

NOVA ET VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE

CHARLES JOURNET • <i>La sainteté de l'Eglise : Le livre de Jacques Maritain</i>	1
JEAN-HERVÉ NICOLAS, O. P. • <i>Raison et Foi selon le premier Concile du Vatican</i>	34
CHARLES JOURNET • <i>Les Anges et les Saints du ciel</i>	45

NOTES

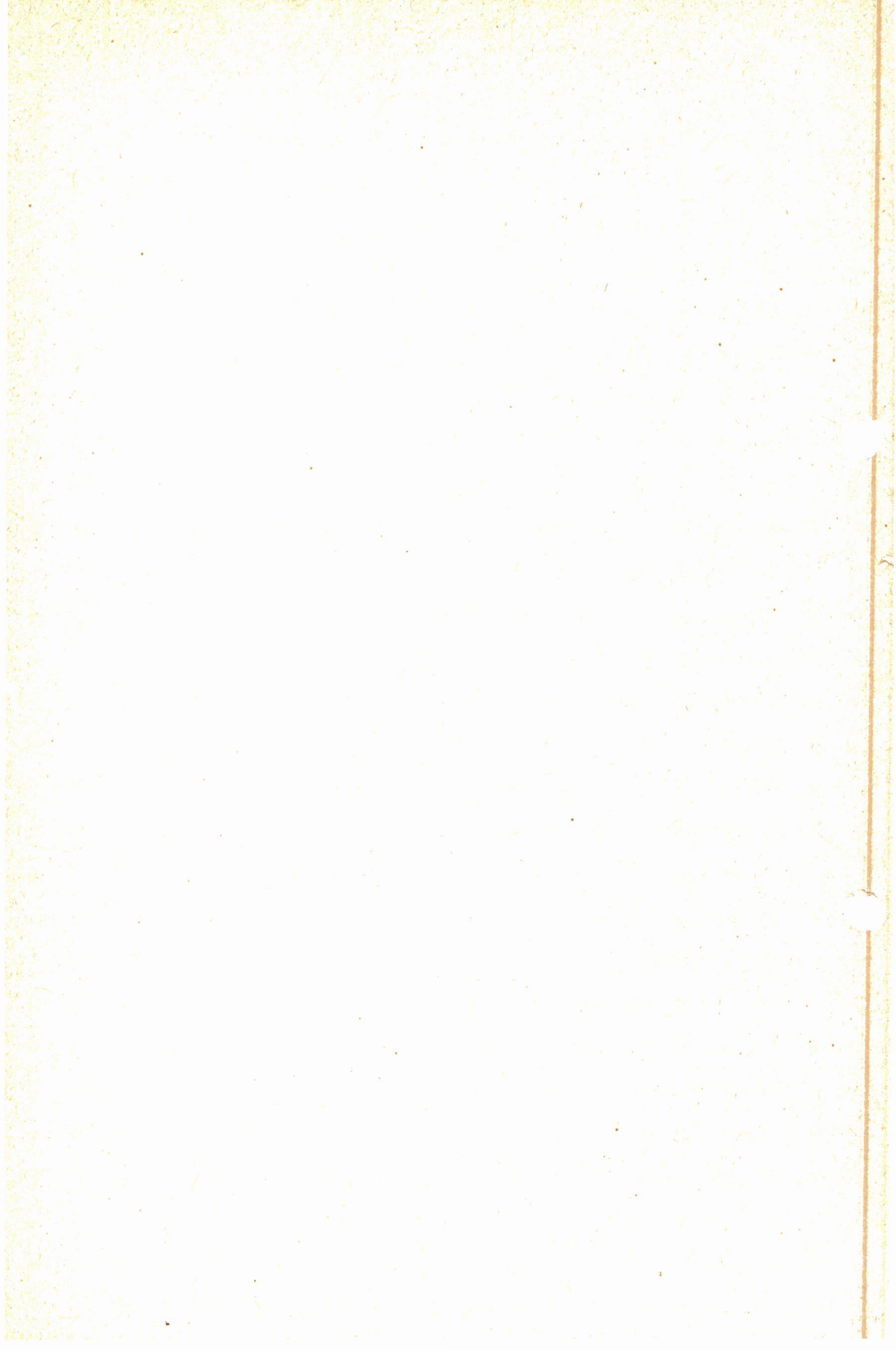
« <i>L'Eglise des Apôtres</i> » : Un livre du cardinal Daniélou	52
« <i>Eglise universelle, Eglises particulières, Eglises locales</i> » : Une mise au point du R. P. Henri de Lubac	58
« <i>Jésus et les révolutionnaires de son temps</i> » : Un livre de Oscar Cullmann	61

BIBLIOGRAPHIES – Charles Boyer, s. j., *Luther, Sa doctrine* – J. de Finance, s. j., *Sur la notion de loi naturelle.*

Paul VI, *Toute vie est sacrée, Message à la télévision française* – André Seumois, *Eglise missionnaire et travail de développement* – Jacques Lœw, *Ce Jésus qu'on appelle Christ, Retraite au Vatican 1970* – Dominique Barbé, *Demain les communautés de base.*

Charles de Montalembert, *Catholicisme et Liberté, Correspondance inédite* – Albert de Mun, *Exigence doctrinale et préoccupations sociales chez un laïc catholique.*

Eliane Bickert, *Anna Akhmatova, silence à plusieurs voix* – Edmond Giscard d'Estaing, *Supplique pour l'eau bénite* – Un catéchisme – Jean Carmignac, *Le «Notre Père».*



La sainteté de l'Eglise

LE LIVRE DE JACQUES MARITAIN ¹

Ce livre sur la sainteté de l'Eglise, dont nous savions seulement que l'idée lui en avait été soumise par une amie dominicaine, auquel il a travaillé «contre la montre» pendant dix-huit mois, en s'enveloppant du plus profond silence, «aidé dans sa faiblesse par celle qui a toujours inspiré son travail», il fallait bien s'attendre à ce qu'il renouvelât le sujet, non certes en méprisant l'acquis et l'élan du passé, mais en portant plus avant la vague de la marée montante, ou si l'on veut en procédant à un ressourcement destiné non certes à dévier la source, mais à la creuser pour la faire jaillir avec une nouvelle fraîcheur et impétuosité: ainsi faisait saint Thomas d'Aquin qui, par son intelligence même de la «Tradition» apparut à ses contemporains comme un novateur, et qui devait mériter pourtant et par là-même le plus beau des titres, celui de «Doctor communis».

«Le livre en question n'a rien à voir avec l'apologétique. Il suppose la foi catholique et s'adresse avant tout aux catholiques, à nos frères non séparés qui récitent le Credo chaque dimanche et qui disent: *Je crois à l'Eglise une, sainte, catholique et apostolique*. Il ne s'adresse aux autres, – à nos frères séparés, à nos amis d'appartenance religieuse non-chrétienne, à nos amis agnostiques ou athées. – que pour autant qu'ils dialoguent avec les catholiques et désirent savoir ce que les catholiques croient même s'ils ont parfois l'air de l'avoir oublié», p. 9.

Il est assurément téméraire de vouloir résumer un ouvrage d'une extrême densité, traversé par de grands éclairs illuminateurs perceptibles à tous les yeux, – et par une volonté constante de remonter les pentes de la facilité et de la pesanteur, – mais qui demande à être médité par le théologien et par les «amis de l'Epouse».

Essayons de concentrer notre attention sur trois points: I. L'Eglise est une personne: c'est là un mystère de foi, mais qu'il s'agit de dégager plus nettement qu'on ne l'avait encore fait; II. L'unité de l'Eglise visible s'étend invisiblement à tout le genre humain; III. La personne de l'Eglise peut être

¹ Jacques MARITAIN, *De l'Eglise du Christ, La personne de l'Eglise et son personnel*, Paris, Desclée De Brouwer, octobre 1970, 426 pages.

représentée ou au contraire trahie au cours de l'histoire, non seulement nous le savons bien par chacun de ses membres que nous sommes, mais même par les membres de sa hiérarchie, par «son personnel».

I. – LA PERSONNE CRÉÉE DE L'ÉGLISE ¹

1. *L'Eglise est non seulement un «peuple» une «personne morale», mais une personne ontologique (surnaturelle) au sens propre*

«En nous disant que l'Eglise est le Corps dont le Christ est la Tête, et qu'elle est l'Epouse du Christ *pour laquelle il s'est livré afin de la sanctifier... en sorte qu'il se la présente à lui-même toute resplendissante, sans tache ni ride, mais sainte et immaculée* (Ephés., 5, 25–27) et qu'ils soient deux dans une seule chair, ce mystère est grand, je dis dans le Christ et dans l'Eglise (29–30), saint Paul nous enseigne que cette grande multitude humaine qui s'étend par toute la terre et traverse tous les siècles a une personnalité au sens propre du terme; il nous enseigne que l'Eglise est une personne: non pas une multitude douée, en un sens tout analogique d'une '*personnalité morale*', mais *vraiment une personne* et que c'est là son privilège essentiellement surnaturel et absolument unique.

«Cela suit du fait même qu'elle a reçu mission pour nous proposer les vérités révélées de Dieu, et pour continuer jusqu'à la fin des temps l'œuvre du Christ sur la terre. Si un peuple, – le nouveau peuple de Dieu, – a reçu une telle mission, c'est qu'il n'est pas seulement *un peuple ou une multitude*, mais aussi une *personne commune* surnaturellement constituée, qui subsiste de génération en génération, et qui pour accomplir sa mission *croit* comme n'ayant qu'un seul cœur, *parle* comme n'ayant qu'une seule voix, *agit* comme n'ayant qu'un seul vouloir en étant constamment assistée, comme il l'a promis, par le Christ, sa Tête et son Epoux», pp. 37–38.

Aucune communauté d'ordre simplement naturel ne peut être une *personne* en même temps qu'une *multitude* d'êtres humains. Une nation subsiste de la subsistance de tous ses citoyens individuels; elle a une histoire, elle a des caractères typiques, des coutumes communes, elle poursuit une fin commune et a des intérêts communs... toutes choses qui sont purement et simplement celles de ses citoyens ou de la grande masse d'entre eux. Et elle n'a aucune mission divine, ni aucune promesse de durer toujours et d'être constamment assistée par Dieu, p. 39. De telles communautés d'individus organisés entre eux, possédant des caractères typiques, unifiés par la convergence de leurs activités et de leurs *mœurs* peuvent être appelées, d'une manière toute transposée et analogique, des «personnes *morales*»; mais un assemblage ordonné de personnes humaines individuellement subsistantes

¹ La *personne* de l'Eglise désigne le tout subsistant qu'est l'Eglise; la *personnalité* (ou *subsistance*) de l'Eglise est ce qui a rendu ce tout subsistant apte à recevoir de Dieu et à exercer l'exister et l'agir. Mais les deux termes sont souvent interchangeables.

ne pourra jamais constituer une unique personne réelle individuellement subsistante.

C'est ici qu'apparaît le mystère de la personnalité de l'Eglise. L'Eglise comme toute communauté humaine, est faite de personnes individuelles – de personnes baptisées – qui sont ses membres: si tous les chrétiens étaient exterminés il n'y aurait plus d'Eglise ici-bas. Mais, en tant même qu'elle est le tout, un et universel de la multitude organisée de ceux qui vivent de sa vie, elle possède intrinsèquement une personnalité surnaturelle, qui transcende la personnalité de ses membres, elle constitue elle-même une personne surnaturelle multitudinaire.

2. L'empreinte de l'image du Christ

Comment dégager davantage ce mystère de foi? «Saint Paul nous enseigne que l'*image* du Christ (I Cor., 15, 47; Rom., 8, 29; II Cor., 3, 18), de *cet homme* qui est Dieu, est imprimée sur son Eglise, que l'Epouse porte en elle l'*image* de l'Epoux, ou plutôt qu'elle est elle-même cette image, – présentée à l'Epoux pure et 'resplendissante' dès l'origine, et grandissant d'âge en âge dans ses dimensions terrestres comme dans sa ressemblance à l'inépuisable richesse des traits de l'infiniment Saint.

«Prise dans son unité et son universalité, ou en tant même que l'invisible grâce du Christ anime son vaste organisme humain, l'Eglise porte en elle l'image du Christ, et l'offre au regard de Dieu qui voit l'invisible et discerne la grâce au fond des cœurs. Par cette image l'immense multitude des membres de l'Eglise qui vivent de sa vie est revêtue d'une *configuration individuelle*, en telle sorte que *moyennant l'individualité de l'image du Christ* elle peut recevoir une subsistance à elle, comme si elle était un individu... En appelant l'Eglise de son Fils à l'existence Dieu lui confère, par cette image qu'il voit en elle, une subsistance qui constitue sujet ou personne un tout multitudinaire d'êtres humains...

«Une multitude immense, dans l'espace et le temps, qui a une personnalité au sens propre du mot et constitue réellement une personne, – faut-il s'étonner de l'apparement irréciliable conflit de concepts auquel nous avons affaire ici? C'est le cas devant lequel nous nous trouvons avec tous les mystères de la foi: un Dieu parfaitement un dans sa nature en trois Personnes différentes, – une Personne divine incarnée qui a deux natures, la nature divine et la nature humaine, en sorte que, en tant qu'humaine, elle souffre une atroce passion et meurt sur la croix, – un pain que nous mangeons et qui est en réalité le Corps du Christ glorieux... Portant là sur des objets transcendants par essence, nos concepts sont dépassés et semblent en irréciliable conflit, et pourtant ils sont joints ensemble sans aucune contradiction.

«Que l'Eglise du Christ soit une immense multitude surnaturellement douée d'une subsistance personnelle et constituant surnaturellement une seule et unique personne, c'est simplement le signe qu'elle est un mystère de la foi.

«Les attributs, comme les actions 'sont du sujet', du *suppositum*, qui, dans les êtres doués d'une âme spirituelle, est une *personne*. Disons donc que c'est la personne de l'Eglise qui est une, sainte, catholique et apostolique. C'est la personne de l'Eglise qui nous *propose* les vérités de la foi» par certains de ses membres, et qui *croît* ces mêmes vérités par tous ses membres. «C'est la personne de l'Eglise qui est constamment assistée par le Christ et par le Saint-Esprit», pp. 43-45.

3. *Les membres de l'Eglise ici-bas sont tous pécheurs, et l'Eglise elle-même est sans péché*

«Plénitude du Christ déversée sur l'Eglise, comment l'Eglise ne serait-elle pas pleine de grâce? Sainte, immaculée, resplendissante, comme la voyait saint Paul, 'indéfectiblement sainte' (Lumen gentium, n° 39). Cela est vrai de l'Eglise en son état de pèlerinage terrestre comme de l'Eglise en son état de gloire éternelle. Mais en son état de pèlerinage terrestre, *c'est dans des membres qui tous* (sauf la Vierge quand elle vivait parmi nous) *sont de pauvres pécheurs que la personne de l'Eglise est pleine de grâce*. Il en est ainsi parce que l'âme de l'Eglise c'est la grâce sanctifiante elle-même, sa vie c'est la charité elle-même, sa personnalité c'est la personnalité surnaturelle qui lui est conférée en raison de l'image du Christ imprimée en elle, et qui scelle d'une unité aussi parfaite que s'ils formaient une seule substance individuelle son âme et l'organisme aux multiples jointures dénommé son corps, et qui investit chacun de ses membres dans la mesure même où la grâce du Christ vivifie l'être et l'agir de celui-ci, tandis que tout ce qui relève du mal et du péché se soustrait à cette personnalité surnaturelle. La frontière de la personnalité de l'Eglise passe à travers le cœur de chacun... Les membres 'morts' de l'Eglise sont toujours membres de son corps par leur baptême, par leur foi ('morte' elle-même), leur confirmation, et s'ils l'ont reçu, le sacrement de l'ordre, et toujours travaillés, quoique seulement du dehors, par les influences, les appels, les stimulations et les irradiations dont les entoure la personne de l'Eglise; mais tant qu'ils restent 'morts', leur être intime s'étant dérobé à la grâce du Christ a cessé du même coup d'être assumé par la personnalité de l'Eglise. Si un pape vit en état de péché mortel, il peut être mû instrumentalement par la personne de l'Eglise dans les actes où il exerce sa mission de pape, et faire alors d'excellente besogne. Mais tant qu'il vit dans le péché, il n'est dans son propre être intime ni vivifié par la grâce du Christ ni pris en possession par la personnalité de l'Eglise»¹, pp. 66-67.

¹ Si les membres «morts» ne sont dans leur être intime ni «assumés» ni «pris en possession» par la personnalité de l'Eglise, ils ne sont pas abandonnés par elle. Elle les poursuit de son amour. Ils sont ses enfants en péril de mort éternelle. Elle ne cesse d'agir sur eux pour les entraîner dans son sillage et libérer les valeurs chrétiennes qu'ils détiennent captives. Elle les attire par l'attrait de cette sainteté qu'elle leur avait donnée et qu'ils ont perdue. Personne n'a mieux parlé de cette «vie» des membres «morts» que l'auteur, aux pages 28-29 et 79 de son livre.

«Dès qu'on a compris que par un privilège unique l'Eglise possède, en vertu de l'image du Christ présente en elle, une subsistence et personnalité de grâce qui dans son unité surnaturelle transcende la personnalité naturelle de ses membres, ce qui paraissait une énigme devient déchiffrable à l'esprit. Que l'Eglise ait le péché dans ses membres et qu'elle soit toute mêlée au péché, cela ne fait nullement qu'elle soit elle-même pécheresse, parce que sa personnalité transcende celle de ses membres, et qu'ils ne sont investis de sa personnalité que pour autant qu'ils vivent de sa vie de grâce et de charité... 'Saint' et pécheur à la fois, *simul peccator et justus*, c'est dans les membres de l'Eglise que réside le paradoxe et qu'il se résout», p. 78. D'où une réflexion pénétrante: «De la personne de l'Eglise en son état terrestre il faut dire que *par elle-même*, à l'instar du Christ quand il vivait parmi nous, ni elle ne connaît le goût du péché ni elle n'a l'expérience du péché; mais que, à la différence du Christ quand il vivait parmi nous, elle connaît le goût du péché et a l'expérience du péché par et dans quelque chose qui lui est propre et qu'elle a en propre, *par et dans ses membres*, ses propres membres, qui font partie d'elle sans être elle-même» p. 79. C'est pourquoi sa tête est couronnée d'épines et son visage inondé de larmes, p. 69.

4. De la personne de l'Eglise prise dans son intégralité

La personnalité surnaturellement reçue par l'Eglise, en vertu de l'image du Christ imprimée en elle, lui est donnée pour toujours. Mais l'Eglise existe simultanément sous deux états: sous l'état de gloire dans le ciel et sous l'état de pèlerinage ici-bas. La personne de l'Eglise en son état de gloire est essentiellement la même que la personne de l'Eglise en son état de pèlerinage terrestre. C'est une seule et même personne impérissable. Mais au ciel ses membres sont (avec les saints anges) des âmes bienheureuses séparées de leur corps, tandis que sur terre ce sont des hommes blessés par le péché d'Adam, et sauvés, s'ils ne refusent pas la grâce, par le Sang de l'Agneau de Dieu. Si l'on veut se faire une idée complète de la personne de l'Eglise à un moment donné de l'histoire du monde, il faut la considérer dans son intégralité: à la fois selon qu'à ce moment elle dure et avance dans son état pérégrinal ici-bas dans la translumineuse obscurité de la foi; et selon qu'elle n'a cessé de grandir en multitude dans son état de gloire ou elle avance hors du temps béatifiée par la vision de Dieu. *Cette considération de l'Eglise en son intégralité a une importance majeure.* «La personne de l'Eglise étant la même personne ici et là, il faut la considérer *à la fois* au ciel et sur la terre, pour voir ce qu'est l'Eglise aux pires moments eux-mêmes où prise selon qu'elle est *seulement* Eglise de la terre elle paraît risquer la ruine, et pour comprendre du même coup que les portes de l'enfer ne prévaudront jamais sur elle» p. 90. Même réduite peut-être ici-bas à la fin du monde à un petit troupeau, l'Eglise aura avec elle la foule incalculable des âmes bienheureuses rassemblées au ciel, pp. 90-91.

5. Un corollaire: l'infaillibilité de l'Eglise

Pour envisager dans sa plénitude l'infaillibilité de l'Eglise « nous devons prendre sous notre regard, d'un seul bloc, l'Eglise du ciel et l'Eglise de la terre, l'Eglise qui voit et l'Eglise qui croît.

« Il va de soi que l'Eglise du ciel est absolument et tout entière infaillible, puisqu'elle est fixée dans la vision bienheureuse, et que l'enseignement qui s'y donne est une illumination d'esprit à esprit dans la lumière de Dieu. Consistant dans l'impossibilité de toute erreur en ce qui est 'vu' ou intuitivement saisi par toutes les intelligences du ciel, on peut dire que cette infaillibilité est une infaillibilité 'immanente' à l'immense assemblée des élus.

« L'infaillibilité est immanente aussi à l'Eglise de la terre, qui par sa vie théologale, et par 'le sens surnaturel de la foi' présent dans 'le saint peuple de Dieu' ne peut se tromper dans la foi (Lumen gentium, n° 12)... Mais cette infaillibilité *in credendo* a pour condition, du côté de l'objet, l'infaillibilité *in docendo* du magistère. En sorte que l'Eglise de la terre n'est infaillible que parce qu'elle a dans son sein le Pape assisté par l'épiscopat en union avec lui, tandis que pour être infaillible l'Eglise du ciel n'a pas besoin de pape et de magistère.

« L'Eglise du ciel vient constamment en aide à l'Eglise de la terre par ses prières et par ses inspirations. Il faut aller beaucoup plus loin, et dire que *l'infaillibilité de l'Eglise de la terre en matière de foi a pour fondement ontologique le fait qu'elle et l'Eglise du ciel ne sont qu'une seule et même personne*, la personne de l'Eglise sous ses deux états différents: laquelle personne de l'Eglise, dans son état pérégrinal, ne peut évidemment, à raison de son unité, ni exercer, *in credendo*, le *sensus fidei* propre au saint peuple de Dieu, ni, *in docendo*, nous proposer en langage humain les vérités révélées de Dieu, objets de notre foi, qu'en croyant et enseignant cela même que dans son état de grâce consommée elle voit au ciel. Ainsi est-ce l'Eglise elle-même, *la personne elle-même de l'Eglise, qui nous parle par l'instrumentalité de son magistère*. Je n'ignore pas que si le magistère est infaillible, c'est en tant que participant à la royauté du Christ et assisté par l'Esprit Saint. Mais cela n'exclut nullement le rôle intermédiaire joué là par la personne de l'Eglise. L'assistance de l'Esprit et l'autorité du Christ passent alors par la personne de l'Eglise *nous parlant elle-même* par l'instrumentalité de ceux de ses membres qui ont mission de nous enseigner.

« C'est comme voix de l'Eglise *dans son état céleste et dans son état terrestre* à la fois, que (magistère ordinaire) l'épiscopat en union avec le chef de l'Eglise de la terre, et (magistère extraordinaire) les conciles en union avec le chef de l'Eglise de la terre enseignent infailliblement tous les membres de celle-ci », pp. 93-95.

6. L'infaillibilité pontificale

« Et si le Pape à lui seul, lorsqu'il parle *ex cathedra*... a le pouvoir d'enseigner infailliblement toute l'Eglise de la terre, *c'est qu'alors il est la voix de*

la personne de l'Eglise, qui comme Eglise du ciel fait passer par lui son infaillibilité d'Eglise qui *voit*, lorsque comme Eglise de la terre elle élargit le champ d'infaillibilité d'Eglise qui *croit*», pp. 94-95.

«Il me semble que, dans la perspective que j'ai proposée, la notion de l'infaillibilité pontificale échappe aux difficultés qu'elle rencontre souvent chez nos frères séparés, faute qu'elle leur soit adéquatement présentée». Le Christ seul est Tête humano-divine *au-dessus* de l'Eglise tout entière. Le Pape est un *purus homo* comme les autres membres de l'Eglise, et il est, dans l'Eglise et à son sommet, mais non au-dessus d'elle, la tête et le chef qui, à titre de vicaire du Christ ici-bas, la dirige dans son pèlerinage terrestre. Or, en vertu même de sa fonction de suprême pasteur et docteur ici-bas, il faut que pour maintenir intact le dépôt de la foi et le faire progresser en explication, il puisse en certains cas, – quand il parle *ex cathedra*, – fixer infailliblement ce qui est à croire. «L'infaillibilité du Pape est doublement au service de la personne de l'Eglise intégralement prise: elle investit le chef de l'Eglise de la terre d'une *autorité* qui est chaque fois celle même de l'Eglise selon qu'elle est dans l'état terminal de vision, ou de grâce consommée; et elle fixe explicitement comme point de foi une *vérité* qui se trouvait implicitement contenue dans le dépôt confié à la garde de l'Eglise selon qu'elle est dans l'état de voie où elle croit sans voir encore» pp. 101. Il faut parler semblablement du Concile œcuménique et du magistère ordinaire des évêques pris dans au sens tout à fait strict (cf. Denz.-Schön., n° 2879).

«Les vues ici présentées s'opposent de front à la conception selon laquelle le Pape, quand il parle *ex cathedra*, ne ferait qu'exprimer l'accord, sur tel ou tel point concernant la foi et les mœurs, de toutes les églises locales du monde groupées ensemble dans l'Eglise (prise seulement selon qu'elle existe sur la terre). Cette conception, qui résulte d'un naïf transfert de thèmes démocratiques (valables s'ils sont bien compris dans l'ordre temporel) à l'ordre du salut, et qui en fin de compte regarde le bercaïl du Christ comme se gouvernant lui-même par des représentants de la communauté humaine tenant toute leur autorité de celle-ci, oublie allègrement que c'est la Vérité qui nous sauve, et elle est simplement aberrante. Il n'est pas surprenant que celui qu'on appelle le Pape y devienne le président mondial d'une confédération de clubs religieux associés entre eux qu'on appelle encore des églises, présidées par des prélats qu'on appelle encore des évêques, et dont la fonction consiste à exprimer la pensée et satisfaire les vœux de la base», p. 99.

7. Universalité de «chiffre» et universalité de «grâce»

L'Eglise, disent les théologiens, est une et universelle ce sont là des propriétés inséparables de son essence. Elle est une et universelle dès le jour de Pentecôte, comme en témoigne le don des langues. Mais son unité et son universalité auront à se déployer dans le temps et dans l'espace. D'où pour l'Eglise une double universalité. «D'une part une universalité numérique ou statistique, une *universalité de chiffre*, que le zèle apostolique voudrait voir

englober tous les hommes, mais qui, de fait, laisse en dehors d'elle d'extrêmement vastes parties de la population de la terre, et ne s'étend qu'à tous les baptisés qui sont membres de sa structure organique et de son corps aux multiples jointures. Une telle sorte d'universalité est celle que décèlerait un système d'ordinateurs capable de recenser tous les membres appartenant à n'importe quelle vaste communauté humaine. Elle n'est pas l'universalité de l'Eglise au sens foncier du mot ¹. Rappelons-nous que l'Eglise est infaillible en matière de foi en tant même qu'elle est prise dans son unité et son universalité. Si l'universalité de l'Eglise était entendue au sens d'universalité de chiffre, alors c'est la pensée, exprimée grâce à je ne sais quel Gallup universel, des communautés réparties dans l'ensemble des églises locales qui fournirait le critère de ce qui est de foi. Et c'est en ce qui est cru à la base par l'unanimité ou par le plus grand nombre des membres de ces communautés dans le monde entier que consisterait ce que l'Eglise tient pour vrai et révélé de Dieu» p. 70.

«L'universalité de l'Eglise au sens foncier du mot est celle de tous ceux de ses membres qui sont dans la grâce du Christ, et qui ne font pas obstacle à l'assistance de son Esprit reçue par la personne de l'Eglise – et à laquelle chacun peut avoir part soit directement s'il est lui-même intérieurement éclairé par le *sensus fidei* propre au 'saint peuple de Dieu', soit par l'intermédiaire de l'enseignement et des décisions de l'Eglise s'il y adhère de bon cœur. Une telle universalité est une *universalité de grâce*, comme telle invisible à nos yeux. Mais elle nous apparaît chaque fois que d'en haut le magistère ordinaire ou extraordinaire fait entendre à nos oreilles la voix de la personne de l'Eglise... Elle est aussi mystérieuse que l'Eglise elle-même. Dieu seul connaît son étendue, Dieu seul sait qui sont ceux qu'elle embrasse en acte à chaque moment de l'histoire. A nous autres elle n'apparaît que... dans l'unité sensiblement manifestée de l'enseignement apostolique», p. 71. C'est en ce sens «que l'Eglise embrasse tous les hommes selon qu'elle les enveloppe tous dans sa prière et dans son amour, et aussi, comme nous le verrons, selon qu'on peut la croire virtuellement et invisiblement présente en tous», p. 70.

¹ La préoccupation de l'auteur est ici de mettre en lumière une propriété essentielle de l'Eglise, à savoir *son universalité, sa catholicité*. Etant propriété d'une Eglise destinée par Dieu à sauver tout le genre humain, il est *normal* que son essentielle catholicité s'accompagne d'une certaine réussite, d'une catholicité «de fait», sur laquelle les Pères et notamment saint Augustin (Newman l'a bien vu) ont insisté. Mais cette réalisation visible et numérique peut être tenue terriblement en échec par les puissances du mal: qu'on songe à l'arianisme dans le passé, à l'athéisme dans le présent, à l'apostasie finale prédite par saint Paul. Elle est pourtant un bien de grand prix. En preuve, le zèle brûlant déployé par saint Paul puis par les missionnaires (ou par les fondateurs d'Ordres religieux) pour «planter» l'Eglise partout dans le monde, et porter les «moyens de salut» dans les régions encore «à l'ombre de la mort». La catholicité «de fait» qui se développera autour de ces foyers de fondation sera, comme elle l'est toujours, mêlée d'ombres et de lumières, elle manifestera ou trahira la catholicité foncière de l'Eglise, qui est catholicité «de grâce». Vouloir substituer à cette dernière la catholicité «du nombre» c'est vouloir substituer à la *règle* ce qui demande à *être réglé* par elle. C'est ne plus savoir ce qu'est l'Eglise.

8. La place de la Vierge dans la personnalité de l'Eglise

«L'âme de l'Eglise est la grâce du Christ, qui, – grâce consommée au ciel, y informe un corps multitudinaire d'anges et d'âmes séparées qui voient Dieu, – et, grâce en croissance sur la terre, y informe et s'y construit un corps multitudinaire organisé, composé des hommes qui professent la foi apostolique, reçoivent les sacrements et reconnaissent l'autorité du Pape et des évêques», p. 231. Quel est la place de la Vierge Marie dans l'économie de ce mystère? «La Vierge n'est pas au-dessus de l'Eglise comme est le Christ, *caput supra Ecclesiam*. Elle est *dans* l'Eglise et *dans* la communion des saints». Tout d'abord à titre royal en vertu de son incomparable sainteté. Mais aussi à titre de médiatrice universelle. Soit dans la ligne ascendante en priant, suppliant, portant nos prières et nos plaintes et nos misères devant Dieu. Soit dans la ligne descendante, Dieu se servant instrumentalement de la personne de Marie immaculée, elle-même vivante image du Christ, pour imprimer cette image dans son Eglise. En sorte que la Vierge est dans l'Eglise comme *immanente* à la personnalité même de l'Eglise, non à la façon des autres membres de celle-ci, comme simplement *assumée*. «La Vierge étant ainsi rendue par l'action divine, immanente à la personnalité de l'Eglise, il n'y a rien dans celle-ci qui ne soit d'abord en Marie», p. 233.

Cherchant où situer la personnalité de l'Eglise, des théologiens ont pensé les uns à la Vierge, les autres au Pape. Mais en regard du mystère de la personnalité de l'Eglise prise intégralement (à la fois dans la gloire et dans le temps) et tel que le conçoit l'auteur, le rôle soit de la Vierge, soit du Pape peut être précisé. La Vierge, immanente à cette personnalité, est l'instrument dont Dieu se sert pour la former: elle est Mère de l'Eglise. Le Pape, assumé par cette personnalité, est, lorsqu'il parle *ex cathedra*, l'instrument dont cette personnalité se sert pour s'exprimer: il est la Voix de l'Eglise.

9. Comment est visible la personne de l'Eglise

«La ligne de partage des eaux passe par le cœur de chacun, les eaux pures relevant de la sainteté de l'Eglise, de laquelle la grâce qui opère en nous nous fait participants; les eaux impures relevant de notre faiblesse et de nos égarements. Dans la mesure même où je cède au péché j'échappe à la personnalité de l'Eglise», p. 234.

«Que dire maintenant de la visibilité de cette personne de l'Eglise qui transcende celle de ses membres, et qui n'inclut en elle que ce qui dans chacun de ses membres sur la terre ne se dérobe pas à la grâce sanctifiante?

«La 'personne' en elle-même ou comme entité métaphysique est *invisible*, en l'Eglise comme en chacun de nous. En l'Eglise comme en chacun de nous elle est *visible* aux yeux par son corps, à l'intellect par les signes qui émanent d'elle et qui la manifestent.

«Matériellement prise, ou prise comme simple multitude humaine, non comme personne, l'Eglise c'est tous les baptisés, – qu'ils vivent dans la grâce ou dans le péché, – qui font partie des tissus et articulations de son corps

et qui professent la foi catholique. Une telle multitude est bien visible, mais elle n'est pas la personne de l'Eglise», p. 234. Elle rassemble les membres justes et pécheurs, vivants et morts. Par elle, la personne de l'Eglise est à la fois manifestée et trahie. Elle est manifestée par les membres vivants, elle est trahie par les membres morts. Il faut aller plus loin encore dans la précision : car la personne de l'Eglise est trahie jusque dans les membres «vivants» où la part du mal en eux reste plus grande qu'il ne pourrait sembler au premier abord ; et elle est manifestée jusque dans les membres «morts» où la part du bien reste beaucoup plus grande que le mot «morts» ne le suggère, pp. 27 et 28.

«*Formellement* prise, ou prise comme personne surnaturelle transcendant la personnalité de ses membres, l'Eglise c'est tous ceux, dans cette multitude organisée, qui vivent de la grâce et de la charité. *Cette personne de l'Eglise est visible aux yeux et à l'intellect, mais «in confuso», non distinctement* (sauf en certains cas bien déterminés) – je veux dire que, ne connaissant pas le fond des cœurs, nous ne pouvons pas tracer de ligne qui marquerait les contours de la personne de l'Eglise au milieu de la multitude de dénomination catholique. Pourtant sans pouvoir en tracer les contours, nous savons bien qu'elle est là, puisque le Christ a dit : «Je serai avec vous jusqu'à la fin des siècles». Nous savons que pour une large part, qui reste indistincte pour nous (sinon pour les anges), et qui est sans doute plus large que nous ne pensons, les membres de la multitude organisée de dénomination catholique sont vraiment en acte... un peuple sanctifié, le peuple de Dieu. Nous savons qu'un Pape peut être un grand pécheur, mais qu'il ne perdra jamais la foi... ; et que le corps épiscopal non plus ne perdra jamais la foi (quoique des évêques individuellement puissent verser dans l'hérésie, au moins par faiblesse, on l'a trop bien vu et fort largement au temps de l'arianisme. Et toutes les œuvres saintes qui sont produites au sein de la communauté chrétienne ; et tous les témoignages qui y sont rendus à la justice et à l'amour fraternel ; et le souci qui y paraît de défendre la dignité humaine, d'aider les faibles et les innocents, de rendre plus dignes d'un être fait à l'image de Dieu les structures de la vie humaine ; et la lumière et la charité dont nous avons pu recevoir personnellement le secours auprès d'un bon prêtre ou d'un ami chrétien, – tout cela rend visible *in confuso* la personne de l'Eglise», pp. 235–236.

«Enfin, si on demande par quelles voies et en quels cas elle se manifeste non plus *in confuso* mais *distinctement*, en sorte que nous soyons absolument sûrs de voir sa face, il y a les saints canonisés et la Vierge au-dessus d'eux tous ; absolument sûrs de la voir agir, il y a tout l'ordre sacramentel et avant tout le sacrifice de la messe et l'Eucharistie ; absolument sûrs d'entendre sa voix quand elle parle à Dieu, il y a l'office divin ; absolument sûrs d'entendre sa voix quand elle parle aux hommes, il y a le magistère extraordinaire du Pape parlant 'ex cathedra', et des Conciles œcuméniques fixant et précisant la doctrine de la foi et des mœurs, comme aussi le magistère ordinaire de l'enseignement constamment et universellement donné depuis l'âge apostolique par le corps épiscopal en union avec le Pape», p. 236.

Que la visibilité de la personne de l'Eglise s'entoure d'une certaine ombre «cela écarte, comme il se doit, et met à l'abri cette mystérieuse et sainte personne de l'illisible littérature (pieuse ou contestataire) dont le commun des gens d'Eglise a le secret, et du bruit de paroles humaines dont ils croient devoir gratifier nos oreilles sous prétexte de nous mener à Dieu, et au grand silence où il se donne», p. 296. (Voir plus bas, page 27.)

10. *La personne de l'Eglise est indéfectiblement sainte, son personnel n'est ni indéfectiblement saint ni toujours inerrant*

D'une manière générale disons que quand une créature humaine agit comme *cause propre*, elle a, sous la motion de Dieu qui l'incline à ce qui est juste et bon, la pleine maîtrise de son acte et peut, de par sa libre initiative, briser cette motion vers le bien, et c'est un acte mauvais ou désordonné qu'elle produit alors. Quand cette même créature humaine agit comme *cause instrumentale*, sous une motion qui vient de Dieu, l'acte qu'elle accomplit comme instrument ne peut évidemment qu'être droit pour autant, p. 239.

Que se passe-t-il quand il est question de l'Eglise? L'auteur transporte ici la même distinction entre causalité propre et causalité instrumentale: «Je tiens, et c'est, dit-il, une idée nouvelle, – que tout membre de l'Eglise, notamment tout membre de son personnel, peut agir soit comme cause propre, soit, si Dieu le veut, comme cause instrumentale mise en œuvre par la personne de l'Eglise», p. 240. La personnalité de l'Eglise est, en effet, aussi réellement personnalité que celle d'un homme individuel, mais, – et c'est là le mystère propre de l'Eglise, – c'est la *personnalité surnaturelle* d'une immense multitude faite elle-même de *personnes humaines*, ou agents libres, dont la personnalité naturelle est transcendée par cette personnalité surnaturellement confiée à l'Eglise.

Pris comme «membres numériques», selon qu'ils sont des unités dans la *multitude* qui compose l'Eglise, – à la manière dont un individu est une unité dans la multitude des citoyens d'un pays, – les membres de l'Eglise agissent comme «causes propres», ils sont comme tous les hommes exposés à tomber plus ou moins gravement dans l'erreur et le péché: et cela vaut aussi pour les «gens d'Eglise», pour ce que l'auteur appelle, le «personnel de l'Eglise», à savoir, p. 251: «les serviteurs attitrés de l'Eglise, en particulier ceux qui du haut en bas de la hiérarchie ont charge d'autorité à l'égard du peuple de Dieu». Agissent-ils comme «causes propres», l'assistance du Saint-Esprit est une aide qui leur est offerte et à laquelle ils peuvent se dérober par leur faute, p. 239.

Mais les gens d'Eglise, les membres de son personnel, de sa hiérarchie peuvent agir comme «membres fonctionnels» sous la motion élevant de la *personne* de l'Eglise qui se sert d'eux comme nous nous servons de notre main, «instrument» vivant joint à nous, pour écrire. La motion toute puissante, qui maintient l'Eglise dans l'existence et la vivifie, part du sein même de la Dêité, une en trois personnes, elle descend dans le Christ, Tête de

la personne de l'Eglise, laquelle, sans même qu'ils en prennent conscience, use de la liberté des membres fonctionnels; ils sont alors agis pour agir, «c'est la personne même de l'Eglise qui parle ou agit par leur instrumentalité quand ils parlent ou agissent. Et en pareil cas ils ne sauraient faillir; c'est l'infailibilité de l'Eglise du ciel et de la terre, l'infailibilité de la personne de l'Eglise qui passe par eux», p. 242.

11. *L'intervention de la personne de l'Eglise dans l'ordre sacramentel*

L'Eglise a reçu du Christ les sept sacrements. Elle les possède comme un don qui la dépasse. Elle n'a aucunement à intervenir dans leur puissance sanctificatrice. Dès que le sacrement est validement constitué – et ici l'action et l'intention d'un ministre sont requises – il constitue un passage, un «canal» par lequel le Christ lui-même entre en contact immédiat avec l'âme humaine pour verser en elle sa grâce christique avec la modalité ou coloration propre à chacun des sept sacrements.

L'action et l'intention du ministre, avons-nous dit, sont requises pour constituer validement le sacrement, pour poser la condition «sine qua non» de sa validité. Il s'agit, on le voit, d'une intervention qui, par rapport à la puissance sanctificatrice du sacrement, reste purement latérale. C'est au nom de l'Eglise que le ministre intervient. Que veut dire «au nom de l'Eglise»? Est-ce une simple fiction juridique? Il faut voir plus profond, nous avertit l'auteur, p. 243. C'est la personne de l'Eglise du ciel et de la terre, la personne de l'Epouse, toujours attentive, toujours active et vigilante, jamais distraite, jamais fatiguée et somnolente, qui est ici en cause. C'est elle qui s'empare de l'intervention du ministre, la prend à son compte, l'éclaire, la vivifie.

Est-il question de la Messe? Tout ce qui est dit avant la consécration, écrit saint Ambroise, est dit par le prêtre, – et donc au nom de l'Eglise; mais «dès qu'on en vient à produire le vénérable sacrement, le prêtre ne se sert plus de ses propres paroles, mais il se sert des paroles du Christ. C'est donc la parole du Christ qui produit ce sacrement»¹, par lequel nous est rendu présent l'unique sacrifice de la Croix. La Messe est offrande du Christ assumant l'Eglise et offrande de l'Eglise assumée par le Christ: l'offrande assumée est celle de la personne de l'Eglise qui, étant une et la même au ciel et sur la terre, est toute entière assumée, dans sa double condition céleste et terrestre, cf. p. 245.

12. *L'ordre juridictionnel et magistériel*

«Au contraire de l'ordre sacramentel, l'ordre juridictionnel et magistériel, par lequel le personnel de l'Eglise se gouverne lui-même, exerce sa mission

¹ *De sacramentis*, VI, 14.

pastorale à l'égard du peuple de Dieu, et enseigne celui-ci, fait en général une très large part à la causalité propre des ministres de l'Eglise. Mais la causalité instrumentale y a aussi sa part»¹, p. 246.

Considérons le cas le plus privilégié où le magistère suprême *définit la doctrine* à tenir en matière de foi et de mœurs. Sous l'inspiration souveraine du Christ et de l'Esprit, c'est la personne même de l'Eglise, prise dans son intégralité, qui utilise alors l'organe du magistère comme instrument pour faire passer par lui son infaillibilité d'Eglise du ciel qui *voit* à l'Eglise de la terre élargissant le champ de son infaillibilité d'Eglise qui *croît*. Le magistère est ainsi «la voix de la personne de l'Eglise intégralement prise parlant aux hommes, et c'est son infaillibilité qui leur est communiquée», p. 247; cf. p. 95.

Il existe, au-dessous de ce cas privilégié un *vaste domaine* «où une très large part est faite à la causalité propre des ministres de l'Eglise. Mais la causalité instrumentale y a aussi sa part: car c'est bien souvent comme instruments du Saint-Esprit, – et de la personne de l'Eglise comme agent principal second, – qu'ont parlé et agi au cours des âges, et continuent de le faire, de grands serviteurs de celle-ci, connus et inconnus. Alors causalité instrumentale (et donc inerrance) et causalité propre (et donc possibilité d'erreur) se trouvent entremêlées». Ainsi, en lisant les Pères de l'Eglise «on se sent à bien des moments emporté par un souffle divin qui vient du Saint-Esprit et passe par la personne de l'Eglise, tandis qu'à d'autres moments ce sont les fantômes de Platon ou de Plotin qu'on rencontre chez eux, ou ceux des contingences de l'époque à laquelle ils ont vécu», p. 246.

¹ *Note sur la sacramentalité.* – Le pouvoir sacramental déposé dans l'Eglise est instrumental au sens strict. Il fait passer infailliblement la motion qui lui vient d'un agent principal. De ce fait, il n'a nul besoin d'être secouru ou assisté. Le pouvoir *juridictionnel et magistériel* n'est pas instrumental au sens strict. Il est confié à l'Eglise comme une cause principale ayant à décider et à proposer ce qui est à croire et à faire. De ce fait, il a besoin d'être protégé contre l'erreur à chacune de ses instances. S'agit-il du pouvoir «déclaratif» de l'objet de foi, la garantie est *absolue*, et la motion divine adjuvante est alors très proche d'une motion strictement instrumentale. S'agit-il du pouvoir simplement «canonique», la garantie est d'ordre *prudentiel*, et la motion divine adjuvante relève tantôt de la «causalité instrumentale», tantôt de la «causalité propre» des gens d'Eglise. Mais en voyant dans l'Eglise entière «le sacrement du salut du monde» (Lumen gentium, nos 1 et 48), le Concile élargit beaucoup les notions de *sacramentalité* et d'*instrumentalité*. – Strictement entendue, la notion d'instrumentalité nous permettra, en Ecclésiologie, de distinguer la grâce antérieure à la venue du Christ, qui n'était christique que par *anticipation*, de la grâce du Christ venu, qui est christique par *dérivation*; et de distinguer dans cette dernière, selon la grande doctrine de Jean de Saint-Thomas, la grâce donnée par le *contact* des sacrements et colorée diversement par son passage en chacun d'eux, de la grâce donnée à *distance* et hors des sacrements. Nous pensons pouvoir donner ainsi son plein sens à ce que l'auteur appelle d'un beau nom, le caractère *architectonique* de la grâce: «Depuis le jour de l'Incarnation, ces grâces christiques ont été les grâces du *Christ venu*. Disons que la grâce du Christ venu est la grâce à l'état de surabondante maturité: en quel sens? En ce sens qu'elle n'est pas seulement, – ce qui est essentiel à la grâce comme telle, – grâce sanctifiante députant l'homme à la vie éternelle, mais grâce 'architectonique', j'entends par là députant l'homme sanctifié par elle à faire partie d'un Corps multitudinaire qui durera éternellement et qui est le Corps mystique du Christ, l'Eglise du Christ, sa Plénitude et son Epouse», p. 131.

C'est entre ces deux régions que se situent *les encycliques pontificales*. «Ce ne sont pas des documents infaillibles; et pourtant elles ont une autorité telle que l'assentiment de notre intelligence y est demandé». Comment expliquer cela? Car l'intellect ne peut adhérer à ce qui lui est proposé sur l'autorité d'une parole que s'il est sûr que par elle il tient le vrai entre ses mains. «Je pense donc qu'il ne suffit pas de dire qu'une encyclique *n'est pas* un document infaillible il faut ajouter que toujours elle nous apporte de l'inerrance ou contient de l'*infailliblement vrai*. En d'autres termes causalité propre et causalité instrumentale y sont entremêlées. Si elle n'est pas un document infaillible, c'est que pour une certaine part celui qui l'a écrite a agi comme cause propre, exposée si sage qu'elle soit, à se tromper en quelque mesure. Si elle requiert l'adhésion de mon esprit, c'est parce que, pour une certaine part aussi, et qui importe essentiellement, celui qui l'a écrite a agi comme instrument du Saint-Esprit et de la personne de l'Eglise, et pour autant n'a pas pu se tromper. Je dirai que quand le Pape rédige une encyclique, il expose, explique et développe lui-même, à sa façon, quelque chose de longuement médité au sujet de quoi une lumière venue d'en haut l'a divinement éclairé. Ne pourrait-on pas dire, en ce sens, qu'une encyclique n'est pas *formellement*, mais est *virtuellement* un enseignement *ex cathedra*? Qu'on s'applique donc à prendre conscience du contenu infailliblement vrai qui est là: le moyen à employer à cette fin, c'est de discerner ce que l'encyclique a pour but positif et pour intention essentielle de nous enseigner. De la vérité de cela je ne peux pas douter, alors que je peux douter de tels ou tels considérants, ou souhaiter des compléments dont l'absence me gêne», p. 248.

Signalons ici les réflexions de l'auteur sur les prescriptions qui touchent à l'*application* des normes générales de la loi morale en des cas donnés et à une époque donnée et qui relèvent non plus de l'infaillibilité doctrinale de l'Eglise mais de sa prudence: «Ces prescriptions prudentielles ont un caractère éminemment concret qui me paraît bien remarquable, et qui leur confère une sorte de valeur prophétique. Elles sont données à un moment où, si elles étaient comprises et obéies selon toute leur portée, des maux irréparables seraient épargnés pour l'avenir. Une fois incomprises des hommes et négligées par eux, le mal est fait. Et après bien des siècles c'est pour prévenir d'autres maux menaçant l'histoire humaine que l'Eglise aura à porter d'autres prescriptions et interdictions, qui risqueront aussi de n'être ni comprises ni obéies... Si les hommes avaient compris toute la portée de la condamnation de l'usure par l'Eglise, il n'y aurait pas eu de régime capitaliste ni de société de consommation, ni tout ce qui s'ensuit... Il me semble qu'il ne serait peut-être pas sans profit (intellectuel) de penser à l'encyclique *Humanae vitae* dans la perspective que je viens d'indiquer. J'ai idée que, comme dans le cas de la prohibition de l'usure, la prudence supérieure de l'Eglise et son infaillibilité doctrinale y ont chacune leur part», pp. 57-58.

13. Conclusion

La personne créée de l'Eglise a pris forme sous notre regard, avec sa structure puissante et délicate. Il fallait montrer que le nom d'Epouse qui lui convient est bien autre chose qu'une métaphore. La réalité qu'il désigne est un mystère de foi, celui d'une personne surnaturelle multitudinaire, ontologiquement subsistante, qui transcende la personnalité naturelle de chacun de ses membres... Elle porte en elle l'image même de l'Epoux, elle est constituée par cette image même qui s'imprime en elle, elle est ainsi la plénitude, le plérôme du Christ. Elle nous a été présentée dans son intégralité, à la fois dans sa gloire du ciel et le rayonnement de la Vierge Marie, et dans son pèlerinage de la terre; et cette lumière a éclairé merveilleusement son visage. Nous croyons tous en l'Eglise du ciel, mais étant invisible elle nous reste cachée «derrière un rideau d'azur», et toute notre vision de l'Eglise risque ainsi d'être faussée. L'auteur parle quelque part ailleurs «d'un terrible rideau entre le monde invisible et le monde visible» et il ajoute que «l'amour nous fait passer derrière». Il semble que pour lui, à partir d'une certaine date de sa vie, ce rideau ait cessé d'exister, qu'il se soit replié. Il veut bien qu'on parle de *la mort*, mais il ne veut pas qu'on parle *des morts*, ce sont tous *des vivants*. C'est l'Eglise du ciel qui nous manifeste l'Eglise de la terre. Tant de gens, aujourd'hui, parlent de *l'eschatologie*, qui ont oublié ce qu'elle est!

II. - L'UNITÉ DE L'ÉGLISE VISIBLE S'ÉTEND INVISIBLEMENT A TOUT LE GENRE HUMAIN

C'est de Jésus qu'il est écrit: «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, 4, 12). Le Dieu qui veut que tous les hommes soient sauvés (I Tim., 2, 4) les prédestine à être conformés à l'image de son Fils (Rom., 8, 29), et cette image, imprimée en eux, constitue son Corps, son Plérôme, son Eglise. Hors du Christ, hors de son Eglise, c'est tout un. Comme le Christ, l'Eglise est visible. Sans appartenance à l'Eglise visible, pas de salut; *mais cette appartenance peut être invisible.*

1. Présence invisible EN l'Eglise visible

Voici la thèse: «Tous les non-chrétiens et les chrétiens non-catholiques qui ont en eux la grâce du Christ sont invisiblement dans l'Eglise visible». Ils sont dans l'Eglise visible *invisiblement*, soit du fait que (non-chrétiens) ils appartiennent visiblement à une famille spirituelle originellement autre que l'Eglise; soit du fait que (chrétiens non-catholiques) ils appartiennent visiblement à une confession en dissidence plus ou moins profonde avec l'Eglise. Les chrétiens non-catholiques, par là-même qu'ils ont tous foi au

Christ (une foi non amoindrie dans les régions de la dissidence les moins éloignées du centre) doivent évidemment être placés dans une autre catégorie que les non-chrétiens. A propos de ces derniers l'auteur peut écrire, en se référant à une vue profonde, inspirée de saint Thomas, et qu'il a justifiée ailleurs: «Comprenons qu'un homme qui par exemple est fermement attaché à une religion non-chrétienne ou même fait profession d'athéisme (j'en ai connus dont j'enviais la grandeur d'âme) peut avoir en réalité la grâce du Christ en lui, si, tout en ignorant ou méconnaissant dans sa tête le Christ et sa divinité, il a sans le savoir, au fond de son cœur, et à l'état *supra-conscient* et *supra-conceptuel*, la foi en lui, de par l'élan le plus profond de son être moral et de sa volonté du bien», p. 170.

Et quelle est la *raison pour laquelle* nul n'est sauvé s'il ne fait pas, visible-ment ou invisiblement, partie de l'Eglise visible? Elle n'est *pas* à chercher dans la perspective des *moyens du salut* que seule ici-bas l'Eglise du Christ nous offre dans leur pleine intégrité; ce qui reviendrait à dire, chose insoutenable: pas de salut donc, si on ne dispose pas de ces moyens dans leur intégrité. Elle est à chercher dans la perspective *du salut lui-même*. «Le salut est dans le Christ. Etre sauvé c'est d'être dans le Christ, dans Celui qui, en sauvant par sa mort, assume dans sa vie tous les sauvés. Or, d'une part, dès son état pérégrinal la personne de l'Eglise est la Plénitude du Christ, son Corps, son Epouse. Comment être *en voie d'être sauvé* si dès ici-bas on n'appartient pas visiblement ou invisiblement à sa Plénitude, à son Corps, à son Epouse? D'autre part, dans son état de grâce consommée ou de gloire éternelle, l'Eglise rassemble en elle, depuis la repentance d'Adam, et elle continue au cours du temps... de rassembler tous les sauvés dans sa gloire. Comment être un sauvé dans la gloire éternelle si on n'est pas membre du Christ en gloire et de la personne de l'Eglise en son état de gloire? Ce qui suppose que dès ici-bas on appartient déjà, visiblement ou invisiblement, à cette même personne dans son état pérégrinal?», p. 178.

Si importantes que soient la prédication, l'activité apostolique et missionnaire, la première importance dans l'ordre du salut «appartient à l'aide apportée à nos frères par des choses qui ont rapport, non plus aux moyens de salut dont ceux-ci ont à user¹, mais directement à leur salut lui-même et à l'exercice de leur liberté: l'amour (à vrai dire c'est un 'amour fou') que Dieu demande de nous pour lui et pour eux, la prière, et la participation, – en souffrant pour eux, s'il le faut, jusqu'à en mourir, – à l'œuvre rédemptrice que le Christ poursuit dans et par ses amis jusqu'à la fin des temps», p. 180.

¹ L'auteur pose même la question: «Qui oserait dire pourtant qu'il y a plus de sauvés chez les chrétiens que chez les non-chrétiens?... Les chrétiens disposent de plus de moyens de salut que les autres. Mais il y a toujours la liberté humaine qui peut se dérober à la grâce et abuser du meilleur. Et il y a aussi cette terrible parole: *A quiconque il a été beaucoup donné, il lui sera beaucoup demandé*. Et il y a aussi ce que Jésus nous a fait voir: sa sévérité envers les Pharisiens...», p. 179.

2. *Présence invisible DE l'Eglise visible*

1. *L'œcuménisme catholique*

«C'est le deuxième Concile du Vatican qui a donné à l'Eglise ce nom de *sacrement universel du salut* dont la portée est à mes yeux si grande. C'est lui aussi qui a appelé les catholiques à entrer dans l'œcuménisme... Il sera question ici de l'œcuménisme au sens propre (concernant l'ensemble des chrétiens) et aussi d'un œcuménisme au sens élargi (concernant l'ensemble des hommes)», p. 181.

Chaque mot porte dans les pages 181-188 où est décrit l'œcuménisme catholique. «Le mot *œcuménisme* est un mot saint et vénérable, ce n'est pas sa faute si, trahissant la pensée du Concile, bien des incompetents, stimulés par un petit nombre de penseurs d'avant-garde (pardon, je devrais dire charismatiques) appellent aujourd'hui œcuménisme la recherche d'un universalisme de mauvais aloi, dont la condition première est l'indifférence à l'égard de la vérité... Il y a pourtant, béni soit Dieu, un œcuménisme qui est un universalisme authentique, – parce qu'il joint ensemble entière fidélité à la vérité et amour fervent de l'unité, – à rétablir si possible entre tous les chrétiens et à reconnaître entre tous les hommes», p. 182. L'auteur fait à ce propos deux remarques.

La première est que «la *vérité de la révélation* divine n'est pas répartie en portions de chacune desquelles chaque confession chrétienne aurait le dépôt particulier, en sorte que l'unité se ferait par la réunion de ces différentes portions en un seul tout. Le tout est déjà là, dans l'Eglise une, sainte, catholique et apostolique. L'Eglise dont le successeur de Pierre est la tête ici-bas a reçu mission de proposer aux hommes la vérité tout entière de la révélation consommée par le Christ et de la doctrine de la foi, avec la merveilleuse richesse et la divine profondeur de tous les thèmes contrastants qu'elle enveloppe et réconcilie. L'erreur vient de l'exclusivisme. Tout catholique est et doit être conscient de cela. C'est pourquoi il salue avec joie et amour toute vérité de foi professée par une confession dissidente, tout en sachant que lui aussi la professe déjà. Et c'est pourquoi il n'est pas question pour lui de demander à un luthérien ou à un quaker d'abandonner les vérités de foi auxquelles il est attaché. Qu'il s'y attache plus que jamais! A raison de ces vérités on peut dire que c'est dans (et, en une mesure) par sa communauté spirituelle qu'il sera sauvé (compte tenu des suppléances dues à la grâce dans le supra-conscient de l'esprit). Ce que le catholique regrette, c'est que ce luthérien ou ce quaker méconnaisse d'autres vérités de foi», p. 183. Sans écarter l'espoir d'une unité globale de foi et de juridiction «qu'il est permis de regarder comme un grand idéal utopique», ce qui dès à présent est demandé avant tout des catholiques est une œuvre d'amitié fraternelle avec les hommes qui ne pensent pas comme eux sur des matières essentielles. L'amitié «comporte alors un élément de douleur, mais qui rend l'ami plus cher encore. On prie pour lui, mais loin de faire pression sur lui pour le convertir à sa propre foi, on l'aime tel qu'il est... Il est curieux de

constater qu'on use largement aujourd'hui du mot: le *dialogue œcuménique* (où l'on a affaire à des idées abstraites...) mais qu'on n'entend presque jamais parler de l'*amitié œcuménique* (où l'on a affaire à des hommes et à la réalité humaine)», p. 184.

La seconde remarque est que si l'échange n'est nullement concevable dans le domaine de l'enseignement de la foi¹, il est possible en ce qui concerne la façon dont l'enseignement des communautés dissidentes *est reçu et vécu* par leurs membres. Ici un échange fécond est désirable entre les uns et les autres. «Un catholique se plaira ainsi à reconnaître les vraies valeurs présentes chez les dissidents. Il trouvera beaucoup à apprendre de la spiritualité russe, ou de la *pietas anglicana*... Il cherchera à scruter avec une sorte de sympathie les expériences de Calvin et surtout de Luther «étant bien entendu qu'en ces deux cas on n'a pas affaire à un 'échange', et il ne s'agit point de purifier une expérience pour l'intégrer..., mais de tâcher de voir comment, et par quelles vérités à restituer, l'expérience d'un Luther ou d'un Calvin se serait trouvée transformée, *si elle avait été pure*», p. 188.

2. L'Eglise, sacrement universel du salut de tout le genre humain

«L'Eglise est dans le Christ comme le *sacrement*, à savoir le *signe et l'instrument* de l'intime union à Dieu et de l'unité de tout le genre humain», n° 1. Envoyant son Esprit vivificateur à ses disciples, le Christ a «par lui constitué son Corps, qui est l'Eglise, comme le «*sacrement universel du salut*», n° 48. En nous découvrant ce qu'il appelle la «présence invisible de l'Eglise visible» au genre humain tout entier, c'est dans l'intelligence la plus haute des déclarations sus-dites de la *Constitution «Lumen gentium»* que l'auteur entreprend de nous introduire, et ces pages 188–218 représentent un des sommets de son livre. Il faut y accéder par étapes.

1. La perspective ici envisagée n'est plus celle des personnes individuelles dont chacune est visitée secrètement par les prévenances de la grâce. Elle concerne la présence, dans les communautés maintenant séparées de l'Eglise, d'éléments visibles de sanctification, d'*«éléments d'Eglise»*. que ces confessions chrétiennes dissidentes mettent elles-mêmes à la disposition des hommes². En raison de ces éléments, l'indivisible Eglise du Christ est présente d'une certaine manière à ces confessions. Etant elle-même le sacrement du salut du monde, elle leur communique pour autant, et sans qu'elles puissent le savoir, *invisiblement*, quelque chose de sa *vertu*: et ainsi, «l'Eglise une, sainte, catholique et apostolique, l'Eglise de Rome est *virtuellement et invisiblement* présente, à leur insu, aux confessions dissidentes», p. 190. Et l'auteur cite le *Décret sur l'œcuménisme*: «En consé-

¹ «Je ne parle pas des *échanges théologiques*, parce que je n'y crois pas», p. 224.

² Le remplacement, par le deuxième Concile du Vatican, du mot *vestiges d'Eglise* par le mot *éléments d'Eglise* représente «dans le vocabulaire, une mutation très significative et de grande portée et qui, à mon avis, marque un progrès certain», p. 189.

quence, ces Eglises ou communautés séparées, bien que nous les croyions souffrir de déficiences, ne sont nullement dépourvues de signification et de valeur dans le mystère du salut. L'Esprit du Christ, en effet, ne refuse pas de se servir d'elles comme de moyen de salut, dont la force dérive de la plénitude de grâce et de vérité qui a été confiée à l'Eglise catholique, n° 3.

C'est dans l'Eglise orthodoxe, dont il rapproche beaucoup (trop peut-être?) l'Eglise anglicane, que l'auteur constate la présence la plus remarquable de ces «éléments d'Eglise». Ils y sont en telle abondance «que ce n'est pas seulement, comme avec les autres confessions chrétiennes dissidentes, la présence *virtuelle et invisible* de la personne de l'Eglise que nous avons alors à considérer; ces deux Eglises apparaissent, à des degrés divers, comme possédant elles-mêmes *presque toute la nature* (âme et corps) de l'Eglise visible. C'est pourquoi elles sont vraiment, plus vraiment et plus complètement que toute autre confession chrétienne dissidente, des messagères et des témoins du Christ. Reste toutefois le mot 'presque': et il se réfère à l'absence d'un élément qu'on peut certes appeler capital, puisqu'en ces Eglises, qui ne reconnaissent pas la tête de l'Eglise en son état de pèlerinage terrestre: le successeur de Pierre, la nature de l'Eglise d'ici-bas est décapitée», p. 195; cf. p. 46. Faute d'intégrité, elles ne sont pas des «personnes surnaturelles».

2. Une question nouvelle et de grande importance se pose. «Puisque les éléments d'Eglise qui se trouvent dans les communautés chrétiennes non-catholiques désignent *ce qu'il y a de commun* entre ces communautés et l'Eglise dont Pierre est le chef ici-bas, n'est-il pas naturel de se demander s'il ne se trouve pas aussi de tels éléments dans les *familles spirituelles non-chrétiennes*? Toutes les familles spirituelles de la terre, même celles qui sont au plus bas degré de l'échelle, et qui sont les plus mêlées d'erreurs et de déviations, ne contiennent-elles pas quelque semence de bonté? (car le mal pur ne saurait exister). Et n'est-il pas vrai qu'à rien de ce qui est bon dans l'humanité l'Eglise n'est étrangère?... Oui, *il y a quelque chose de commun*; mais peut-on, — et quand peut-on, — y voir un *élément d'Eglise*, c'est là une toute autre affaire.

«Il reste qu'en tout cas le mot 'œcuménisme' se trouve désormais singulièrement élargi, — jusqu'aux limites de la terre: puisque l'Eglise, à titre de sacrement universel du salut, est, comme a dit le Concile, *le signe et l'instrument de l'unité du genre humain*; autrement dit, puisque tous les sauvés du monde entier sont sauvés, par Dieu et son Christ, par l'instrumentalité de l'Eglise. C'est là l'objet final, et profondément mystérieux sur lequel nos faibles yeux ont à porter leur attention. Disons tout de suite que la considération des diverses familles spirituelles... est loin de suffire à nous former quelque idée de ce grand mystère», p. 191.

3. Parmi les familles spirituelles non-chrétiennes, il faut mettre à part deux d'entre elles qui croient au Dieu transcendant révélé à Abraham (c'est

bien là un élément d'Eglise) mais qui écartent la foi en le Christ rédempteur dont l'Eglise est le Corps, en sorte que les éléments d'Eglise présents en elles, ainsi mutilés, ne peuvent être appelés éléments d'Eglise qu'*au sens impropre du mot*. Il s'agit du *Judaïsme*, pp. 196-198; et de l'*Islam*, pp. 167-169,, 199-200. Il serait vain de parler ici d'une «présence invisible de l'Eglise visible».

4. Restent d'autres grandes familles spirituelles non-chrétiennes, dont la présentation nous console de ce qu'a de vraiment trop sommaire la «*Déclaration «Nostra aetate» sur les relations de l'Eglise avec les religions non-chrétiennes*», n° 2.

Le *Brahmanisme ou Hindouisme* est décrit, pp. 161-164 et pp. 200-201, comme «une religion au sens strict du mot, et la religion la plus élevée à laquelle l'homme ait accédé sans le secours de la Révélation héritée d'Abraham et de Moïse, en vertu donc seulement de la soif de l'Absolu, Cause de l'être, qu'il porte naturellement en lui, et de l'effort ainsi suscité dans son esprit pour rejoindre en quelque façon cet Absolu», p. 161. «Avec toutes les croyances, les mythes et les spéculations de l'hindouisme, comme avec sa mystique et son yoga, l'homme reste à la porte de l'ordre surnaturel, au plus haut de ses forces natives quand elles le font se dépasser lui-même pour atteindre à une extase de spiritualité naturelle, ou à l'éblouissement d'une altière connaissance métaphysique nourrie des obscures splendeurs de l'imagination créatrice», p. 201.

«La question qui se pose est donc: lorsqu'une famille spirituelle a en commun avec l'Eglise des choses qui ne relèvent pas de l'ordre surnaturel, mais seulement de celui de la nature créée, pouvons-nous dire encore que ce sont là des éléments d'Eglise? Sans doute l'Eglise est la gardienne des biens et des vérités qui sont au fondement de l'ordre naturel. Mais sa mission est essentiellement surnaturelle. Ce qu'elle a en commun avec la famille spirituelle en question n'est donc *pas* vraiment éléments d'Eglise, ni au sens propre ni au sens impropre du mot.

«Je dirai donc qu'avec le brahmanisme nous avons affaire à des *pré-éléments d'Eglise*; et non pas à des 'moyens de salut' au sens chrétien, mais à des préparations d'ordre naturel, plus ou moins lointaines (et fort mélangées) dont la grâce peut faire usage», p. 201.

Le *Bouddhisme*, pp. 164-167 et pp. 202-203, est avant tout pratique, il s'agit pour lui de se délivrer, plus radicalement encore que n'y parvient le brahmanisme, de l'esclavage et de l'illusion du devenir, qui font foisonner sans fin la souffrance. C'est à l'exister même qu'il s'en prend: il faut rejeter absolument tout être substantiel: ni Dieu, ni âme, l'expérience de délivrance est une expérience du non-exister du soi. Des vérités essentielles qui relèvent des capacités de notre nature sont ainsi méconnues.

«Là encore il reste toutefois des choses, et de grandes choses, qui se trouvent en commun avec l'Eglise: le sentiment profond de l'impermanence et du néant qui rongent tout ce que nous voyons ici-bas; la soif d'une libération définitive, dès cette vie terrestre, grâce à une plongée dans l'expé-

rience spirituelle (celle-ci totalement différente au surplus, de l'expérience du contemplatif chrétien); et cette universelle compassion qui fait la noblesse du bouddhisme *mahayana*, et qui cependant ne vient pas d'amour, mais de la suprême élévation du délivré regardant en toutes choses la misère de l'exister.

«Mais il est clair que rien de tout cela ne saurait constituer un élément d'Eglise. Je dirai donc que ce que nous trouvons là, ce sont des *ombres d'Eglise* (parfois translumineuses), et non pas des 'moyens de salut', mais des *aspirations d'ordre naturel à une délivrance spirituelle* (ambiguë)», p. 202.

Le Marxisme, p. 203, considéré non comme Parti, mais comme «religion» unissant entre eux un certain nombre d'hommes, sur la base d'une dogmatique plus ou moins sévère, et en vue de fins «absolues» – la «religion» en question étant entièrement tournée vers la terre et complètement athée. Elle est constituée par ceux des disciples de Marx qui sont restés les plus fidèles à sa pensée originale: à ses contradictions vécues qui contribuent pour une bonne part à la séduction qu'il exerce, au problème de la relation entre le communisme et l'homme qui a toujours obsédé cet héritier de l'humanisme occidental, à son idée (utopique) que la dictature du prolétariat assurera l'épanouissement de la personne humaine et débouchera dans le «salut» marxien.

Entre cette famille spirituelle athée et l'Eglise, il y a des choses communes: la réclamation pour le monde du travail, de conditions d'existence conformes à cette justice qui est affaire de praxis à mettre en œuvre, mais aussi – aux yeux de l'Eglise sinon de Marx – affaire d'exigence morale à reconnaître; la claire vue des méfaits de l'adoration du profit; la conscience qu'un régime économique et social devenu entièrement déshumanisant doit être foncièrement transformé.

Il est bien évident qu'en raison d'une doctrine essentiellement athée ces choses communes ne sauraient constituer un élément d'Eglise. «Je dirai qu'il y a là des *traces* d'Eglise, auxquelles ne répondent nuls 'moyens de salut', mais *un appel*, sur le plan temporel et purement terrestre, et si mêlé qu'il soit d'erreurs et d'illusions, *à une condition sociale plus digne de l'homme*: traces d'Eglise qui, dans le Parti, tournent à la pire contrefaçon», p. 205.

Les Hippies, pp. 205–209, famille spirituelle particulièrement typique de notre époque. Elle est essentiellement un *refus*: de tout le système établi, du monde des parents, des mensonges de la civilisation. Pareil refus n'est pas chose mauvaise de soi. Les saints, quand ils décident de changer leur vie, posent aussi dès l'abord un acte de refus: mais parce qu'ils ont découvert une vérité infiniment supérieure au monde, et à laquelle ils se donnent. «Rien de semblable chez les hippies. Leur refus est purement et simplement *une fuite*, une fuite collective, alors qu'un refus digne de l'homme est fondé sur les exigences intérieures de la personne individuelle, sur son courage, sur l'effort de son intelligence et de sa volonté pour faire œuvre constructive, – avant tout sauver ce qu'elle sent de noble et de bon en elle, et puis travailler à changer le monde, pour autant qu'on le peut», p. 205. «Ils sont les victimes de ce monde bourgeois qu'ils ont raison de détester. Dans leur

fuite ils emportent toute sa misère avec eux. Fuite dans le grégaire (de ce gréganisme on trouve bien d'autres exemples aujourd'hui: *to get together*, c'est la seule recette de salut pour les âmes vides), fuite dans l'irrationnel, dans la disponibilité aux requêtes et aux mirages de l'instinct, dans l'hédonisme du plein affranchissement des sens. Je vois là comme l'envers du bouddhisme: au lieu de vouloir à tout prix se délivrer du devenir, de ses illusions et de ses tourments, il s'agit de jouir tant qu'on peut de l'éphémère, et de trouver sa joie – une joie collective, naturellement, dans l'instant qui passe, en se bouchant les yeux sur tout le reste», p. 206.

C'est un regard lucide que l'auteur porte sur les hippies, un regard du ciel, et en raison même de cela, un regard d'une merveilleuse compréhension. Il sait que l'on ne peut pas se contenter indéfiniment de la contrefaçon, et qu'il y a des options inévitables. «D'une part, on peut choisir d'aller chez le diable: chercher ce qu'il y a de pire dans le tantrisme... Mais d'autre part on peut, à travers la contrefaçon, laisser passer des jaillissements spontanés qui viennent de l'esprit, – je sais que la poésie n'est pas la grâce, loin de là; mais quand la poésie est vraiment là, quelque chose du ciel a lui tout de même un instant...», p. 208. «Bien sûr, il n'est pas question là d'éléments d'Eglise, ni bien sûr de 'moyens de salut'. Je dirai qu'il s'agit plutôt de *haillons d'Eglise*; et d'une pauvre recherche, à tâtons, d'une *raison de vivre* qui soit fondée en vérité, et de ce que les hippies appellent eux-mêmes, sans savoir ce qu'ils disent, *la vraie libération de l'esprit*», p. 209.

5. «Il suit de tout cela que lorsqu'on tâche de comprendre un peu *l'universalité du sacrement du salut* qu'est l'Eglise, la considération des diverses familles spirituelles, si instructive qu'elle soit par mode de complément, n'apporte qu'une aide très insuffisante. Et tant d'hommes dans le monde moderne sont trop immergés dans les traces du temporel pour avoir, en ce qui les concerne, le moindre souci d'une famille spirituelle quelconque. Il faut donc tourner les yeux sur autre chose. C'est un élément d'Eglise absolument foncier et universel qu'il nous faut découvrir», p. 212.

Où le chercher? *Dans l'homme lui-même tel qu'il vient au monde*. Sans doute, pris *abstraitemment*, en raison de sa simple nature, l'homme ne peut être regardé comme membre de l'Eglise qu'en puissance, et possiblement. Mais il s'agit ici de bien autre chose, d'un être humain pris *concrètement* et existentiellement; cet être, sans qu'il puisse en prendre conscience, est blessé par le péché d'Adam et visité par le Dieu Sauveur qui dépose en lui, comme en germe, un besoin, un désir de salut qui le met en consonance et l'apparente mystérieusement avec la plénitude du salut donnée au monde dans le Christ et son Eglise. Ce désir de *sauver son être* lui est consubstantiel, parce que son être est blessé (il ne le sait pas, mais l'expérimente dès le sortir de l'enfance par la souffrance et le déchirement). C'est ce désir de sauver son être, et d'être aidé par tous les moyens qu'il faut pour cela, si inconnus qu'ils soient, – c'est ce désir ontologique, antérieurement même à son accomplissement, – *qui fait de chaque homme un élément d'Eglise au sens propre du mot*; et c'est en raison de ce désir qu'en chacun deux ce

auxquels la Bonne Nouvelle n'est pas parvenue, et du seul fait qu'ils sont hommes nés après la chute *toute l'Eglise est virtuellement et invisiblement présente*, p. 211.

Notons-le, ce qui est ici désiré, c'est – au su ou à l'insu du désirant, – un être réel dans le monde qui par le désir est rendu *virtuellement* présent dans le désirant, et qui comme tel se trouve virtuellement et invisiblement immanent à sa vie. «A supposer qu'une femme existe quelque part au monde qui soit pour tel homme donné l'unique parfaite compagne possible, pour ainsi dire faite pour lui sur mesure, cette femme qu'il ne connaît pas existe virtuellement en lui par le désir d'humaine complémentarité qui l'habite. Elle est mystérieusement immanente à sa vie. C'est elle qu'il aime à travers toutes les femmes qu'il pourra aimer. Et il se peut qu'un jour il la rencontre... Eh bien l'Eglise du Christ existe, elle est là, visible sur la terre, et souverainement réelle, avec tous les moyens de salut qu'elle apporte... Voilà comment je conçois que l'homme lui-même est *l'Élément d'Eglise le plus foncier et le plus universel*, en quelque région de la terre qu'il se trouve, et quelque secours complémentaire qu'il puisse recevoir d'une famille religieuse, chrétienne-dissidente ou non-chrétienne, en laquelle il soit né et ait été élevé. Tout être humain est ainsi, du fait même qu'il est homme venu au monde après la chute, en état de participer en quelque façon au sacrement universel du salut qu'est l'Eglise; il peut recevoir et est appelé à recevoir les effets du *signe et instrument universel de l'union intime avec Dieu, et de l'unité de tout le genre humain*. Il est déjà mystérieusement enfant de l'Eglise», pp. 212-214.

3. *L'Eglise corédemptrice*

L'*Eglise visible* nous est apparue d'abord comme le *lieu* du salut: tous les sauvés sont visiblement ou invisiblement *en* elle. Puis comme le *sacrement* universel du salut, elle est *elle-même* présente: dans ses membres d'une manière actuelle et visible, dans tous les autres hommes d'une manière virtuelle et invisible. Enfin l'Eglise est *cause et agent* de salut, pour ceux qui lui appartiennent visiblement et pour tous les hommes de la terre, en tant que vouée à la corédemption. Il ne s'agit plus ici des moyens de salut, mais du salut lui-même à obtenir pour les hommes en passant par le cœur de Dieu et en partageant l'amour et les douleurs de Jésus en Croix, p. 216.

D'une part *chaque âme* en état de grâce y est appelée pour son compte personnel, à la mesure de sa sainteté. «Mais d'autre part une chose importe plus encore, c'est la corédemption, dont la *personne de l'Eglise* elle-même¹ en son état pérégrinal poursuit l'œuvre ici-bas, et à laquelle sont assumés tous ses membres, – si imparfaits soient-ils, si souvent qu'ils aient à se relever de leurs chutes, – dès là que leur appartenance à la personne de l'Eglise emporte un peu d'eux-mêmes dans la grande passion corédemptrice qu'elle souffre ici-bas jusqu'à la fin du monde. Et cette œuvre de corédemp-

¹ La sainteté de l'Eglise, plus que du total de ses membres individuels, résulte de l'élan de l'Esprit Saint qui l'entraîne tout entière à la rencontre de la Parousie.

tion opérée ici-bas par la personne de l'Eglise va aussi loin que l'œuvre rédemptrice du Christ, elle embrasse toute la terre et appelle la grâce sur tous les hommes», p. 217.

«Notons en outre que, même s'ils n'appartiennent pas visiblement à l'Eglise, tous ceux qui ont la grâce, parmi les chrétiens-dissidents ou les non-chrétiens, sont eux aussi assumés par la personne de l'Eglise dans son œuvre corédemptrice. Car du seul fait qu'ils sont hommes venus au monde après le péché d'Adam, la personne de l'Eglise est virtuellement et invisiblement *présente* en eux; et du seul fait qu'ils ont la grâce, la personne de l'Eglise, sans qu'ils le sachent eux-mêmes, les tire à elle et à ce qu'elle accomplit. Mais alors elle les *tire* du même coup, sans qu'ils le sachent, de leur famille spirituelle chrétienne-dissidente ou non-chrétienne, laquelle n'est pas intégrée à la personne de l'Eglise; et c'est comme faisant invisiblement et à leur propre insu partie de l'Eglise confiée à Pierre qu'ils ont part à l'œuvre corédemptrice accomplie par la personne de l'Eglise¹. Tandis qu'en même temps, pour autant qu'il y a en eux de sainteté personnelle, ils rendent témoignage aux voies que la famille spirituelle à laquelle ils appartiennent visiblement laisse ouvertes à la grâce de Dieu», pp. 217-218.

L'Eglise visible *lieu, sacrement, cause* de salut: c'est en joignant ensemble ces trois approches qu'on peut le mieux entrevoir «comment l'unité de l'Eglise visible s'étend invisiblement au genre humain tout entier»², p. 218.

¹ Soulignons l'importance de ce texte. Il nous donne l'occasion d'une brève *Note sur la visibilité de l'Eglise*. Dans une première perspective, on dira que la sainteté de l'Eglise confiée à Pierre par le Christ est visible en raison surtout des *moyens de salut* qu'elle possède: même *Credo*, mêmes sacrements, mêmes chefs. D'un non-chrétien, par exemple, qui vit en état de grâce, on dira qu'il appartient à l'Eglise (visible) *invisiblement*, c'est-à-dire en raison de la grâce invisible qui est en lui et en elle; et qu'il appartient *visiblement* à sa propre famille spirituelle.

Dans une seconde perspective, qui n'écarte point la première mais qui cherche à la préciser, on dira que l'Eglise est visible: a) *causalement*, par ses moyens de salut; b) *formellement*, par le rayonnement extérieur de sa charité, don suprême déposé en elle. D'un non-chrétien en qui vit la «foi qui opère par la charité, on devra dire qu'il appartient à l'Eglise *spirituellement*, «*mentaliter*», plutôt qu'invisiblement, sa charité tendant à transparaître par les signes qui émanent d'elle; et qu'il appartient à sa propre famille spirituelle *corporellement*. Quand les *hassidim* redécouvrent en Pologne la valeur corédemptrice de la souffrance, oubliée dans le Judaïsme, n'est-ce pas, sans le chercher, sans le vouloir, une valeur de sainteté, une valeur *spirituelle* essentielle au christianisme, qu'ils rendent présente à leur insu (et donc invisiblement si l'on se place à leur point de vue) mais, si l'on se place au point de vue de l'Eglise, *visiblement* au sein même du judaïsme auquel ils appartiennent *corporellement*? L'opposition *spirituellement* et *corporellement* est fréquente chez saint Augustin. Saint Thomas emploie aussi l'opposition *corde* et *corpore*, III, qu. 68, a. 2, ad 1. Chacune de ces perspectives a son utilité. La première est celle adoptée par l'auteur. Et c'est la raison qui le porte à «nuancer» tout en le faisant sien, le principe de la «parfaite coextensivité entre l'âme et le corps de l'Eglise», pp. 173-174.

² *La personne créée de l'Eglise*. — Que l'Eglise soit une personne créée, qu'elle soit devant le Christ comme l'Epouse devant l'Epoux, c'est une doctrine dès le début révélée. Mais sa personnalité n'avait jamais été précisée avec autant de force que dans ce livre. Le *Paysan de la Garonne* avait déjà son idée sur ce point, mais il n'avait pu que l'indiquer dans une note de la page 261.

Tout ce qu'il y a de sainteté dans les membres de l'Eglise résulte de la motion qui

III. – L'ÉGLISE SERVIE OU TRAHIE PAR SON PERSONNEL

La troisième partie du livre: *Regards sur l'histoire*, celle que tous voudront lire et sur laquelle beaucoup se jetteront d'abord, est passionnante.

La distinction a été faite entre la *personne* réelle, existentielle de l'Eglise, une, sainte, catholique, apostolique, sans tache ni ride, et son *personnel*, à savoir les dépositaires de ses pouvoirs hiérarchiques, ses ministres, les «gens d'Eglise», ceux sur lesquels trop souvent l'Eglise est jugée, mais qui sont loin de lui être toujours identifiables, qui ne sont que ses serviteurs, des serviteurs qui la servent ou la desservent. Ils la servent toujours quand ils agissent comme *instruments* par le moyen desquels c'est elle-même qui agit; ils peuvent la trahir quand ils agissent comme *causes propres*, sujettes à l'erreur, à l'infirmité, au péché.

Ici, encore un mot. L'initiative suprême part toujours de Dieu. Mais la motion divine peut se faire de deux manières: en condescendant à ses créatures libres et selon leur «style à elles», ou en élevant à lui ses créatures et selon son «style à lui». Dans le premier cas, la personne de l'Eglise ne peut transmettre à ses serviteurs qu'une motion qui incline à ce qui est juste et bon, et qu'ils ont grâces d'état pour suivre, mais qu'ils peuvent aussi dévier, et l'erreur est possible; mais l'erreur ne remonte pas à la personne de l'Eglise¹: voilà le domaine où ils agissent comme «causes propres». Dans le second cas, la personne de l'Eglise peut transmettre à ses serviteurs une motion élevant. qui sans les violenter d'aucune manière,

leur vient de la personne de l'Eglise intégralement prise, ici-bas pérégrinant dans la foi, au ciel bienheureuse dans la vision. Mais la personne de l'Eglise est elle-même agie. Tout ce qu'elle reçoit de sainteté lui vient par l'instrumentalité de la nature humaine du Christ, de la Dêité, une en trois personnes, disons, par appropriation, de l'Esprit Saint.

C'est l'Esprit Saint, écrit saint Thomas, qui un et le même remplit et unit l'Eglise par son influx, *ratione influxus*. Il la régit par une providence surnaturelle et toute spéciale pour qu'elle soit sans tache ni ride. Il meut, à travers elle, chacune des personnes qui la composent comme parties d'un tout qu'elles constituent. Il est la Cause première, souverainement libre, de tout ce qui se fait en elle et par elle de sainteté, et donc le suprême Sujet d'attribution de ses démarches. A ce titre et sous ce rapport, – et s'il est vrai que la personne est en chacun de nous le sujet d'attribution de nos libres démarches, – on pourra penser à l'Esprit Saint comme étant non seulement, selon les anciens, le «cœur» ou l'«âme», mais la «personnalité» suprême de l'Eglise. Personnalité non certes créée, intrinsèque de l'Eglise, mais personnalité qu'il faudra dire créée extrinsèque. Et l'on voit aussitôt quelle transposition devra subir alors la notion de personnalité; mais on notera du même coup que toute la grande tradition théologique depuis saint Augustin n'a pas craint d'opérer une transposition analogue en parlant de l'Esprit Saint, Ame de l'Eglise.

C'est l'Esprit Saint qui régissait l'Eglise avant la venue du Christ, quand sa personnalité créée n'était pas encore formée. C'est à l'Esprit Saint, au Paraclet, que le Christ la confie. C'est Lui qui s'en empare au jour de Pentecôte.

¹ «Malum quod ex defectu agentis causatur, non reducitur in Deum sicut in causam», saint Thomas, I, qu. 49, a. 2 et ad 2. La claudication ne remonte pas jusqu'à la vertu motrice du marcheur, mais s'arrête toute entière à la malformation de son tibia.

les conduit infailliblement à l'effet voulu par elle et voulu par Dieu: voilà le domaine où ils agissent comme «causes instrumentales»¹:

Il s'agit donc d'appliquer cette distinction à la lecture de certains événements historiques retentissants, dont on s'empare pour accabler l'Eglise elle-même, l'accuser «d'avoir les mains pleines de sang», et devant lesquels, lorsqu'on les leur reproche, les catholiques humiliés semblent n'avoir d'autre réponse que leur silence et leur douleur, pareils à l'homme condamné à écouter un réquisitoire contre sa mère défunte qu'il a tendrement aimée et à laquelle il doit tout ce qu'il est. La lumière sur le personnel de l'Eglise est faite ici avec une impitoyable, une absolue rigueur. C'est une sorte d'éclair du Jugement dernier tombant sur des serviteurs de l'Eglise de tout rang, et révélant cruellement à tous les yeux la gravité, parfois et même souvent inaperçue par eux, de leurs défaillances.

Ces grands chapitres invitent à la réflexion. Le premier concerne *La croisade*, «idée qui de soi était pure mais qui de fait a été tout de suite envahie et affreusement souillée par l'idée impure de la guerre sainte». «*Dieu le veut!*» Mais la volonté de Dieu est inscrutable. Et «en bonne théologie il faut faire une distinction entre la *pure volonté* de Dieu et sa *volonté-permission* qui 'contresigne' ou marque 'bon pour l'événement' cela où la libre volonté de l'homme, et celle du diable ont aussi leur part. Pour ses desseins divins, alors la volonté de Dieu dit *oui* à ce qui va *arriver* dans l'histoire. C'est pourquoi Leon Bloy disait: *Tout ce qui arrive est adorable*. Mais ce qui arrive sur terre est souvent très affreux», p. 264. Les croisés «n'étaient absolument pas les *instruments* de l'Eglise, ils étaient les missionnés des Papes du moyen âge. Et ces Papes eux-mêmes n'étaient nullement la voix de l'Eglise (rien qui fût dit *ex cathedra*), ils agissaient comme *causes propres* investies de la plus haute autorité dans l'Eglise de la terre: c'est encore le personnel de l'Eglise que nous avons là sous les yeux. La personne de l'Eglise, il lui restait de pleurer, et de faire pénitence pour tant de missionnés pécheurs», p. 260. Impossible de résumer l'émouvant, le déchirant chapitre sur *Le sort fait aux Juifs dans la chrétienté*. Le parallèle entre le mystère d'Israël et le mystère de l'Eglise y est creusé à nouveau:

¹ Voilà donc les mêmes serviteurs de l'Eglise, les mêmes membres de son personnel tour à tour faillibles ou infaillibles. Jésus était infaillible en toutes choses. N'aurait-il pu préserver ses ministres de toute erreur et de toute injustice? Pourquoi a-t-il permis que ceux qui ont à parler en son nom puissent faillir? C'est son secret, nous avons à le constater plus encore qu'à l'expliquer. Ce qu'il y a à répondre aux questions de cette nature, c'est que Dieu ne permettrait pas que le mal vienne à la traverse de son œuvre rédemptrice, s'il n'était assez puissant pour en tirer quelques grands biens. Quels sont-ils? Ils nous restent cachés et n'apparaissent qu'imparfaitement. On dira par exemple que Dieu, en faisant dans le gouvernement de son Eglise une si grande part à la responsabilité de ses serviteurs, honore en eux jusqu'à l'extrême la condition humaine; qu'en les laissant se tromper lorsqu'ils entrent en contact avec les réalités concrètes et mouvantes, il les invite à s'instruire de l'expérience, à marcher au pas de l'histoire pour enseigner les choses qui transcendent l'histoire; il les force à «exister-avec-le-peuple», «à user d'indulgence envers ceux qui pèchent, puisqu'ils sont eux-mêmes entourés de faiblesse» (Hébr., 5, 2), à méditer sur leur misère, à douter d'eux-mêmes, à supplier humblement pour obtenir les lumières du ciel, etc.

«Ce peuple porte à sa manière la croix de Jésus, en endurant dans son âme indomptée toute la peine du monde et pliant les épaules sous tous les fardeaux *pour survivre*, comme l'Eglise la porte à sa manière, dans la lumière et les larmes de la communion des saints, *pour racheter le monde* avec Jésus et par son sang... La *croix de survivance* portée par le peuple juif et la *croix de rédemption* portée par l'Eglise sont bien loin encore d'être prêtes à se joindre», pp. 287 et 289. Viennent les chapitres sur l'*Inquisition*, sur la *condamnation de Galilée*, et le bouleversant rappel du *Bûcher de Rouen*: «Jeanne a été envoyée comme un merveilleux *adieu* du Seigneur à la chrétienté médiévale sur le point de finir... Cette chrétienté médiévale, Dieu l'a aimée, et s'est réjoui de tout ce qu'il y a eu de bon et de saint en elle. Dans l'instant qu'elle allait périr, il lui a fait en la personne de Jeanne un cadeau tout à fait extraordinaire, – non à titre de récompense (à qui se serait-elle adressée?) mais à titre de *signe*, de signe d'amour et de gratitude. C'est comme si le ciel avait fait don à la terre d'une incomparable icône d'azur et d'or, dans un écran parsemé de fleurs du paradis humectées du Précieux Sang et des larmes de la Vierge. Mais cette icône bénie était celle d'une suppliciée, – suppliciée par des prêtres du Christ: et le cadeau du ciel portait aussi à la terre un signe de la sévérité divine envers les fourvoiements et les violences qui ont tellement taché de sang la chrétienté médiévale, – notamment envers cette Inquisition dont l'atroce caricature donnée en spectacle par le procès de Rouen était signée de la colère de Dieu. La fin de la chrétienté médiévale a entraîné la fin de l'Inquisition médiévale; et l'Inquisition médiévale a été une des fautes historiques irréparables par lesquelles la chrétienté médiévale devait périr. L'adieu du Roi du ciel à la chrétienté médiévale a été à la fois un adieu de sublime gratitude et un adieu d'inévitable châtiment», p. 384.

Comment la personne de l'Eglise est dans le temps

1. Maintenant l'auteur peut préciser ce qu'il avait écrit déjà de la visibilité de l'Eglise (voir plus haut, p. 9).

«La personne de l'Eglise est là, devant nos yeux, *manifestement* à l'œuvre, par le magistère quand il enseigne infailliblement. Elle est là, devant nos yeux, manifestement à l'œuvre, et de quelle sublime façon, par le sacrifice de la Messe, elle est là par les sacrements, par chaque baptême, chaque absolution reçue. Chaque communion au Corps et au Sang du Christ.

«Et elle est là aussi, devant nos yeux, sous un mode *indéterminément et imparfaitement manifeste*, par la grâce et la charité que Dieu donne invisiblement quand l'homme ne s'y dérobe pas, et qui sont une participation à l'âme et à la vie de l'Eglise, et qui se traduisent de façon plus ou moins clairement discernable par les actes qu'elles font poser. La personne de l'Eglise est là devant nos yeux, sous un mode indéterminément et imparfaitement manifeste, chaque fois qu'une bonne œuvre accomplie, un acte de justice ou de miséricorde, une parole qui éclaire et reconforte, émane

d'un cœur où Dieu habite. La personne de l'Eglise est là devant nos yeux sous un mode imparfaitement manifeste chaque fois que dans la vie courante, et pour autant que nous en pouvons juger, un membre du personnel de l'Eglise, – agit-il, sous une impulsion spéciale du Saint-Esprit, comme instrument de l'Eglise, ou même agit-il seulement comme cause propre, – s'acquitte bien de son ministère et use bien de son autorité.

«Enfin, même quand un des membres de son personnel use mal de son autorité juridique ou de son autorité morale, la personne de l'Eglise est encore là *d'une certaine manière indirecte*, qui ne la rend nullement responsable de ce qu'il fait en trahissant son esprit (voire, comme dans certaines élucubrations d'aujourd'hui, sa foi elle-même), elle est là en ce sens que c'est elle qui, par un sacrement, l'a investi de l'autorité qu'il détient. De là vient qu'il y a pour nous devoir de conscience à obéir (sauf si c'est un acte défendu par Dieu qui se trouve alors prescrit) aux prescriptions qui nous sont données par le personnel de l'Eglise exerçant régulièrement son autorité juridique, même quand, agissant à titre de cause propre, il lui arrive de se tromper en telle ou telle occasion», pp. 411-412.

2. Un peu avant l'auteur notait que bien qu'elle soit d'un ordre qui transcende celui de la culture de et la civilisation, la vie de l'Eglise sur la terre «est en contact étroit et en constant échange avec les diverses cultures ou civilisations qui se partagent le monde; et en passant à travers les divers âges de culture elle donne beaucoup à chacun et reçoit de lui beaucoup.

«Au moyen âge la culture de l'époque a fait à l'Eglise et à son personnel un précieux cadeau avec l'étude critique des philosophies grecques et des philosophies arabes à assimiler et transformer par la théologie. Et elle a fait à l'Eglise et à son personnel un très mauvais cadeau avec l'idée, courante alors, que les moyens de force, et les sanctions temporelles, et la contrainte physique doivent être mises au service de la religion.

«Dans les temps modernes, la culture de l'époque a fait à l'Eglise et à son personnel un très beau cadeau avec son sens du respect dû aux recherches de la science; et elle a fait à l'Eglise et à son personnel un très mauvais cadeau avec ses philosophies aberrantes, et en outre, ces dernières années, avec cette infernale entreprise de déshumanisation qui prétend substituer les ordinateurs et les machines électroniques à l'intelligence *dans le domaine même de la pensée et de la liberté*: pour composer une symphonie par exemple ou un plan architectural, ou pour composer des ouvrages de sociologie religieuses, – pourquoi pas des manuels de théologie pluraliste? – voire pour donner sur une carte, à une fille ou à un garçon, les caractéristiques de l'époux ou de l'épouse à choisir, voire aussi, dans certains couvents, pour faire porter jugement sur la valeur d'une vocation...», p. 410.

On ne s'arrache pas à ce livre. Il est plein d'étoiles. Elles jettent des lumières dans toutes sortes de directions. Pensons, par exemple, à ce qui est dit: de la nécessité pour entrer dans le Royaume de passer au-delà de l'observation de la *Loi* par la violence de l'*Amour*, p. 121; – de la manière,

qui n'est pas celle des historiens et des théologiens médiévaux, mais qui est purement évangélique et toujours valable, de distinguer *les deux glaives* que possède l'Eglise, p. 308; – de la nécessité de distinguer un *pluralisme théologique* «de fait» que le magistère enseignant *la foi* n'a pas à proscrire, d'un pluralisme «de droit» où est niée la valeur intrinsèque de la connaissance même théologique, p. 150; – du mode de penser «mythique» et du mode de penser «symbolique», p. 51; – des deux états tout différents sous lesquels peut se trouver une idée selon qu'elle est d'ordre seulement intellectuel (idée-lumière quand elle est juste, idée-papier quand elle est fausse), ou qu'elle affecte vitalement le sujet humain (idée-soleil au service de la vérité, idée-vampire au service du mensonge), p. 296; – de l'œuvre de redressement de la civilisation à opérer par les laïcs non par les clercs, p. 152; – de la distinction entre l'ordre temporel, où l'autorité «monte de la base» («encore faut-il comprendre qu'en donnant à un ami une pipe ou une bouteille de whisky je lui donne quelque chose dont je ne suis pas l'auteur»), et l'ordre spirituel, où l'autorité «descend d'en haut», étant conférée par la cause première elle-même aux successeurs des apôtres, p. 110; – de la distinction entre les deux manières de se soumettre à l'autorité, soit en «esclave», soit en «homme libre», p. 109; et les trois manières d'adhérer à une encyclique, p. 249; – des précisions concernant le personnel de l'Eglise agissant comme «cause propre»: son autorité, p. 339, la nature prudentielle de ses décisions, p. 358, la sorte d'assentiment qui lui est dû, pp. 354, 392, l'obéissance à laquelle même en matière faillible, il a droit, pp. 312, 347, etc.; sur l'aberration de vouloir séculariser le christianisme, p. 342; – peut-on écrire des livres intitulés «Histoire de l'Eglise»? p. 408, etc.¹

Et pour finir, à propos du «*grand renouvellement*» n'oublions pas «que les laïcs aussi sont à plaindre dans les présentes circonstances. Il en est beaucoup plus qu'on ne croit qui, profondément déconcertés dans ce qui leur est le plus cher par le comportement et le déluge verbal des clercs 'à la page', – et d'autre part acceptant de bon cœur la réforme liturgique comme les autres réformes, et l'usage de la langue vulgaire, mais dégoûtés par les indignes traductions qu'on les oblige à entendre à la messe, – tiennent en pareille aversion le zèle amer d'un intégrisme aux yeux duquel 'tout a été dit' et l'outrageante fatuité d'un néo-modernisme aux yeux duquel 'tout est à refaire' et qui ne veut plus du surnaturel et du sacré. Ils se demandent avec angoisse où les mène 'l'Eglise' (non pas *l'Eglise*, en vérité, mais un personnel de l'Eglise un peu drogué pour le moment). Ces laïcs-là ne trouvent guère de réconfort dans l'optimisme officiellement professé par pas mal de leurs pasteurs, ni dans les diverses 'organisations' où on voudrait les enrôler... Le Seigneur Jésus pendant sa vie terrestre conduisait un petit troupeau auquel il a dit de n'avoir pas crainte: *nolite timere, pusillus grex*. Ce sont les petits troupeaux vivant dans la prière et dans l'amour de la croix qui ont

¹ A propos «d'une interview sur les difficultés actuelles de l'épiscopat» que le Cardinal Suenens a accordée à M. Henri Fesquet, signalons la juste mise au point de la page 157.

aujourd'hui à prendre la relève. Il en est d'admirables derrière le rideau de fer, qui sont abandonnés de tous et sont à chaque instant exposés à la persécution, ils font songer à l'Eglise des catacombes, ils attestent sur la terre les grâces du Saint-Esprit, p. 333.

En signe de gratitude

Ils avaient touché le fond de l'angoisse métaphysique ces deux étudiants de Sorbonne, au temps où Raïssa concluait : « Si nous devons aussi renoncer à trouver un sens quelconque au mot *vérité*, à la distinction du bien et du mal, du juste et de l'injuste, il n'est plus possible de vivre humainement. Je ne voulais pas d'une telle comédie. J'accepterais une vie douloureuse, mais non une vie absurde. Jacques avait pensé longtemps qu'il valait encore la peine de lutter pour les pauvres, contre l'esclavage du 'prolétariat'. Mais maintenant il se trouvait aussi désespéré que moi ». Devant le cauchemar d'un monde sinistre et inutile restait une solution : « Le suicide, avant que les années n'aient accumulé leur poussière avant que nos jeunes forces ne soient usées. Nous voulions mourir par un libre refus s'il était impossible de vivre selon la vérité ».

Il faut comprendre de quel abîme montait leur appel pour comprendre avec quel élan ils iront à l'Eglise, quand elle leur sera dévoilée, et l'absolu du *oui* qu'ils lui diront au jour de leur baptême à Saint-Jean l'Evangéliste de Montmartre, le 11 juin 1906. « Ah ! sainte Lumière, écrira plus tard Jacques, ceux qui viennent à toi du fond de l'abîme t'aiment peut-être d'un élan plus impétueux que les autres, lorsque tu leur es montrée ; mais au prix d'une intensité de misère dont n'ont pas même idée ceux qui ont eu la grâce de naître et de grandir dans la foi ». A qui a une fois entrevu, et qui désormais ne pourra plus ni l'éluder ni cesser de le scruter, le mystère de la coexistence, d'une part de l'infinité des maux physiques et spirituels qui perturbent et ravagent la création, et d'autre part de la Bonté, – infiniment plus infinie, – du Dieu créateur et tout puissant, aucune autre réponse ne pourra être donnée que cette Eglise, qui seule, à la Messe et dans son Eucharistie, peut faire descendre chaque jour, au sein même de notre tragédie, la lumière et la tendresse de l'Amour divin crucifié. Mais cette Eglise ne se donnera que dans la mesure où elle sera désirée. Il faudra quitter beaucoup de choses : sa maison, son champ... pour qu'elle livre peu à peu le secret de son cœur, et se préparer aux persécutions. Qui nous expliquera un peu ces choses ? Celui, je pense, qui nous invite à « imaginer ce qui se passe dans l'âme d'un saint au moment crucial où il prend sa première décision irrévocable. Représentons-nous saint François d'Assise quand il rejette ses vêtements et paraît nu devant son évêque, ou saint Benoît Labre quand il décide de devenir un mendiant pouilleux vagabondant sur les routes. A la racine d'un tel acte, il y a eu quelque chose de si profond dans l'âme qu'on ne sait comment l'exprimer – disons que c'est un simple refus – non un mouvement de révolte, qui est temporaire, ni de désespoir, qui est quelque chose de passif – mais

plutôt un simple refus, un refus total, stable, suprêmement actif, d'accepter les choses comme elles sont [...] Cet acte a affaire avec un fait, un fait existentiel : les choses comme elles sont ne sont pas tolérables, elles ne sont décidément pas, positivement pas tolérables. Dans la réalité de l'existence le monde est infecté de mensonge et d'injustice et de méchanceté et de détresse et de misère, la création a été gâchée par le péché à un tel point que dans le fond du fond de son âme le saint refuse de l'accepter comme elle est. Le mal, – j'entends la puissance du péché, et l'universelle souffrance qu'elle entraîne, la pourriture de néant qui ronge partout les choses, – le mal est tel, que la seule chose qu'on ait sous la main pour y remédier, et qui enivre le saint de liberté, d'exultation et d'amour, est de tout donner, tout abandonner, et la douceur du monde, et ce qui est bon, et ce qui est meilleur, et ce qui est délectable et permis, pour être libre d'être avec Dieu ; c'est d'être totalement dépouillé et donné afin de se saisir du pouvoir de la croix, c'est de mourir pour ceux qu'il aime. C'est là un éclair d'intuition et de vouloir au-dessus de tout l'ordre de la moralité humaine. Une fois qu'une âme d'homme a été touchée au passage par cette aile brûlante, elle devient partout étrangère. Elle peut tomber amoureuse des choses, jamais elle ne se reposera en elles. Pour racheter la création le saint fait la guerre à toute la fabrique de la création, avec les armes nues de la vérité et de l'amour...

Les deux baptisés de Montmartre, l'Eglise les accueille comme des enfants privilégiés à qui elle pourra beaucoup demander. Elle commence par les porter dans sa tendresse ; puis elle les prépare pour de grandes tâches. Vient la mystérieuse épreuve racontée dans le *Carnet de Notes* : « Est-ce en 1911, est-ce en 1912, j'ai été tout à coup assailli de violentes tentations contre la foi. Jusqu'alors les grâces du baptême avaient été telles que ce que je croyais il me semblait le *voir*, c'était l'évidence même. Maintenant il me fallait apprendre ce qu'est la nuit de la foi. Fini d'être porté dans les bras, j'étais brutalement mis par terre. Je me souviens de longues heures de torture intérieure, rue de l'Orangerie, seul dans la chambre du quatrième dont j'avais fait une espèce de réduit pour le travail. Je me gardais d'en parler. Je suis sorti de cette épreuve, par la grâce de Dieu, très fortifié ; mais j'avais perdu mon enfance. Je me consolais en pensant qu'il avait sans doute fallu ça, si je devais être de quelque service aux autres. » C'est le temps où se précise leur mission : « Le travail candidement entrepris par nous consistait en réalité, – comme tout travail qui tâche d'ouvrir aux énergies du ferment chrétien le monde de la culture profane, art, poésie, philosophie, – à attaquer le diable sur son propre terrain. Il s'agissait de déloger de leurs positions ceux que saint Paul appelle les *Principautés*, les *Puissances*, les *Régisseurs de ce monde de ténèbres*, les *Esprits de Malice*, et contre lesquels il nous dit que le chrétien a à lutter plus que contre la chair et le sang [...]. Je vois mieux pourquoi la mêlée était si brutale et si rapide, – les baptêmes pleuvaient, les coups aussi. Ces sortes de combat ne sauraient être que des coups de main menés à un train d'enfer. Et le terrain gagné n'y est pas gagné pour longtemps : parce que là où le Prince de ce monde a son règne, le chrétien ne peut pas s'établir à demeure comme

en terrain décidément conquis. Ce qu'en pareil domaine il lui convient plutôt d'espérer voir apparaître au cours de l'histoire, ce sont des sortes de flambées culturelles à certains moments particulièrement propices, — l'important étant beaucoup moins le résultat qu'on peut attendre de la flambée, que le travail de la flamme elle-même tant que la flambée dure.» Des coups pour ici-bas, des baptêmes pour le ciel, et pour l'intelligence chrétienne d'aujourd'hui et de demain, ces trois chefs-d'œuvre: *Les degrés du savoir*, *La philosophie morale*, *L'intuition créatrice dans l'art et la poésie*.

Ce n'est pas tout. Il a fallu descendre dans les dures, les féroces batailles du siècle pour y défendre la cause de la sainteté de l'Eglise: en France, pour opposer au «Politique d'abord» la haute, évangélique, impérissable maxime de «La primauté du spirituel». En Espagne, pour dénoncer l'imposture de ceux, clercs ou laïcs, qui voulaient faire remonter jusqu'à la personne de l'Eglise le sang et les horreurs de la guerre civile. Au Théâtre des Ambassadeurs, à Paris, à la veille de la deuxième guerre mondiale, pour faire face au déchaînement et aux fureurs de l'antisémisme. Et enfin pour porter au loin, contre vents et marées, ce même témoignage de la transcendance de l'Eglise jusqu'en Argentine et au Canada.

«Il y a si peu d'amour dans le monde, les cœurs sont si froids, si gelés, même chez ceux qui ont raison, les seuls qui pourraient aider les autres. Il faut avoir l'esprit dur et le cœur doux.» L'esprit dur, car c'est la Vérité dont il faut témoigner, une vérité exigeante qui veut nous changer en elle et n'accepte pas que nous la changions en nous. Et ici, saluons la force d'âme de celui qui a porté témoignage. Il l'a porté avec une force imbrisable à travers chacune des tempêtes de notre temps. Il l'a porté seul. Seul, parce qu'isolé souvent par les circonstances; seul surtout parce qu'il savait *voir* avant les autres et qu'il lui fallait *décider* avant les autres. Sa lumière, il ne pouvait l'attendre que de son expérience intime, de l'intuition jaillie des profondeurs de la fidélité de son baptême. N'écoutons pas l'auteur écrivant que ses amis ont pu l'instruire. Ces amis, s'ils sont théologiens, passeront leur temps à intégrer dans la théologie le surprenant effort de découverte et d'approfondissement amorcé par lui dans toutes les directions. Et puis, est-il permis de le rappeler? c'est lui qui nous guidait pendant les années terribles, quand les fumées épaisses des propagandes obscurcissaient notre ciel: un mot de lui, capté sur les ondes par-dessus l'Atlantique et la France envahie, suffisait à nous réorienter. Cependant les attaques de ses adversaires redoublaient. Elles venaient de partout: d'Argentine, du Brésil, du Canada, d'Espagne, de France bien sûr, et d'Italie. Des gens appartenant, ou n'appartenant pas au «personnel de l'Eglise» s'affairaient pour faire condamner un livre qui devait ouvrir les voies au deuxième Concile du Vatican: *Humanisme intégral*. Tous les esprits pourtant n'étaient pas aveuglés, et l'on put entendre alors à Rome un témoignage de poids, celui de l'archevêque de Milan, le futur Pape Paul VI.

C'est une grâce qu'ait paru après le Concile ce témoignage d'un philosophe chrétien «dont depuis soixante ans le mystère de l'Eglise occupe la pensée». On n'aime pas l'Eglise ainsi sans avoir compris son cœur. S'il est vrai qu'elle

est, dans le Christ, le sacrement universel du salut du monde, c'est bien en étant cette Eglise sainte, sans tache ni ride dont parle l'Apôtre. Et c'est en étant dévorée du désir du salut de tous, en sorte que là où les moyens de salut qui lui ont été confiés n'ont pu être présentés ou ont été refusés, elle se rend néanmoins invisiblement présente par sa prière et l'intercession de sa souffrance corédemptrice. Et c'est, en faisant appel, pour fonder ultimement son espérance, à ce «mystérieux désir de *sauver son être* qui habite en chaque homme, autrement dit *à ce désir qu'il a d'elle sans la connaître*».

Octave de l'Épiphanie 1971.

CHARLES JOURNET

Raison et foi selon Vatican I ¹

Convoqué dans le but exprès de dénoncer les erreurs «modernes» qui s'attaquaient aux fondements mêmes de la foi, en prétendant faire de la raison la norme définitive de la vérité, – excluant de ce fait toute connaissance venue d'en-haut, par révélation, que la raison ne pourrait contrôler et justifier –, le concile du Vatican se devait de préciser la doctrine traditionnelle de la foi et de la révélation en opposition au rationalisme du XIX^e siècle qui s'était largement introduit dans les écoles mêmes de théologie. Ce fut l'objet de la constitution *Dei Filius*, qui fut élaborée durant les premières séances, adoptée à l'unanimité des 667 membres présents, dans la séance solennelle du 24 avril, et aussitôt promulguée par le pape Pie IX.

I. – LE CONTEXTE GÉNÉRAL DE LA CONSTITUTION

A la fois dépendant du rationalisme de l'*Aufklärung* et opposé à sa prétention d'abolir la foi et la religion chrétienne, qui est fondée sur la révélation, le rationalisme qu'on pourrait appeler «théologique», s'efforçait de «rationaliser» la foi, de soumettre la révélation et la connaissance qu'elle apporte aux mesures de la raison. Trois grands noms sont à rappeler, non seulement à cause de l'importance réelle qu'ils eurent dans l'élaboration et la diffusion de ces idées, mais aussi parce que, en fait, ils sont expressément visés dans les textes et notes préparatoires à la constitution. C'est d'abord *Georges Hermès*, professeur de théologie dogmatique à Münster et à Bonn, mort en 1831, qui, après avoir exercé une influence considérable, et suscité aussi beaucoup de controverses dans les milieux théologiques, surtout en Allemagne, fut condamné, après sa mort, par Grégoire XVI. Ce qu'il appelle «foi», c'est toute adhésion certaine, excluant le doute, que cette certitude vienne de la raison théorique (laquelle selon lui peut démontrer avec certitude l'existence de Dieu) ou de la raison pratique, par laquelle

¹ Cet article est le texte de la conférence donnée à l'Université de Fribourg par le P. J. HERVÉ NICOLAS, O. P., professeur de Théologie dogmatique, à la séance commémorative du premier concile de Vatican, organisée par la Faculté de théologie de cette université. Le style oral en a été conservé.

nous pouvons connaître avec une certitude morale les vérités religieuses et morales, y compris les vérités révélées. Celles-ci s'imposent à notre raison de façon contraignante, à cause de l'autorité de Dieu, quand on peut, et seulement si l'on peut, prouver qu'elles viennent de Dieu. De sorte que le véritable motif de la foi est la nécessité rationnelle de croire, et il allait jusqu'à conseiller aux futurs professeurs de religion de s'abandonner eux-mêmes au doute, afin de ne pas se contenter de réponses superficielles et de ne retenir d'autres arguments que ceux qui les ont eux-mêmes convaincus. Il refusait de ce fait à la foi elle-même d'être libre et d'être une grâce: une connaissance qui serait le fruit d'une grâce était pour lui quelque chose d'inconcevable.

L'influence d'Hermès et de l'hermésianisme était déjà très diminuée au moment où se préparait le concile. Au contraire, les positions de *Anton Günther*, condamnées en 1853, étaient encore très actuelles, et c'est en partie en opposition à elles que la constitution *Dei Filius* a été élaborée. Günther, philosophe laïc, avait tenté d'opposer aux grandioses constructions de Fichte et de Hegel un système chrétien, capable de s'imposer à l'estime des philosophes même incroyants. C'était un système résolument dualiste, fondé sur l'opposition irréductible des couples matière-esprit, monde-Dieu, grâce auquel il croyait pouvoir démontrer scientifiquement la nécessité de toutes les vérités contenues dans la révélation chrétienne. Il prétendait que la raison était capable, grâce à cette philosophie, de comprendre le pourquoi des mystères les plus élevés, sans en excepter ceux de la Sainte Trinité et de l'Incarnation. Selon lui, les œuvres de Dieu formant un ensemble intelligible, la création, première révélation, et le christianisme, seconde révélation, doivent être également compréhensibles pour la raison. Il cherchait bien à sauvegarder la nécessité de la foi. Il lui assignait pour rôle d'atteindre le christianisme comme un fait, alors que par la raison nous le déduisons nécessairement. En réalité, la révélation n'est pour lui qu'une suppléance provisoire des découvertes ultérieures de la raison; on commence par croire, mais les vérités «surnaturelles», une fois saisies par la foi, peuvent être démontrées de la même façon que les vérités d'ordre naturel. En raison de cette conception il n'accepte pas la distinction classique entre vérités naturelles et vérités surnaturelles, du moins si l'on y voit deux objets distincts, l'un accessible à la raison, l'autre la dépassant. On pourrait dire que pour lui l'objet de la connaissance surnaturelle est la partie des vérités révélées que la raison n'a pas encore pu pénétrer complètement; mais il prétend qu'avec le temps et le progrès de la philosophie l'intelligence humaine parviendra à comprendre parfaitement le pourquoi des dogmes. En conséquence, il conçoit le dogme comme le résultat de l'élaboration progressive de l'enseignement des apôtres par l'esprit humain, s'aidant des sciences et de la philosophie. D'où le caractère relatif des formules dogmatiques, qui dépendent des conceptions du moment. Le rôle du Magistère ecclésiastique est de sanctionner, d'adopter et d'imposer les énoncés de la foi les plus appropriés à l'intelligence commune d'une époque.

Philosophe également, *Jacques Frohschammer* fut aussi un tenant illustre de ce rationalisme que j'ai appelé plus haut «théologique». Il a défendu âprement, malgré toutes les condamnations, l'extension de la compétence de la philosophie à tous les dogmes sans exception, et son absolue autonomie à l'égard de la foi et de l'autorité religieuse. Négation par conséquent d'un objet propre de la connaissance de foi.

Du côté opposé, il faut signaler, parce que le concile aussi s'en préoccupa, les tendances à déprécier le pouvoir de la raison à l'égard des vérités religieuses: soit des vérités fondamentales que sont l'existence de Dieu, la Providence, la spiritualité de l'âme, dont la certitude ne saurait provenir que de la «raison générale», patrimoine commun de l'humanité, transmis à chacun par tradition; soit des motifs de crédibilité, qui ne sauraient convaincre que ceux à qui est donné le sentiment intime de la vérité de la révélation: «Les arguments et les dissertations, écrivait Bautain, la pensée et la parole humaine ne prouveront jamais d'une manière absolue la vérité intrinsèque de la parole divine à un homme qui ne serait pas disposé à croire; et il n'y a que la vérité elle-même qui puisse opérer cette prédisposition»; pour lui les signes externes (miracles, prophéties, témoignages des croyants...) n'ont de valeur que pour ceux qui sont déjà croyants.

Ainsi, d'un côté on faisait de la raison humaine, armée de la science et de la philosophie, le juge suprême et la mesure de la vérité de la foi, — ce qui réduirait la révélation à n'être qu'un des facteurs du développement de la raison, et non la source d'une connaissance transcendante; d'un autre côté, on excluait la raison de toute participation à la décision de croire, la foi n'étant plus motivée que par des tendances et des aspirations toutes subjectives, incommunicables, rationnellement injustifiables: en récusant la raison, la foi, imprudemment, fondait la raison à la récuser elle-même.

II. — LES GRANDES LIGNES DE LA CONSTITUTION

On ne saurait songer en si peu de temps à exposer en détail toutes les richesses doctrinales de la constitution *Dei Filius*. Nous bornant au problème des rapports mutuels de la raison et de la foi, nous pouvons y discerner deux thèmes, qu'il y a intérêt à exposer à part, bien que, en fait, ils soient mêlés. Le premier est celui du rôle de la raison à l'égard de la foi dans le domaine propre de celle-ci; le second, inversement, est celui du rôle de la foi dans le domaine propre de la raison. Pour chacun de ces thèmes, nous rappellerons brièvement la position prise par la constitution en face des erreurs qu'elle entend redresser; nous montrerons comment ces positions, loin de clore définitivement le débat, ont contribué à le relancer; nous reviendrons ensuite sur ces positions et nous verrons que les progrès ultérieurs de la théologie, loin de les infirmer, permettent d'en dégager le vrai sens et la valeur permanente.

Premier thème: Le rôle de la raison à l'égard de la foi dans le domaine propre de celle-ci

1. Contre toutes les formes de fidéisme, la constitution affirme que l'existence de Dieu peut être connue avec certitude par la lumière naturelle de la raison humaine, — ce qui ne signifie évidemment pas que tout homme soit, en fait, capable de parvenir à une telle certitude par une voie purement rationnelle, car la lumière naturelle de la raison n'est pas aussi pure chez tous, et tous ne peuvent pas faire de leur raison un usage également correct; mais l'existence de Dieu est une vérité de soi rationnelle, qui peut être connue autrement que par révélation, ce qui supprime le cercle vicieux qui rendrait la foi rationnellement impossible: si en effet l'existence de Dieu n'était connaissable que par la foi, comme la foi elle-même présuppose que Dieu existe, étant soumission à sa parole, la foi supposerait la foi.

La constitution cependant ajoute aussitôt que, en fait, Dieu s'est révélé aux hommes, de sorte qu'il puisse être connu par tous sans que chacun soit obligé de passer par les voies difficiles, longues, semées d'embûches, de la recherche métaphysique. Il ne s'agit pas de nier, en effet, la part de vérité qu'il y a dans le traditionalisme: pour beaucoup d'hommes, la certitude, préalable à la foi, de l'existence de Dieu, leur vient du milieu culturel dans lequel ils ont été formés. Mais prétendre que cette tradition elle-même n'a pas d'autre source possible que la révélation divine, c'est tomber dans le cercle vicieux que nous venons de signaler.

2. Contre le «rationalisme théologique» la constitution réaffirme la doctrine classique de la transcendance des «mystères cachés en Dieu», tellement élevés au-dessus de la raison que celle-ci, même après qu'ils ont été révélés, ne peut pas les comprendre parfaitement, ni les expliquer, de sorte qu'ils demeurent toujours objet d'une connaissance surnaturelle, la foi. Cependant, «lorsque la raison, éclairée par la foi, cherche avec soin, piété et modération, elle arrive, par le don de Dieu, à une certaine intelligence très fructueuse des mystères, soit grâce à l'analogie avec les choses qu'elle connaît naturellement, soit grâce aux liens qui relient les mystères entre eux et avec la fin dernière de l'homme».

Ainsi les mystères révélés transcendent l'intelligence, mais ils ne sont pas inintelligibles, ils n'offensent pas la raison. Ils sont l'objet d'une véritable connaissance intellectuelle, rendue possible par la vertu surnaturelle de foi. Celle-ci élève l'intelligence de telle façon qu'elle tienne pour vraies les choses que Dieu a révélées, non pas à cause de leur vérité intrinsèque perçue à la lumière naturelle de la raison, mais sur l'autorité de Dieu «révélant». Cette opposition rend sensible le sens du mot «raison» dans ce contexte: il ne s'agit pas de la faculté, qui n'est autre que l'intelligence humaine, et il est bien clair que l'acte de foi est un acte d'intelligence, puisqu'il est acte de connaissance de la vérité; mais il s'agit de la «lumière naturelle de la raison», et le concile rappelle et réaffirme, contre le rationalisme théologique, que la conviction intellectuelle du croyant n'est pas le fruit d'un

raisonnement, comme celle du savant, mais qu'elle résulte de la confiance faite par l'homme à la parole de Dieu, malgré l'obscurité dans laquelle celle-ci demeure enveloppée.

3. Mais comment savoir que Dieu a parlé, comment discerner sa parole? Là encore le concile prend position à la fois contre le fidéisme, qui fait appel à un mouvement aveugle de l'esprit, et contre le rationalisme, qui voudrait que la raison humaine soit nécessitée à croire. Il y a des signes externes de la révélation, qui rendent raisonnable cette soumission de la raison à une vérité qui la dépasse, à cause de l'autorité divine; mais ces signes ne sont pas des preuves contraignantes, et l'acte de foi demeure libre du côté de l'homme, inspiré et soutenu par la grâce du côté de Dieu: «Bien que l'assentiment de la foi ne soit nullement un mouvement aveugle de l'esprit, personne cependant ne peut consentir à la prédication de l'évangile comme il le faut pour obtenir le salut, sans l'illumination et l'inspiration du Saint Esprit, qui donne à tous la suavité lorsqu'ils adhèrent et croient à la vérité».

Deuxième thème: Le rôle de la foi à l'égard de la raison dans le domaine propre de celle-ci

1. Entre la foi et la raison, il ne peut y avoir de véritable désaccord, car l'une et l'autre viennent de Dieu, qui est vérité. Mais il peut y avoir, il y a en fait des désaccords apparents: il arrive en effet que telle affirmation soit présentée comme exigée par la raison, qui en contredit une autre présentée comme exigée par la foi. Ce désaccord ne peut pas être réel, et la constitution en propose deux explications possibles: «Cette apparence de contradiction vient surtout de ce que les dogmes de la foi n'ont pas été compris et exposés selon l'esprit de l'Eglise, ou bien de ce que l'on prend des opinions fausses pour des conclusions de la raison.» Il faut noter avec soin cette première source de désaccord, dont la responsabilité appartient à ceux qui ont charge d'exposer les dogmes selon l'esprit de l'Eglise, et non au savant. Pourtant, et c'est ici que joue la suprématie de la foi, c'est le responsable des requêtes de la raison, le savant ou le philosophe, qui sera repris: «Nous définissons donc que toute affirmation contraire à la vérité attestée par la foi est absolument fausse», et les fidèles n'ont pas le droit de «tenir pour de légitimes conclusions de la science les opinions reconnues contraires à la doctrine de la foi, surtout quand l'Eglise les a réprouvées». Le principe est d'une vérité incontestable pour tout croyant véritable, mais son application est délicate. Notons que ce qui est revendiqué ici, ce n'est pas une incompréhensible primauté de la vérité de foi sur la vérité rationnelle, — car la plus humble et la plus inutile vérité, si elle est une vérité et dans la mesure où elle l'est, échappe par nature à toute autorité —, c'est la primauté, dans l'ordre même de la vérité, de celui qui dit la vérité de foi sur celui qui pense énoncer la vérité de raison; du magistère de l'Eglise sur le savant et le philosophe. Le sophisme de ceux qui, à la suite de *Frohschammer* (visé ici), réclament, au nom des exigences imprescriptibles de la raison, la totale autonomie de la recherche scienti-

fique et philosophique au regard de la foi, consiste à identifier indûment la science et le savant, la philosophie et le philosophe, et d'attribuer de la sorte à la moindre des conclusions que retient le chercheur l'autorité même de la raison. L'Eglise ne dit pas : vous, croyant, vous devez rejeter une vérité rationnelle si elle est opposée à une vérité de foi, — elle dit, tout au contraire, que cette opposition est impossible —, mais bien : vous devez douter de la vérité d'une conclusion à laquelle votre recherche aboutit, si elle contredit une vérité de foi. La modestie du chercheur peut en cela aider puissamment l'humilité du croyant.

2. Dans le cadre de cette subordination, l'Eglise encourage le développement des arts et des sciences, et elle reconnaît, dans leur domaine propre leur autonomie : « Elle n'interdit certes pas que ces disciplines utilisent, chacune en son domaine, des principes et une méthode qui lui sont propres, mais en reconnaissant cette légitime liberté, elle est attentive à ce qu'elles n'admettent pas d'erreurs opposées à la doctrine divine, ou que, dépassant leurs frontières, elles n'envahissent ni ne troublent le domaine de la foi. »

Il est permis de remarquer ici comment les mêmes considérations seront reprises au concile Vatican II, mais avec un accent tout différent. A Vatican I, l'Eglise « n'ignore ni ne méprise les avantages qui découlent (des arts humains, des disciplines de la culture) pour la vie des hommes ; elle reconnaît même que, venues de Dieu « Seigneur des sciences », elles peuvent conduire à Dieu avec l'aide de sa grâce si l'on s'en sert comme il faut », — Vatican II consacre tout un chapitre de la constitution *Gaudium et spes* à la culture ; il proclame que « à leur manière aussi la littérature et les arts ont une grande importance pour la vie de l'Eglise » et il ajoute : « il faut donc faire en sorte que ceux qui s'adonnent à ces arts se sentent compris par l'Eglise au sein même de leurs activités et que, jouissant d'une liberté normale, ils établissent des échanges plus faciles avec la communauté chrétienne » : là, on reconnaît l'utilité de la culture pour la vie des hommes, ici on proclame leur importance pour la vie même de l'Eglise ; là, on avertit les maîtres de la culture qu'ils doivent user comme il le faut des arts et des sciences pour qu'ils servent à rapprocher les hommes de Dieu ; ici on avertit les chrétiens qu'ils s'efforcent de comprendre ceux qui s'adonnent à la culture et de reconnaître, d'utiliser même les nouvelles formes d'art qu'ils créent. Aucune opposition, mais la condescendance un peu lointaine du premier texte a fait place dans le second à une estimation positive, respectueuse des valeurs propres de la culture. Même différence d'accent en ce qui concerne la reconnaissance de la liberté et de l'autonomie des arts et des sciences : dans les deux conciles, cette liberté est affirmée, et aussi sa limitation par les exigences de la foi ; dans le premier cependant cette affirmation se présente plutôt comme une concession : « L'Eglise n'interdit pas... mais en reconnaissant cette légitime liberté, elle est très attentive à ce qu'elles n'admettent pas des erreurs opposées à la doctrine divine... » ; dans le second : « reconnaissant cette juste liberté, l'Eglise affirme l'autonomie légitime de la culture et particulièrement celle des sciences. »

III.— LA DOCTRINE DE VATICAN I AUX PRISES AVEC LA RÉALITÉ DES CONFLITS ENTRE LA FOI ET LA RAISON

Ainsi le concile avait tracé une juste voie entre le rationalisme et le fidéisme. Mais le problème que l'essor indépendant et triomphant des sciences et de la philosophie pose au croyant, dans la mesure où il se soucie de penser et de penser avec son époque, demeure : le rationalisme et le fidéisme en avait proposé des solutions fausses et désastreuses pour la foi, et il fallait leur opposer la doctrine catholique dans la mesure où, plus ou moins consciemment, ils s'en écartaient. L'un et l'autre pourtant avaient mis en lumière des difficultés réelles de la doctrine catholique : le premier avait senti l'impossibilité de faire accepter à l'homme moderne une foi qui ne pourrait trouver place dans l'aire de sa culture ; le second sentait le danger de faire dépendre l'adhésion de foi, qui ne peut être que libre et inspirée par Dieu, de démarches purement rationnelles ; la vanité aussi de cette confiance accordée à de telles démarches pour contraindre la raison à se soumettre à la foi. Ces difficultés n'avaient pas disparu, et les chrétiens, dans la ligne du concile, mais au-delà de ses réponses, durent en chercher la solution. Cela se vérifie d'ailleurs de tous les conciles : jamais un concile n'a stoppé par ses décisions un débat théologique, et, si les formules qu'il détermine barrent des voies aberrantes, c'est pour ouvrir la voie d'une recherche vraiment théologique, c'est-à-dire qui se poursuit à l'intérieur de la foi et sous son contrôle.

1. *Le problème des deux ordres distincts de connaissance*

Au premier abord, il paraît simple d'admettre, comme le dit *Dei Filius*, que la foi et la raison sont deux connaissances distinctes, non seulement quant à leur principe (c'est-à-dire quant à leur mode d'acquisition), mais aussi quant à leur objet ; et que l'objet de la foi est constitué par les mystères divins, inaccessibles à la raison. Mais la question se pose : à qui s'adresse la révélation sinon à l'homme raisonnable, et comment celui-ci pourrait-il accéder à une connaissance qui dépasse sa raison, s'il n'a d'autre moyen de connaître que la raison ?

Cette question, aux multiples ramifications, a été posée peu après le concile par un grand philosophe, qui a consacré l'œuvre de toute sa longue vie à s'efforcer de la résoudre. Ce philosophe est *Maurice Blondel*. Plusieurs autres, indépendamment de lui (je pense au P. Rousselot, au P. Maréchal), ou sous son influence, qui n'a cessé de grandir, se la sont posée sous des formes diverses, et de cette immense recherche est sorti un renouvellement profond de la doctrine classique de la distinction entre le naturel et le surnaturel. Ne pouvant évidemment pas traiter ici cette vaste question en toute son ampleur, ne pouvant même pas exposer la philosophie de Blondel, je voudrais seulement, par rapport à la question qui nous occupe, en résumer brièvement la démarche.

Il part de ce qu'il a appelé lui-même la « méthode d'immanence », reprenant et faisant sienne une expression de Brunschvicg, qui avait contesté la valeur philosophique de sa démarche au nom du principe d'immanence, selon lequel rien ne peut être accepté par l'homme, dont l'homme ne trouve pas en soi-même la nécessité. Comme aurait fait un bon disputateur du moyen âge, Blondel s'empare de l'argument et le retourne : ce principe, au nom duquel vous contestez ma démarche, est le principe même qui l'anime et la règle. Et il l'applique à la notion de surnaturel : si l'homme ne découvre pas en soi l'idée et la nécessité du surnaturel, le surnaturel lui sera totalement étranger, l'idée même en sera inassimilable parce que contradictoire. Voici ce qu'il écrivait dans son premier ouvrage : « S'il fallait considérer que la révélation elle-même vient toute du dehors comme une donnée entièrement empirique, la seule notion d'un dogme ou d'un précepte révélé serait totalement inintelligible. Car par hypothèse et par définition la révélation n'use des intermédiaires sensibles et naturels que comme d'un véhicule pour le surnaturel, dont les sens et la science ne sont pas juges »¹. Il faut donc que la raison humaine, la raison philosophique en soit juge.

Est-ce un retour au rationalisme de Hermès et de Günther ? En aucune manière, car le surnaturel ne serait pas le surnaturel s'il ne transcendait la raison. Le jugement qui permet à l'homme de reconnaître le surnaturel et de l'accepter, porte d'abord sur le manque que l'homme découvre en lui-même, et que le surnaturel vient justement remplir : « Il est impossible de ne pas reconnaître l'insuffisance de tout l'ordre naturel et de ne pas éprouver un besoin ultérieur ; il est impossible de trouver en soi de quoi contenter ce besoin religieux. C'est nécessaire et c'est impraticable. Voilà toutes brutes les conclusions du déterminisme de l'action humaine »².

Il nous est impossible ici d'entrer, fût-ce de façon seulement allusive, dans les innombrables controverses auxquelles ce projet philosophique et sa réalisation ont donné lieu. Notons seulement que la grande difficulté, à laquelle ni Blondel ni ses disciples ne parviendront à donner une solution pleinement satisfaisante, est que, si le surnaturel correspond à un besoin de l'homme, on ne voit pas comment il est encore gratuit, eu égard à la sagesse et à la bonté de Dieu qui ne peut pas laisser un être créé par lui dans un état d'incomplétude insupportable.

Reste cependant l'intuition fondamentale de Blondel. L'ordre des vérités surnaturelles, connaissables seulement par révélation, ne peut pas être seulement superposé à l'ordre des vérités naturelles ; il doit être un ordre humain, un ordre auquel l'homme, considéré en lui-même, dans son être humain, dans sa nature, ne peut pas être tout à fait étranger : car s'il en était ainsi, il serait tout à fait impossible, d'abord de l'y intéresser, ensuite de faire entrer, même par révélation, les vérités qui le constituent dans son univers mental et moral.

¹ *L'Action* (1893), p. 394.

² *Op. cit.*, p. 319.

En raison de cela, les théologiens ont été amenés à insister sur l'interpénétration des deux ordres, sur ce caractère du surnaturel d'être à l'égard du naturel, non pas une pure nouveauté sans rapport avec lui, mais son épanouissement ultime: la fin surnaturelle est celle où toutes les aspirations naturelles de l'homme trouvent un accomplissement inespéré, mais comblant; les vérités surnaturelles sont la réponse insoupçonnable aux questions que l'homme, naturellement, se pose sur lui-même, sur le monde, sur Dieu; questions dont les vérités naturelles sont une première réponse, toujours valable, mais que la réponse ultérieure, fondée sur la révélation, fait apparaître incomplète.

Ceci infirme-t-il les décisions de la constitution *Dei Filius*? En aucune manière, à condition de maintenir que la raison, procédant par ses propres lumières, n'est juge ni de la vérité des dogmes, ni de leur interprétation. Par conséquent, que demeure entier ce caractère de la foi d'être la soumission de la raison, non pas aux résultats de ses propres raisonnements, — ce qui n'est pas se soumettre, mais être elle-même —, mais à l'autorité de Dieu révélant, et du magistère de l'Eglise. En cela les décisions de Vatican I conservent leur rôle régulateur, et si telle ou telle solution du problème des rapports de la raison et de la foi aboutissait à faire de la détermination et de l'interprétation des vérités de foi une «affaire de pure raison», elle devrait être considérée comme incompatible avec l'enseignement du concile et, pour cela, écartée.

En ce qui concerne le rôle reconnu à la raison par Vatican I de «démontrer les fondements de la foi», l'expérience des cent ans qui se sont écoulés depuis le concile empêche, à l'inverse, le chrétien d'aujourd'hui de partager entièrement l'optimisme de la constitution *Dei Filius*. Le renouvellement profond de la critique biblique et de l'histoire des origines rend certainement plus problématique le raisonnement qui à partir des signes nombreux et admirables disposés par Dieu tend à «faire apparaître clairement la crédibilité de la foi chrétienne»; les progrès de la critique historique, et aussi sans doute la logique interne du mouvement œcuménique, rendent certainement moins clair aujourd'hui ce qui paraissait évident aux évêques et à la plupart des théologiens en 1870, que «l'Eglise, à cause de son admirable propagation, de son éminente sainteté, de son inépuisable fécondité en tout bien, à cause de son unité catholique et de sa solidité invincible, est par elle-même un grand et perpétuel motif de crédibilité et un témoignage irréfutable de sa mission divine». Il faut reconnaître qu'il est plus difficile aujourd'hui qu'autrefois de faire accéder un homme à la foi par de pareils raisonnements. On ne saurait douter que le caractère de la foi de dépendre d'une option libre et d'une impulsion de la grâce aient été mieux reconnus.

Là encore pourtant il ne s'agit nullement de revenir en arrière et de concevoir la foi comme un «mouvement aveugle de l'esprit», selon l'expression de la constitution *Dei Filius*. Quand Blondel insistait sur ce motif de crédibilité qu'est la correspondance de l'enseignement de la foi et de ses promesses avec les besoins que l'homme découvre en lui-même, il était si loin d'inciter l'homme à sacrifier les exigences de sa raison aux besoins de son

cœur que, bien au contraire, il donnait pour tâche à la philosophie de faire apparaître en l'homme ces besoins que la révélation vient combler. On ne dit pas d'ailleurs que les signes externes de la crédibilité de l'Eglise et de sa mission cessent de valoir; on constate seulement que leur force est moins grande sur l'esprit de l'homme d'aujourd'hui. Rien d'étonnant à cela: la résurrection de Lazare a certainement été, pour les témoins, un signe plus saisissant que pour ceux qui ne l'ont connu qu'à distance, sur le témoignage des autres. Depuis cent ans, les développements de la critique et l'introduction de l'herméneutique ont augmenté notre distance à l'égard des signes de crédibilité de beaucoup plus d'un siècle. Il reste pourtant que, comme l'enseigne Vatican I, la foi doit être raisonnable et qu'elle l'est, même si ce ne sont pas tout à fait les mêmes raisons qui ont le plus de chances de persuader l'homme d'aujourd'hui d'y abandonner sa raison.

2. Le problème des conflits entre la foi et la raison

Je ne puis être ici que très bref. Disons que sur le plan des principes la position de *Dei Filius* vaut absolument: celui qui croit ne peut évidemment ni opposer les conclusions d'un raisonnement humain, toujours faillible, à la parole de Dieu, ni prétendre qu'une même assertion pourrait être vraie au regard de la raison humaine et fausse au regard de la parole de Dieu. Mais depuis cent ans bien des déboires ont obligé les responsables de la foi à reconnaître une part plus grande, dans les conflits entre la raison et la foi, à cette estimation inexacte des exigences de la foi, que signalait *Dei Filius*. Aussi, sans que la doctrine soit changée, le ton est-il plus réservé dans Vatican II: «En effet les plus récentes recherches et découvertes des sciences, ainsi que celles de l'histoire et de la philosophie, soulèvent de nouvelles questions qui comportent des conséquences pour la vie même, et qui exigent de nouvelles recherches de la part des théologiens eux-mêmes. Dès lors, tout en respectant les méthodes et les règles propres aux sciences théologiques, ils sont invités à chercher sans cesse la manière la plus apte de communiquer la doctrine aux hommes de leur temps: car autre chose est le dépôt même, ou les vérités de la foi, autre chose la façon selon laquelle ces vérités sont exprimées, à condition toutefois d'en sauvegarder le sens et la signification» (G. et S. n° 62).

Cette modestie, recommandée, non à la foi elle-même dont l'humilité, qui lui est essentielle, consiste à être soumission totale à la parole de Dieu, mais aux responsables de la foi – les théologiens qui sont nommément désignés, et aussi les pasteurs qui disent ce qu'il faut croire, mais s'aident pour cela des théologiens –, cette modestie ne dispense en aucune manière les responsables de la science et de la philosophie de celle qui doit être la leur dans le domaine du révélé et que leur rappelait la constitution *Dei Filius*: «L'Eglise est très attentive à ce que (les disciplines de la culture) n'admettent pas des erreurs opposées à la doctrine divine, ou que, dépassant leurs frontières, elles n'envahissent ni ne troublent le domaine de la foi». Lorsqu'il y a conflit entre une conclusion de la raison et une affir-

mation de la foi, on sera plus attentif aujourd'hui à se demander si la foi exige vraiment cette affirmation-là; mais il importe aussi que la raison se critique elle-même et se demande sérieusement si l'affirmation qui l'oppose à la foi est pleinement justifiée. Il arrive trop souvent aujourd'hui qu'on déclare péremptoirement inacceptable pour la raison une vérité de foi, — parfois dûment établie et certifiée par la tradition la plus authentique et pour laquelle le Magistère de l'Eglise s'engage de la façon la plus expresse —, qui n'est en aucune manière contraire à une vérité rationnelle, mais qui, simplement, échappe à la vérification rationnelle: comme si, à toute époque, la foi n'avait pas demandé à la raison de sacrifier son désir de vérifier et de comprendre.

Un évêque américain, peu de jours après avoir voté, avec les autres, la constitution *Dei Filius*, écrivait, désabusé: «On y trouve (dans cette constitution) quelques affirmations métaphysiques obscures, que peu de lecteurs comprendront et qui certainement n'ont jamais préoccupé d'autres cerveaux que celui d'un philosophe allemand» (il pense à Günther, dont sans doute, les discussions conciliaires lui avaient appris l'existence), «à l'intention spéciale duquel elles semblent avoir été rédigées. Pour le reste, c'est de la théologie assez élémentaire». Le penseur apparaît toujours à l'homme d'action vainement occupé à sculpter les nuages, mais les problèmes auxquels, dans la solitude d'abord, dans le cercle restreint ensuite de ses pairs, il s'affronte, sont ceux-là mêmes qui commandent tous les débats des hommes. La gloire d'un concile est de ne pas se borner à répondre aux questions que les hommes engagés dans ces débats lui posent, mais d'élever ces débats jusqu'aux sommets de la pensée où ils prennent leur vrai sens et où peuvent être dégagés les principes dont dépend leur solution. Si à ce niveau il est amené à redresser des erreurs, ce faisant il rend hommage à ceux qui ont eu la hardiesse de poser les vrais problèmes, même s'ils ont été quelque peu imprudents dans leur hâte à les résoudre.

J.-H. NICOLAS, O. P

Les Anges et les Saints du ciel

«Qu'y a-t-il de meilleur, dis-moi? Parler du voisin et de ses affaires, s'enquérir curieusement de toutes choses? Ou s'entretenir des Anges et de ces choses qui sont propres à nous enrichir?»

S. Jean Chrysostome, *In Joa. homil.* 18, P.G., 59, col. 119.

Ce sont *ses* Anges, à lui: «Quand le Fils de l'homme viendra dans sa gloire avec tous *ses* Anges...» (Mt., 25, 31). Ils sont à lui par voie de création. Au commencement, avant l'apparition de l'homme, avant que notre univers fût habitable, ils ont été par lui suscités du néant: «En lui ont été créées toutes choses dans les cieux et sur la terre, les visibles et les invisibles, Trônes, Seigneuries, Principautés, Puissances, tout a été créé par lui et pour lui» (Col., 1, 16). Mais ils vont être *ses* Anges à un titre nouveau, qui nous touche de très près, quand le Fils unique, qui est dans le sein du Père, ayant décidé de s'abaisser jusqu'à devenir le Fils de l'homme, fera d'eux les annonciateurs de son dessein de rédemption: «Est-ce que tous ne sont pas des esprits chargés d'un ministère envoyés en service pour ceux qui doivent hériter du salut?» (Hébr., 1, 14).

Ce mystère du salut, ils l'annoncent d'abord de très loin, sans pouvoir encore en sonder l'abîme. Sous l'économie de la Loi de nature, ce sont eux qui ferment le paradis terrestre, Gen. 3. 24, protègent Lot. 19, sauvent Agar et son enfant au désert, 21, 17 arrêtent la main d'Abraham levée sur l'enfant Isaac, 22, 11, etc. Sous l'économie de la Loi mosaïque, la Loi même est communiquée par leur ministère, Act. 7, 53, Gal., 3, 19, Hébr., 2, 2, ils assistent Elie, 1 Rois, 19, 5, Isaïe, 6, 6, Ezéchiël, 40, 2, Daniel, 6, 16, etc. Tout à la fin, c'est un Ange qui prédit à Zacharie la naissance du précurseur et qui annonce à la Vierge de Nazareth «qu'elle a trouvé grâce, et que la vertu de Très Haut s'en va l'obombrer».

Les Anges sont alors dans l'attente de l'Incarnation, mais qui dira leur émerveillement à l'instant où, «introduisant son Premier-né dans le monde,

Dieu dit: Que tous les anges l'adorent»? (Hébr., 1, 6). Quand la Vierge de l'Annonciation prononce son *Fiat*, il y a certes du nouveau sur la terre et dans le déroulement de l'histoire humaine: peu à peu Elisabeth, Siméon, les bergers, les mages le comprendront. Mais, à cet instant même, l'univers entier des Anges s'est illuminé, le Christ brille dans leur ciel incomparablement plus que l'étoile dans le ciel des mages, et ce sont eux qui commencent dans la Patrie, en l'honneur du Verbe incarné, l'action de grâces qui se répercutera dans les jours de notre exil: *Gloire à Dieu dans les hauteurs, et sur la terre paix aux hommes de bonne volonté* (Luc, 2, 14).

Désormais les voilà placés sous le rayonnement immédiat de l'humanité de Jésus à laquelle ils sont de ce fait en quelque mesure connaturalisés. Ils peuvent entrer plus intimement pour le servir dans le dessein de son œuvre rédemptrice. Ils protègent son enfance, rassurent l'angoisse de Joseph, Mt., 1, 20, évangélisent les bergers, Luc, 2, 18, conduisent la fuite en Egypte, s'approchent de Jésus après la Tentation pour le servir, Mt., 4, 11, se réjouissent de la conversion d'un seul pécheur, Luc, 15, 10, s'indignent du scandale causé à l'enfance: «Gardez-vous de mépriser un seul de ces petits; car je vous dis que leurs Anges dans les cieux voient continuellement la face de mon Père qui est dans les cieux», Mt., 18, 10: parole immortelle associant pour toujours, dans la mémoire des hommes, l'innocence de l'enfant et la pureté de l'Ange. C'est avec l'esprit du Christ qu'il leur est donné d'accompagner le Christ. «Leur apparition est toujours le signe d'une intervention directe et décisive de Dieu, qui ne laisse plus alors les événements suivre leurs cours, mais à travers eux prend miraculeusement les choses en mains. Comme ils avaient été dans l'ancienne alliance les instruments de Yahvé pour conduire son peuple, appeler ses serviteurs, se révéler à ses prophètes, de même ils prennent part aux grands événements de la vie de Jésus-Christ, Leur rôle est particulièrement attesté dans les récits de sa naissance, de sa résurrection, comme dans les scènes où nous voyons Jésus-Christ livrer les combats décisifs du royaume (tentation au désert, agonie de Gethsémani)... De même, au livre des Actes, ils prennent une part active au progrès de l'évangile et manifestent ainsi la continuité essentielle qui relie le témoignage des apôtres au ministère de Jésus-Christ»¹. Dans la nuit où il est trahi, un signe de Jésus et ils viendraient: «Penses-tu que je ne puisse en appeler à mon Père qui me donnerait aussitôt plus de douze légions

¹ M. Bouttier, art. *Anges* dans *Vocabulaire biblique*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel.

d'Anges»? Mt., 26, 53. A la fin, «le Fils de l'homme enverra ses Anges qui arracheront de son Royaume tous les scandales et ceux qui commettent l'iniquité», Mt., 13, 41.

«Qu'elle soit faite Ta volonté, comme au ciel, ainsi sur la terre» (Mt., 6, 10). Elle s'accomplit d'abord dans le ciel, puis vient à la rencontre de la terre. Elle se communique des créatures invisibles aux créatures visibles. Elle donne aux premières le pouvoir et la joie de secourir les secondes, aux Anges de descendre jusqu'à l'homme et jusqu'aux lieux de son habitation. «Est-ce que tous ne sont pas... envoyés en service pour ceux qui doivent hériter du salut?» (Hébr., 1, 14).

Continuant une pensée d'Athénagore et d'Origène, saint Augustin écrira: «C'est aux Anges célestes, qui possèdent Dieu dans l'humilité et le servent dans la béatitude, qu'est soumise toute la nature corporelle et toute la vie irrationnelle»¹. A la conception antique d'un cosmos fermé sur lui-même, – c'est le reproche que saint Thomas adressera à Aristote, – on voit le christianisme substituer la conception d'un cosmos ouvert aux événements de volonté, aux libres interventions des Anges et des hommes qui, en faisant simplement jouer les interférences causales, sans porter la moindre atteinte aux lois de l'univers et à leur déterminisme, suspendent ou modifient leur effet dans tels cas particuliers. Sans penser uniquement aux interventions nettement miraculeuses dont ils peuvent être les agents, saint Thomas affirmera que les Anges exercent ainsi une régence immédiate, *immediatam praesidentiam* sur les natures inférieures². Ajoutons que les découvertes de la physique nucléaire viennent élargir ces vues; elles nous font entrer dans un monde, qui est toujours celui de la matière, mais où la matière, en raison de son indétermination par rapport à nos mesures, entre dans une relation de convenance et d'affinité avec l'invisibilité des motions angéliques, participant d'une certaine façon à l'invisibilité de l'esprit.

Jamais Jésus ne cesse de nous parler par ses Anges³. L'âme humaine, sans être un pur esprit, est un esprit. Ouverte par en bas à l'action des réalités corporelles, elle est ouverte par en haut à la visite des Anges. Dans la vie silencieuse et préconsciente de notre intelligence, ils peuvent immédiatement, sans même recourir à la médiation des images, semer des sugges-

¹ *De Genesi ad. litt.*, livre VIII, chap. 24, n° 45.

² I, qu. 110, a. 1, ad 2.

³ Cf. Jacques Maritain, *Le tenant-lieu de théologie chez les simples*, dans *Nova et Vetera*, 1969, n° 2, pp. 80-121.

tions qui, passant ensuite le seuil de notre conscience, viendront éclairer dans le concret les doutes et les orientations de notre existence quotidienne. A un premier degré – c'est le cas le plus fréquent – d'une façon très secrète. Ce qui se passe dans la conscience ne porte rien en soi qui décèle tant soit peu son origine. Est-elle naturelle ou surnaturelle? Impossible de le dire. «Que conclure de là, sinon que nous prenons souvent pour une inspiration naturelle une inspiration qui en réalité vint d'en haut?... Quand une soudaine inspiration nous survient, elle peut certes être d'origine simplement naturelle. Mais il est probable que plus souvent que nous ne pensons elle nous est soufflée à l'oreille par notre Ange gardien» ¹. A un deuxième degré, «l'illumination et l'inspiration reçues ont beaucoup plus de force. Elles portent alors en elles une certaine marque, expérimentée mais ineffable, qui les distingue d'un processus purement naturel. La lumière qui éclaire l'âme est différente. Et c'est alors, quand le rayon de lumière prophétique est suffisamment fort, que l'âme ajoute foi avec une authentique *certitude* à ce qui lui est montré par une telle inspiration, en particulier (mais pas nécessairement) quand celle-ci répond à une demande faite en ardent esprit de foi, et qu'elle fait corps avec une longue expérience de la vie de prière» ². A un troisième degré, la lumière prophétique expérimentée portera comme la signature de l'esprit bienheureux (Ange ou Ame glorifiée) dont elle émane: Jeanne d'Arc reconnaissait ses Voix ³.

«Et il lui dit: En vérité, en vérité, je vous le dis, vous verrez le ciel ouvert et les Anges de Dieu monter et descendre au-dessus du Fils de l'homme» (Jean, 1, 51). Les commentaires de nos exégètes sont ici bien courts. Saint Augustin a beaucoup réfléchi sur le sens mystérieux de ces paroles ⁴. Elles sont dites immédiatement à Nathanaël, en qui Jésus a reconnu «un vrai Israélite, un homme sans duplicité» (1, 47). Il faut le cœur de Jacob, de celui que l'Ange nommera Israël (Gen., 32, 29), pour comprendre le songe de Béthel (28, 10-19); il faut un cœur pur pour voir les Anges. Mais, comme tant d'autres paroles de Jésus, celles-ci s'adressent, par-delà les auditeurs contemporains, à toute la suite des temps. Et voici la question d'Augustin: Comment les Anges de Dieu peuvent-ils «monter et descendre au-dessus du Fils de l'homme»? Il règne maintenant en haut, dans le ciel de sa

¹ *Ibid.*, p. 104.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 107.

⁴ *Sermon 122*, n° 5 (cf. *sermo 89*, n° 5).

gloire, à la droite du Père. Comment peut-il être en même temps en bas, pour que les Anges descendent au-dessus de lui? Seul Jésus peut répondre à pareille question. Il l'a fait, dit saint Augustin, sur le chemin de Damas. C'est d'une lumière venue du ciel que part la voix: «Saul, Saul, pourquoi me persécutes-tu?» (Actes, 9, 4). Le même Jésus est à la fois en haut et en bas. Il est en haut dans le ciel pour illuminer et interpeller. Et il est en bas sur la terre pour être persécuté, dans son Eglise qui est son Corps (Ephés., 1, 23). Entre cet en haut et cet en bas, les Anges continuent de monter et de descendre jusqu'au temps de la Parousie.¹

I.

L'Eglise, Corps mystique du Christ, est une. Elle passe par un double état. Elle commence ici-bas dans la nuit de la foi et s'achève au ciel dans la clarté de la vision de Dieu. Entre ces deux états de l'unique Eglise l'union est profonde, l'intercommunication est constante. La charité de l'Eglise ne s'éteint pas en passant du lieu de son exil à celui de la Patrie: elle resplendit davantage, en ce sens l'amour est plus fort que la mort. Nous confessons cette merveilleuse intercommunication quand nous disons dans le Symbole des Apôtres: «Je crois la sainte Eglise» laquelle est «communion des saints». A la fin du monde, c'est accompagné de toute l'Eglise maintenant au ciel, de la Jérusalem nouvelle, que le Seigneur viendra à la rencontre de son Eglise maintenant sur la terre.

*

Dieu demande aux saints, quand ils vivent parmi nous, de nous secourir de leurs prières. Quand ils sont dans la Patrie, il continue de leur donner le désir et la joie de nous venir en aide. Il leur montre dans la clarté de sa lumière les prières que nous leur adressons dans nos incertitudes, nos misères, nos angoisses. Reprises par les saints, rectifiées, corrigées, purifiées en passant par le feu de leur amour, nos pauvres et maladroites supplications deviennent moins indignes de Dieu, et plus propres à être exaucées. Les saints sont alors pareils à l'Ange de l'Apocalypse qui dans son encensoir d'or offre avec des parfums les prières de tous les saints, sur l'autel

¹ Texte écrit pour préfacer le livre de Georges HUBER, *Mon Ange marchera devant toi*, Edit. St-Paul, Paris-Fribourg, 1970.

d'or qui est devant le trône (VIII, 3). Il leur est donné de devenir de ce fait, selon la parole de Denys l'Aréopagite, «les coopérateurs de Dieu, à savoir la chose la plus divine qui puisse être» (S. Thomas, *Suppl.*, qu. 72, a. 1). On connaît le mot de sainte Thérèse de Lisieux: «Je veux passer mon Ciel à faire du bien sur la terre.» Et elle ajoutait: «Quand je serai au Ciel, il faudra souvent remplir mes mains de prières et de sacrifices, pour me donner la joie de les jeter en pluie de grâces sur les âmes.»

*

Devons-nous prier les saints? A cette question saint Thomas commence par répondre en s'aidant de l'Ecriture. «Les saints, dit-il, ont plus de crédit auprès de Dieu après leur mort que pendant leur vie. Mais, de leur vivant, nous devons les constituer nos intercesseurs, selon l'exemple que nous donne saint Paul: Je vous exhorte, mes frères, par notre Seigneur Jésus-Christ et par la charité du Saint-Esprit, de m'aider par vos prières auprès de Dieu, (Rom., xv, 30). A plus forte raison devons-nous, nous autres, demander aux saints du Ciel le secours de leurs prières» (*Suppl.* qu. 72, a.2). Puis saint Thomas nous découvre la raison profonde d'une telle disposition providentielle. Elle est à chercher dans la grande loi établie par Dieu de ramener à lui les choses inférieures par les supérieures, et celles qui sont éloignées par celles qui sont plus proches. Or, dit l'Apôtre, «aussi longtemps que nous habitons dans ce corps, nous sommes loin du Seigneur» (II Cor., v, 6); tandis que les saints du ciel, qui sont proches de Dieu, sont toujours prompts à nous entendre. Avec les Anges, ils montent et descendent sur l'échelle de Jacob où se rencontrent les misères des hommes et les miséricordes de Dieu. On voudrait rapporter ici la pensée du simple chrétien que fut Charles Péguy: «Le pécheur, dit-il, tend la main au saint, puisque le saint donne la main au pécheur. Et tous ensemble, l'un par l'autre, l'un tirant l'autre, ils font une chaîne qui remonte jusqu'à Jésus, une chaîne aux doigts indéliables. *Celui qui n'est pas chrétien, c'est celui qui ne donne pas la main*» (Un nouveau théologien).

*

Mais quels saints prier davantage, demande encore saint Thomas? Et il répond en tenant compte à la fois de la vérité théologique et des dispositions du cœur humain. Les saints les plus hauts sont, bien sûr, plus écou-

tés que les autres, et tels sont, par exemple, après la Vierge, les apôtres. Mais il nous est bon encore, continue saint Thomas, de nous adresser aux saints que, pour une raison très personnelle, nous sentons plus proches de notre cœur : car la ferveur avec laquelle nous les invoquons est plus spontanée et plus vive, et c'est la ferveur de la dévotion qui fait avant tout la valeur de la prière. D'autres raisons sont énumérées par saint Thomas. Il convient, par exemple, d'éviter l'accoutumance en découvrant le mystère propre à chaque nouvelle vie de saint ; on peut aussi invoquer les saints qui semblent avoir pris particulièrement certaines causes sous leur patronage, etc.

*

Quand elles sont selon le cœur de Dieu, les prières que nous adressons aux saints sont toujours accueillies par eux. Qu'en est-il des prières que les saints adressent à Dieu pour nous ? Sont elles toujours exaucées ? Les saints sont diaphanes dans la lumière de Dieu, ils ne veulent que ce que Dieu veut, ils ne peuvent demander que ce que Dieu veut qu'ils demandent ; et ce que Dieu veut s'accomplit toujours. En ce sens les prières des saints pour nous sont toujours exaucées. Mais les trésors de grâce et de lumière qu'elles nous obtiennent peuvent être détruits par nous de nos propres mains. Le Sang même de la Rédemption, versé pour nous tous, ne peut-il pas, en chacun de nous, être mis en échec ?

C'est dans la perspective du dogme de la communion des saints que prend toute sa valeur la grande et triomphale exhortation de l'Épître aux Hébreux : « Vous ne vous êtes pas approchés d'une montagne qu'on pouvait toucher et qui était embrasée par le feu, ni de la nuée, ni des ténèbres, ni de la tempête... Mais vous vous êtes approchés de la montagne de Sion, de la Cité du Dieu vivant, la Jérusalem céleste, *des myriades qui forment le chœur des anges, de l'assemblée des premiers-nés inscrits dans les cieux*, du Juge qui est le Dieu de tous, *des esprits des justes parvenus à la perfection*, de JÉSUS qui est le médiateur de la Nouvelle Alliance, et du Sang de l'aspersion plus éloquent que celui d'Abel » (xii, 18-24).

CHARLES JOURNET

« L'Eglise des Apôtres »¹

Dégageons les lignes maîtresses de ce précieux petit livre qui traite de l'interprétation du livre des Actes des Apôtres et touche aux questions les plus récentes débattues en ecclésiologie.

1. *L'Eglise du Christ est par essence hiérarchique*

« Les Actes des Apôtres, à partir de documents d'origine diverse, sont une œuvre admirablement composée. Leur but est de montrer le déploiement de l'Eglise et en particulier celui de sa hiérarchie. Ils comprennent ainsi trois parties. Dans la première l'*institution* des Douze nous est montrée comme prenant sa racine dans l'institution même de Jésus. Dans la seconde les Douze *exercent* seuls le pouvoir qui leur a été donné de fonder et de gouverner l'Eglise » une troisième partie nous montre le pouvoir donné au Douze *se transmettre* à d'autres comme à partir d'un noyau originel, p. 46.

a) L'*institution* des Douze, qui remonte à Jésus lui-même durant sa vie terrestre, marque la *continuité* de l'Evangile et de l'Eglise et elle atteste qu'il y a aux origines de l'Eglise, une donnée *institutionnelle*, en d'autres mots que l'Eglise est par essence *hiérarchique*. Un des aspects essentiels de la vie de Jésus a été le choix des apôtres et de leur formation (Act., 1, 2). S'il est une chose certaine, c'est que le Christ a voulu fonder une Eglise et donc que son message n'était pas d'annoncer l'imminence de la fin des temps. Aucune raison de donner tant de soins à l'organisation d'une institution si cette institution n'était pas destinée à durer. C'est l'annonce de l'Evangile à toutes les nations et le devoir de leur assurer le salut par le baptême qui est la mission confiée par le Christ aux apôtres, mission qui devait se poursuivre à travers leurs successeurs. Les Actes mettent spécialement en relief les quarante jours qui vont de la Résurrection à l'Ascension et les apparitions du Christ ressuscité : elles ont pour objet de fonder la foi des apôtres, elles attestent la réalité de la résurrection corporelle du Christ dont les apôtres auront à témoigner. Le nombre douze des apôtres correspond aux douze tribus d'Israël. Un auteur juif contemporain, David Flusser, peut écrire que « les Douze apôtres sont l'unique institution ecclésiale de la communauté messianique de Jésus », pp. 36-38.

¹ Jean DANIELOU, *L'Eglise des Apôtres*, Paris, Seuil, 160 pages.

b) *L'exercice* de l'autorité des Douze commence cinquante jours après la Résurrection. Ils ont reçu un privilège inaliénable, seuls ils ont été les témoins de la Résurrection (Act. 1, 22). Ils ont à exercer avec autorité le *ministère de la parole*, à conférer le *baptême*, à présider à la fraction du pain, ils exercent un rôle de *gouvernement et de jugement*: témoin la condamnation par Pierre de Ananie et Saphire. Et dans cette hiérarchie, un rôle est prééminent, celui de Pierre, pp. 36-42.

Ainsi sont écartées deux erreurs fondamentales :

1^o celle qui oppose l'Evangile et l'Eglise, comme si Jésus, préoccupé d'annoncer la fin du monde immédiate, n'avait pu songer à fonder une Eglise (erreur de Loisy renouvelée avec Käsemann, Bultmann, Conzelmann, etc.).

2^o celle qui oppose entre elles deux conceptions de l'Eglise : l'une disant «démocratique» ou «charismatique», l'autre «aristocratique» et «institutionnelle»; la première représentée par les épîtres de saint Paul aux Corinthiens et aux Galates, la seconde par les Actes des Apôtres et les épîtres pastorales de saint Paul. Dans son livre sur l'Eglise, Hans Küng écrit : «Dans les églises pauliniennes, les dons de gouvernement ne conduisent absolument pas à une classe dirigeante, une aristocratie de détenteurs de l'Esprit qui se distingue de la communauté et s'élève au-dessus d'elle pour la dominer... Le charisme ne peut pas être subordonné au ministère ecclésiastique, mais les ministères ecclésiastiques peuvent être subordonnés au charisme». Or, de telles vues supposent entre Paul et Luc des oppositions qui ne paraissent pas fondées. Si quelqu'un a lié le don de l'Esprit à l'autorité apostolique, c'est bien saint Paul, qui ne cesse de revendiquer son privilège d'apôtre pour justifier son droit à enseigner officiellement et à gouverner authentiquement. Et inversement les Actes des Apôtres n'ignorent aucunement l'existence de charismes dans les communautés chrétiennes. Il s'agit non d'oppositions mais de perspectives différentes, pp. 34-35. «*Les Douze constituent à cet égard un test décisif. D'une part il est impossible de contester que leur institution remonte au Christ lui-même... D'autre part la communauté chrétienne n'est jamais apparue comme un mouvement charismatique dépourvu de structure hiérarchique. Ceci n'est pas plus vrai des communautés pauliniennes que des communautés judéo-chrétiennes. Paul n'a jamais contesté l'autorité des Douze. Il l'a même explicitement reconnue. Il a seulement revendiqué le privilège de la partager*», p. 45.

c) *Continuation de la hiérarchie apostolique dans l'Eglise post-apostolique.* Les difficultés d'interpréter les textes scripturaires viennent : a) de ce que les apôtres ont communiqué les pouvoirs qu'ils avaient, à des degrés divers; b) du sens précis à donner aux termes : presbytres, évêques, présidents, docteurs, prophètes; c) ces derniers termes pouvant désigner soit des charges soit simplement des charismes. «Toutefois ces difficultés ne concernent pas l'affirmation centrale qui nous intéresse avant tout ici et qui est l'évidence d'une communication par les apôtres de tout ou partie de ce qui est commu-

nicable de leurs pouvoirs à des hommes qu'ils associent à leur mission apostolique. Ceci implique deux données fondamentales: d'une part l'existence d'un *ordre sacerdotal* distinct de la communauté des fidèles; et de l'autre le fait que l'appartenance à cet ordre et aux pouvoirs qu'il comporte ne peut venir que de la *communication* qui en est faite par les apôtres qui en sont seuls originellement dépositaires», p. 47. Les Actes des Apôtres nous montrent Paul lui-même établissant des collèges d'Anciens à la tête des communautés qu'il fonde en Asie Mineure (Actes, 14, 23). «Ceci contredit directement ceux qui veulent opposer les églises *hiérarchiques* de type pétrien et les églises *charismatiques* de type paulinien», p. 49. De ces collèges d'Anciens, présidés par l'un d'eux sont détachés des «hommes apostoliques» itinérants comme Barnabé, Silas, Jean-Marc, qui ont fonction, comme Tite, d'établir dans chaque ville des Anciens, et de donner une structure hiérarchique aux nouvelles communautés. «Avec Tite nous atteignons la troisième étape d'une continuation de l'institution de la hiérarchie comme moyen de communication de salut à de nouvelles communautés. Les Actes des Apôtres sont ainsi l'expression de l'Eglise institutionnelle destinée à se prolonger, afin que le message soit porté jusqu'aux confins de la terre», p. 50.

2. Les discours de saint Pierre

Tels qu'ils apparaissent dans les Actes des Apôtres (2, 14; 3, 12; 10, 34), ils portent la marque des intentions de Luc: «Au moyen des éléments dont il disposait, Luc a essayé de reconstituer ce que pouvait être le *kérygme*, l'enseignement primitif. Les discours, comme aussi bien le dessein d'ensemble qui lui a fait écrire les Actes après l'Evangile, s'inspirent bien évidemment du dessein de montrer la continuité entre la vie de Jésus et celle de l'Eglise, l'une et l'autre constituant le développement d'un même dessein de Dieu. Le choix de certains épisodes manifeste aussi son autre intention fondamentale, qui est de montrer la continuité entre la communauté de Jérusalem groupée autour des apôtres et l'apostolat auprès des païens qui va se déployer dans la seconde partie», p. 74.

Un problème se pose. Dans ces textes, Luc ne présente aucun développement doctrinal ni sur la préexistence du Christ, ni sur la valeur soteriologique de la Passion de Jésus. Il s'agit simplement d'affirmer que Jésus est l'instrument du dessein de Dieu, de reconnaître que c'est Dieu qui est à l'œuvre en lui. Tel est le *kérygme*, c'est-à-dire la première présentation du message. Ce qui est demandé n'est pas encore l'intelligence du mystère, mais la confession des faits et de l'action de Dieu dans ces faits. Du fait qu'on ne retrouve pas dans les Actes les grands traits de la doctrine de saint Paul, faut-il conclure, comme on l'a fait (Wilckens, Käsemann, etc.) à une déformation par Luc de la foi primitive? Non car ce sont les exposés de Paul sur la théologie de la croix qui apparaissent comme des développements par rapport à ce qu'a été la première catéchèse et la situation de la toute première communauté, p. 63.

3. Le Concile de Jérusalem

Deux traits se dégagent à travers les différents épisodes : « Il y avait d'un côté un *problème théorique*, celui de la signification de la circoncision, dès lors que le Christ avait établi une alliance nouvelle dont le sceau était le baptême. Et en ce point il y avait accord dans l'Eglise. Mais il y avait le *contexte politico-religieux* dans lequel la question se posait. Or dans ce contexte l'abandon de la circoncision prenait une signification nouvelle. Il signifiait un dégagement de la communauté chrétienne primitive par rapport au judaïsme dans lequel elle était née. C'est sur ce point qu'une opposition beaucoup plus grave que ne le laissent soupçonner les Actes est apparue. *La position de Paul*, soucieux de l'ouverture de l'Eglise aux Gentils a été toute sa vie contestée. C'est après sa mort qu'il a triomphé. Mais ceci au prix du schisme d'Israël. Et nous portons encore aujourd'hui le poids des conséquences de cette option », p. 80.

« Faut-il dire, alors, avec Käsemann, que les Actes déforment la figure de Paul, que les Epîtres témoignent d'un *christianisme prophétique* de rupture et les Actes d'un *christianisme institutionnel* de chrétienté ? Ce n'est pas du tout évident. Il s'agit d'une différence d'éclairage et non d'une opposition de conception. Luc, qui écrit *après* les événements voit un développement harmonieux là où les Epîtres nous mettaient dans les difficultés *vécues*. Il souligne la continuité du judaïsme et du christianisme et note la bienveillance pour Paul de certaines autorités juives. Il met ainsi en évidence l'unité fondamentale du judéo-christianisme et du gréco-christianisme. Il montre le bon accueil fait par certaines autorités païennes à Paul. Mais rien de tout cela n'est étranger à l'auteur des Epîtres. *C'est aussi le développement de l'Eglise comme continuation du dessein de Dieu* qui est le fond de la théologie de Paul et qu'il développe en particulier à travers l'imagerie du Corps du Christ. Seulement Paul vit ce dessein à un moment où il est encore contredit. D'où l'accent plus négatif qu'il met sur le judaïsme, sur l'hellénisme, sur le judéo-christianisme. Il y voit davantage des pierres d'achoppement que des pierres d'attente. Les deux visions sont complémentaires – *et c'est leur complémentarité qui nous donne l'image complète de Paul* », p. 117.

4. Paul et les Gentils

« La question du jugement à porter sur les religions païennes divise aujourd'hui les théologiens. *Karl Barth* voyait essentiellement en elles la tentation de l'esprit humain de connaître Dieu par ses propres forces. Aujourd'hui les *théologiens de la "mort de Dieu"*, comme un van Leeuwen, ne retiennent d'elles qu'une sacralisation de la nature et du pouvoir, que la civilisation scientifique condamne définitivement. Mais, inversement, *d'autres théologiens* voient en elles une économie de salut voulue par Dieu pour l'ensemble des hommes antérieurement à la Révélation et qui continuerait à s'exercer pour ceux qui sont restés en dehors de cette Révélation. Certains même en viennent à mettre l'hindouïsme en parallèle avec la religion biblique et

à minimiser les différences», p. 119. (Sur ce dernier point notre réponse est que les religions préchrétiennes représentent des altérations plus ou moins profondes de l'économie divine et lumineuse de la Loi de nature, donnée à l'humanité dès après la chute originelle; et que cette économie divine provisoire, comme celle de la Loi mosaïque, est maintenant abolie depuis l'avènement de la Loi Nouvelle).

Voici la très sage et précieuse réponse que l'auteur donne aux questions qu'il a posées: «L'enseignement de Paul sur la religion se ramène à trois affirmations fondamentales. *D'abord* l'homme est fait pour Dieu, parce qu'il est fait par Dieu. La recherche de Dieu qui existe dans toute âme d'homme est l'expression de cette religion fondamentale. *En second lieu* 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. *En troisième lieu* 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», p. 138.

5. *Le Saint-Esprit dans les Actes*

«Les Actes relèvent de cette histoire qui est l'histoire du salut et qui est celle des grandes œuvres de Dieu. Leur importance est de nous montrer que cette histoire sainte commencée dans l'Ancien Testament, accomplie substantiellement dans le Christ, se déploie dans l'Eglise. Ce qui caractérise les Actes, c'est qu'ils ont pour objet une *nouvelle étape* de ce développement, marquée par l'effusion de l'Esprit», p. 137. Le livre de Luc est l'histoire des œuvres de l'Esprit accomplies à travers les *apôtres*. Les Epîtres de Paul insistent davantage sur le *terme* de cette action, la sanctification personnelle. C'est aux apôtres que la puissance de l'Esprit est donnée en plénitude, ce sont eux les protagonistes du livre des Actes. Il s'appelle les «Actes des Apôtres», C'est sur eux que l'Esprit a été répandu à Pentecôte, c'est à travers eux qu'il sera communiqué. Plus qu'un baptême, Pentecôte est une ordination. Le premier aspect de cette action de l'Esprit dans les apôtres est de conférer à leur parole une *autorité* qui les fait parler avec une assurance divine. Ils sont conscients que cette autorité est celle même de l'Esprit et qu'elle est donc *infaillible*. Ceci apparaît dans une expression étonnante qui revient deux fois: «*Nous sommes témoins de ces choses, nous et l'Esprit Saint...*» (5, 32). «*L'Esprit Saint et nous-mêmes avons décidé...*» (15, 28). Le second aspect est le pouvoir de *juger souverainement* (5, 9; 13, 9). Toute l'Eglise est ici présente avec sa structure hiérarchique. Et, chose importante, cette Eglise est essentiellement *missionnaire*, non seulement en vertu de la contagion de sa charité, mais en vertu même de sa mission hiérarchique: Allez, enseignez toutes les nations... Et Moi je suis avec vous pour toujours jusqu'à la fin du monde.

Si attentifs que puissent être les exégètes qui opposent entre elles comme inconciliables d'une part les données des épîtres aux Galates et aux Corinthiens et d'autre part les données des Actes des Apôtres et des épîtres pastorales, leur erreur vient de ce qu'ils n'ont pu s'élever jusqu'au point où ces données apparaîtraient complémentaires. Ce point c'est la foi, la foi théologale, qui l'indique. Elle seule met en lumière la dispensation du mystère caché dans le sein de ce Dieu qui a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique. Si le Christ est la Tête et l'Eglise le Corps, *toute ecclésiologie qui s'inspire du refus secret ou avoué de confesser la préexistence éternelle du Fils et le mystère de la Trinité* ne peut plus être qu'une vaine construction. Le préalable à toute ecclésiologie *qui veut être chrétienne*, c'est la foi en Jésus, vrai Dieu et vrai homme, Verbe éternel fait chair.

15 novembre 1970

C. J.

Eglises particulières et Eglises locales¹

Importante et magistrale mise au point du P. de Lubac sur l'emploi des mots *Eglises particulières* et *Eglises locales*. L'article est précédé d'une note du cardinal Wright: «Nunc est hora veritatis. Certo notio clara exigitur de natura Ecclesiae localis». Si l'on feint d'oublier que l'Eglise catholique est «romaine» en ce sens qu'elle est l'Eglise confiée par le Christ à Pierre et à ses successeurs, si l'on prend «romaine» au sens non plus *théologique* mais *socio-culturel*, si l'on donne à l'expression «Eglise romaine» le sens purement contingent d'«Eglise locale», on parlera d'Eglise romaine tout comme on parlera d'Eglises ou hollandaise, ou germanique, ou anglosaxonne, etc. Dès lors l'Eglise catholique ou universelle n'apparaîtra plus que comme une confédération d'Eglises nationales dont les évêques sont égaux entre eux. Il ne restera à l'évêque de Rome que d'être un «*primus inter pares*». L'économie divine voulue par le Christ pour l'Eglise qu'il s'est acquise au prix de son sang sombre toute entière dans une réalisation sociologique d'un vague sentiment chrétien.

1. Le Concile a d'avance dissipé les confusions qui peuvent naître de l'emploi des expressions «Eglises particulières» et «Eglises locales». Ce dernier mot est utilisé par lui pour distinguer certains groupes d'Eglises particulières «organiquement réunis, qui, sans préjudice pour l'unité de la foi, jouissent de leur propre discipline, etc.» (*Lumen gentium*, n° 23, 4). De la patiente analyse des textes, le P. de Lubac conclut: «L'Eglise particulière n'est pas déterminée par la topographie ou par quelque autre réalité naturelle ou humaine, mais par le *mystère de la foi*. Nous dirons que son critère est d'ordre *essentiellement théologique*». Il n'en va pas tout à fait de même pour les groupes d'Eglises dont parle le Concile au n° 23, 4: «Quoique *voulus par la divine Providence*, ces groupements variés ont dans leur structure quelque chose de contingent et les facteurs qui ont contribué à les constituer sont, en partie tout au moins d'ordre humain... Pour plus d'une raison, les plus anciens de ces groupements sont particulièrement vénérables: ce sont les *antiques Eglises patriarcales*; mais il peut s'en constituer d'autres, et de types divers, au cours des siècles, selon les vicissitudes de l'histoire.

¹ Henri DE LUBAC, S. J., *Eglise universelle et Eglises particulières*, dans Osservatore Romano, édition française numéro du 8 janvier 1971.

Nous dirons que leur critère est, pour une part appréciable, *d'ordre socio-culturel*».

«Il suit de là que l'Eglise particulière et l'Eglise locale, telles que nous les avons respectivement définies, et si l'on pouvait les opposer *abstraitement* l'une à l'autre, seraient animées pour ainsi dire d'un mouvement inverse. L'Eglise particulière, *comme telle*, est toujours universaliste; par toute son essence, elle est tournée vers l'unité; aussi n'est-il pas besoin, et même serait-il absurde de préciser (comme pour les groupements qui reçoivent le nom d'Eglises locales) qu'elle existe *sans préjudice pour l'unité etc.* Au cœur de chaque Eglise (particulière) toute l'Eglise (universelle) est présente en principe. En chacune l'évêque a pour essentielle mission de veiller à ce que la foi qu'on y professe soit la foi de toute l'Eglise, et de célébrer l'Eucharistie, qui est le lien à la fois mystique et visible de l'unité catholique. Chacune est une cellule vivante 'en laquelle se trouve présent tout le mystère vital du Corps unique de l'Eglise; chacune est ouverte sur tous les côtés par les liens de la communion et ne garde son être d'Eglise qu'à travers cette ouverture' (J. Ratzinger)».

2. Le P. de Lubac rappelle la légimité des Eglises locales. Elles sont utiles, voire indispensable *ad bonum Ecclesiae*. «Seulement pour que l'harmonie se réalise, la diversité doit être assumée dans le mouvement essentiel vers l'unité. L'Eglise locale ne jouerait plus son rôle et ne mériterait plus son nom si elle venait à faire échec au dynamisme propre des Eglises particulières qu'elle groupe. Or c'est là ce qui peut survenir lorsque ce dynamisme, qui est celui de la foi, est en baisse. On se passionne alors pour la différence humaine que l'on représente, plus que pour l'unité surnaturelle à laquelle on participe. On cède à un mouvement centrifuge au lieu de le dominer... Le fait légitime d'une pluralité variée fait place à une exaltation unilatérale et immodérée d'un pluralisme doctrinaire».

Les conférences épiscopales «ne constituent pas par elles-mêmes un exercice de la collégialité. Et l'on ne peut exclure a priori l'hypothèse que cette organisation puisse avoir en certains cas une influence contraire et favoriser une tendance à certaines formes d'*Eglises nationales*, livrées à des impulsions tout autres que celles de l'Esprit de Dieu. C'est pourquoi il importe de ne jamais oublier la nature essentiellement universelle du lien collégial».

3. «Ce lien collégial, il est de chaque Eglise particulière à toutes les autres, de chaque chef d'Eglise à tous les autres, chacun d'eux étant solidairement responsable de la *Tradition du Christ*... Et à l'intérieur de ce réseau universel dont se compose l'unique Eglise de Dieu, il existe un centre, un point de repère obligatoire, l'Eglise particulière de Rome, que gouverne le successeur de Pierre... C'est dans sa *référence à Pierre* que chaque Eglise trouve la protection de son indépendance à l'endroit des pressions mondaines de toutes sortes et d'où qu'elles viennent, qui peuvent s'exercer sur elle de nos jours, même dans les régions où elle est théoriquement libre par rapport aux pouvoirs publics, elle est exposée à bien des servitudes par rapport

aux forces tyranniques de l'*opinion*. C'est aussi dans cette référence que chacune trouve la sauvegarde de sa personnalité propre. C'est encore cette référence, c'est ce lien direct avec Rome qui maintient le plus efficacement la fidélité de chaque membre de l'Eglise, chaque fois qu'une crise interne la met à l'épreuve. Alors l'intervention personnelle de Pierre est décisive. Ici encore l'histoire nous parle avec éloquence, les situations ne furent pas si rares où les fidèles avaient grandement besoin d'une orientation doctrinale qui n'était pas parfaitement claire dans l'enseignement de leurs évêques. On peut même se demander si ce n'étaient pas les évêques eux-mêmes qui avaient besoin d'être affermis par leur chef, le successeur de Pierre.»

« Jésus et les révolutionnaires de son temps »¹

« Les impatients qui aimeraient avoir une réponse immédiate aux dernières questions seront peut-être déçus par ce travail. En effet, il s'occupe exclusivement de l'attitude de Jésus à l'égard de la situation et des mouvements *de son temps*. D'autre part il arrive au résultat que Jésus de Nazareth ne saurait être incorporé sans autre ni dans l'une ni dans l'autre catégorie des principaux mouvements de son temps. Son obéissance radicale à la volonté divine, qui est enracinée dans la communion la plus intime avec Dieu et dans l'attente de son royaume et de sa justice, ne s'adapte au cadre ni des groupes qui défendaient l'ordre existant en Palestine ni de ceux qui le combattaient par la violence. Cela ne veut pas dire que nous écartions par principe la question si brûlante aujourd'hui de l'attitude de Jésus à l'égard de nos groupes modernes – conformistes et non-conformistes – qui à la fois ressemblent à ceux du temps de Jésus et en sont pourtant très différents », p. 7. C'est dans sa conclusion que l'auteur touchera à cette dernière question. Ayant insisté dans *Dieu et César* sur la signification du mouvement Zélote pour la compréhension de la doctrine, de la vie et de la mort de Jésus, il souligne ici l'erreur de ceux qui, adoptant ses vues, on cru pouvoir en conclure que Jésus était lui-même Zélote.

1. L'attitude de Jésus à l'égard du monde

L'attitude de Jésus à l'égard de son temps est absolument transcendante: d'une part, il critique avec énergie les institutions culturelles (le Temple), sociales, politiques; d'autre part, il rejette les mouvements de résistance qui par le but qu'ils poursuivent détournent l'intérêt du Royaume à venir, et par le recours à la force violent les exigences d'une justice et d'un amour absolus. La raison de cette transcendance, l'auteur la voit dans ce qu'il appelle le « radicalisme eschatologique » de Jésus, p. 71. Il adopte sur ce point la thèse de Albert Schweitzer: Jésus annonçait la fin immi-

¹ Oscar CULLMANN, *Jésus et les révolutionnaires de son temps*, Delachaux Niestlé, 1970, 88 pages.

nente du monde. Dès lors, *tous* les phénomènes de ce monde étaient forcément *relativisés*, Jésus se situait au-delà de l'alternative «ordre établi» ou «révolution». Et pourtant, mais il semble que l'auteur corrige ici en partie la thèse de Schweitzer, «l'attente du Royaume futur, qui n'est pas de ce monde, ne détourne pas Jésus de l'action *dans* ce monde qui passe et *pour* ce monde qui passe, mais au contraire elle la stimule d'autant plus que ses *normes* n'appartiennent pas à ce monde que Dieu fera disparaître. L'eschatologie chrétienne authentique ne favorise nullement l'immobilisme», et c'est ici la réponse directe à opposer au slogan de «la religion opium du peuple», p. 26.

2. Est-elle transposable à notre temps?

Est-il possible de transposer en notre temps l'attitude de Jésus à l'égard des groupes religieux, sociaux, politiques de son temps? La transposition nous dit l'auteur, est extraordinairement difficile: «Je vois *un* point important où une transposition me paraît impossible. Je veux dire l'attente imminente qui a été celle de Jésus. Il est certain que Jésus n'a pas compté avec une durée du monde se prolongeant pendant des siècles», p. 74. Nous reviendrons sur cette affirmation capitale. La conséquence qu'en tire ici l'auteur, c'est que «Jésus n'envisage que la conversion individuelle de l'homme sans s'intéresser à une réforme des structures sociales. Dès que nous comptons avec des siècles, nous ne pouvons pas ne pas reconnaître que des structures sociales: plus justes favorisent aussi la conversion individuelle exigée par Jésus. Il faut postuler alors une influence réciproque de la conversion individuelle et des réformes des structures. Mais il n'en reste pas moins que la tâche *primordiale* du chrétien, c'est de changer les cœurs», pp. 74-75. La tâche du chrétien, dirions-nous, est d'annoncer le Royaume, c'est-à-dire la nouvelle économie du salut, qui demande à chacun de changer son cœur et au monde de changer ses structures religieuses et de purifier ses structures sociales: dans la perspective catholique on précisera, *au temps venu*, que la civilisation et la politique doivent être chrétiennes non seulement d'une manière négative en n'empêchant pas la liberté de la prédication de l'Évangile, mais encore d'une manière positive dans leur ordre propre, car dans la réalité existentielle, les collectivités humaines n'évitent de dévier et n'atteignent leur plénitude qu'à condition d'être intérieurement vivifiées par les énergies qui dérivent de la grâce.

Mais voici que l'auteur apporte un précieux correctif aux vues précédentes. Est-il exact dit-il, «que l'attente eschatologique de Jésus le rende indifférent à ce monde? Ne faut-il pas distinguer entre le monde considéré comme *lieu* de nos actes et le monde considéré comme *norme* de nos actes? Dans le premier cas, l'attitude de Jésus est absolument positive, dans le deuxième seulement elle est négative», p. 73. Et voici mieux encore: «L'espérance de Jésus ne se confond pas avec la forme particulière de l'attente d'une fin imminente, et lorsque Jésus demande aux disciples de chercher *d'abord* le Royaume de Dieu, avant toute considération des besoins matériels, cette

exigence ne perd pas sa valeur, même si aujourd'hui nous admettons une influence réciproque de la conversion individuelle et de la réforme des structures. Le fondement eschatologique de l'attitude de Jésus ne change pas, même si nous savons que l'existence du monde se poursuivra durant des siècles» p. 76. Soulignons ces importantes déclarations. Elles signifient clairement que la transcendance de l'attitude de Jésus et de son message ne saurait s'expliquer par une illusion où il aurait été quant à la date de la fin du monde. Il faudra remonter plus haut dans ce qui constitue le mystère de Jésus.

3. *La prédication de l'Evangile sera toujours une «folie»*

«L'espérance de Jésus» – disons plutôt l'espérance apportée au monde par la prédication de Jésus – ne peut être «sérieusement mise en question par la *sécularisation* du monde moderne, ni par sa transformation par les *progrès techniques* dont l'importance est si fortement soulignée aujourd'hui. Sans vouloir sous-estimer ces deux phénomènes, notre époque, dans un sentiment de supériorité tel qu'on peut l'observer aussi dans certaines périodes des siècles passés, me paraît exagérer le changement de la situation pour autant qu'*il entre en ligne de compte pour la prédication de l'Evangile*. Nous ne devrions pas oublier que, dès le premier siècle, la réaction immédiate du monde gréco-romain à la prédication de saint Paul était le rire des Athéniens sur l'Aréopage. Certes l'apôtre s'est adapté au monde ambiant – se faisant juif aux juifs, grec aux grecs – mais il n'a pas, pour prévenir ce rire, modifié l'essence même de l'évangile, qui était étrangère déjà pour le monde d'alors, la *folie de la prédication*», p. 74. Retenons ces fortes paroles.

4. *Les premières communautés chrétiennes*

«Les premiers chrétiens, fidèles à Jésus, ont pratiqué une communauté des biens non pas obligatoire, mais basée sur une décision individuelle prise en toute liberté. Cette pratique, réalisée d'ailleurs seulement aux premiers temps du christianisme primitif et qui n'équivalait encore nullement à la création d'une structure sociale proprement dite, nous permet cependant d'entrevoir, au moins par analogie, comment la conversion individuelle peut, en tout cas, inspirer des ébauches de réformes sociales et comment celles-ci peuvent s'inspirer de l'enseignement de Jésus, bien qu'elles se trouvent en dehors de ses préoccupations.

«Les chrétiens qui aujourd'hui partagent la responsabilité pour des réformes devront utiliser en toute liberté tous les moyens techniques que leur offre le monde moderne, mais ils devront s'abstenir de vouloir manifester leur compétence en empruntant leurs normes dernières au monde moderne au lieu de les emprunter à l'évangile», p. 77.

5. *L'erreur fondamentale des Zélotes*

Le radicalisme eschatologique de Jésus est à la base de son obéissance absolue à la volonté divine. Les Zélotes avaient eux aussi une espérance

très intense. Mais le Royaume qu'ils attendent est «de ce monde», bien qu'ils admettent une intervention miraculeuse de Dieu, p. 26. Du point de vue du but visé (le Royaume) et des moyens employés, «Jésus est beaucoup plus radical qu'eux. Son but et ses moyens ne sont pas *de ce monde* comme c'est le cas pour les Zélotes. Pour cette raison, il s'oppose à la fois aux défenseurs de l'ordre établi et aux Zélotes». L'auteur estime qu'en un certain sens Jésus se trouvait proche des Zélotes (comme d'ailleurs des Pharisiens dont ils représentaient l'aile extrême) et qu'il existait pour lui une «tentation zélote», et il ajoute: «Précisément pour cette raison, il a mis en garde ceux dont il se savait proche contre les terribles conséquences de leur erreur fondamentale qui rendait si problématiques tous leurs efforts et qui finissait par changer les non-conformistes en conformistes. Car leur résistance devenait avec le temps si populaire en Palestine qu'il fallait du courage pour leur reprocher de ne pas emprunter leurs normes à un Royaume qui n'est pas de ce monde», p. 78.

6. *La collaboration des chrétiens avec les groupes séculiers*

«Si sous ce rapport encore, nous voulons essayer, avec toute la prudence nécessaire, de montrer comment l'attitude de Jésus peut être appliquée à notre temps, nous dirions qu'il y a des limites à la collaboration du chrétien avec des groupes 'séculiers' non chrétiens dans lesquels il croit découvrir la réalisation d'un idéal proche de l'évangile. Certes il devra chercher le contact avec de tels groupes et se réjouir de ce que peut-être ils sont plus proches du Royaume de Dieu que d'autres qui se considèrent comme 'chrétiens', et il doit collaborer avec eux aussi longtemps que le but qu'ils poursuivent et les moyens qu'ils emploient le permettent. Cependant il leur rendra des services uniquement s'il ne se contente pas de répéter ce qu'ils disent eux-mêmes. Il devra au contraire, en partant de sa position fondamentale qui, malgré tout est différente de la leur, leur dire aussi autre chose, et avant tout il devra, dans leur intérêt, avoir le courage de leur opposer aussi un non catégorique lorsque les buts poursuivis et les méthodes employées sont en contradiction avec l'évangile. L'Eglise d'aujourd'hui résiste-t-elle toujours à la tentation visée ici?», p. 78.

7. *Conclusion de O. Cullmann*

Et voici la conclusion du petit livre: «Il est réjouissant que de nos jours les chrétiens se sachent engagés vis-à-vis du monde, comme jamais cela n'a été le cas auparavant. Mais ils devraient se préoccuper d'autant plus de *ne pas avoir honte de l'évangile* (Rom. 1, 16) et cela précisément lorsque celui-ci est considéré comme une *folie* par le monde (I Cor. 1, 18). Ce devoir devrait s'imposer aux conformistes comme aux non-conformistes. L'apôtre Paul a appliqué aux chrétiens avec une fidélité remarquable l'enseignement et l'attitude de Jésus lorsqu'il écrit aux Corinthiens qu'ils doivent *user des choses de ce monde comme n'en usant pas*, et aux Romains: *Ne vous conformez pas au monde, mais transformez-vous par le renouvellement de votre*

esprit. Malgré la nécessité absolue de travailler *dans* le monde et *pour* le monde, et malgré la nécessité de se faire comprendre par lui, ces avertissements gardent toute leur valeur. Les chrétiens de la deuxième moitié du II^e siècle sont décrits par l'auteur de l'épître à Diognète, qui comme nul autre a compris la double exigence du Nouveau Testament au sujet de l'attitude des disciples du Christ à l'égard du monde, comme des gens qui en aucune manière ne s'isolent des autres hommes, mais qui, au contraire partagent toutes leurs occupations: *Ils habitent dans le monde, mais ils ne sont pas du monde*, p. 79.

Tout chrétien conscient ne peut que faire sienne cette conclusion de O. Cullmann. Nous sommes ici sur un terrain où la rencontre œcuménique peut se faire sans confusion et en toute pureté. Cette rencontre entre chrétiens qui croient à la Révélation divine de l'Evangile est non seulement souhaitable. Elle nous paraît nécessaire en un temps où pas mal de mouvements qui naguère se voulaient chrétiens sont aujourd'hui marxisés.

8. Le mystère de Jésus

Un œcuménisme qui ne veut pas tomber dans ce « faux irénisme » rejeté à la fois par le Décret *Unitatis redintegratio* et par O. Cullmann nous invite à marquer notre désaccord sur un sujet qui est grave, celui du mystère même de Jésus: « Et vous, qui dites-vous que Je suis ? » (Mt., 16, 16).

1^o O. Cullmann écrit: « Il est certain que Jésus n'a pas compté avec une durée du monde se prolongeant pendant des siècles », p. 74. Il est donc certain que sur ce point Jésus a erré... Et dès lors, nous ne reconnaissons plus ici ce Jésus en qui nous croyons. Il s'ensuit que la grande promesse de la fin de l'Evangile de saint Matthieu: « Toute puissance m'a été donnée, dans le ciel et sur la terre, Allez donc, enseignez tous les peuples... Et voici que je suis avec vous tous les jours jusqu'à la consommation du siècle » perd de ce fait sa vertu et son efficacité. Le Christ n'est même pas Celui qu'il pensait être, Celui à qui toute puissance aurait été donnée sur le déroulement des temps qui vont de Pentecôte à la Parousie. Il ne lui appartenait pas de promettre une assistance infaillible et permanente à ceux qu'il envoyait vers un avenir qu'il ne dominait pas et qui lui restait inconnu. La prière de Jésus: « Je ne prie pas seulement pour ceux-ci, mais aussi *pour ceux qui par leur parole croiront en moi* » (Jean, 17, 20) s'arrête pour O. C. aux seuls apôtres et à leurs écrits, elle ne saurait assurer la *permanence dans l'Eglise d'un magistère infaillible*. Cf. *Saint Pierre*, p. 199).

Précisons cependant que O. C. n'a cessé de combattre avec vigueur les conclusions de Albert Schweitzer et de l'eschatologie conséquente (voir par exemple *Le Christ et le Temps*, p. 59). Il écrit dans son livre sur *Saint Pierre*: « L'idée d'une opposition directe entre le Royaume de Dieu à venir et le peuple de Dieu déjà réalisé n'est qu'une construction de la pensée moderne », p. 175. « Nous admettons cette continuation de l'œuvre du Christ dans l'Eglise terrestre visible. Cette idée est en effet familière, entre autres, à tout

l'Evangile de Jean, dont elle nous paraît constituer la notion centrale. Par conséquent, au moins pour nous – nous ne parlons pas ici au nom de quelque *théologie protestante officielle*, – on ne saurait dire que la discussion (avec les catholiques) sur ce point est impossible faute d'une base commune», p. 211.

Rappelant dans son livre *Christ et le Temps*, p. 61, le texte de saint Marc, 9, 1: «En vérité je vous le dis, il en est d'ici présents qui ne goûteront pas la mort avant d'avoir vu le Royaume de Dieu venu avec puissance» et les textes parallèles de Mat. 10, 23 et Marc 13, 30, O. C. note que «leur sens d'ailleurs n'est pas évident», qu'«ils n'ont pas l'importance capitale qu'on leur attribue ordinairement», «qu'il est important de noter que l'espérance des premiers chrétiens ne s'est pas effondrée avec la non-réalisation de l'attente prochaine», que «l'espérance de l'Apôtre n'a subi aucune atteinte ni dans son intensité, ni dans son fondement, car elle est *a priori* ancrée dans la conviction que le centre, le point d'orientation est situé, non dans l'avenir, mais dans le passé, donc *dans un fait certain qui ne peut être affecté par le retard de la parousie*».

Sur Mt. 16, 27–28: «C'est qu'en effet le Fils de l'homme doit venir dans la gloire de son Père avec ses anges, et alors il rétribuera chacun selon sa conduite. En vérité je vous le dis: il en est d'ici présents qui ne goûteront pas la mort avant d'avoir vu le Fils de l'homme venant avec son Royaume» la Bible de Jérusalem note: «Ces deux versets rapprochent, pour leur analogie, deux paroles de Jésus sur deux avènements différents du Règne de Dieu: le Règne du Père instauré par le Jugement final, le Règne du Christ qui se manifeste avec la ruine de Jérusalem».

2^o Autre point. Pensant à la triple tentation messianique de Jésus, Dostojewski écrit: «Si jamais il y eut sur terre un miracle authentique et retentissant, ce fut le jour de ces trois tentations. Le seul fait d'avoir formulé ces trois questions constitue un miracle... Car elles résument et prédisent en même temps toute l'histoire ultérieure de l'humanité; ce sont les trois formes où se cristallisent toutes les contradictions insolubles de la nature humaine». Vue profonde qui à elle seule suffirait à nous dissuader de ramener les trois tentations à une seule, comme certains exégètes l'ont proposé.

Les tentations rencontrent dans notre nature blessée des connivences secrètes; même quand nous les surmontons elles nous troublent, notre âme est devant elles comme un esquif ballotté par les vagues. Mais les tentations se brisent contre Jésus comme la mer contre un rocher, elles ne soulèvent rien d'impur en lui, elles ne causent en lui que de la souffrance, une sainte, une infinie souffrance.

Il est difficile de bien parler de la tentation de Jésus. O. Cullmann écrit dans son petit livre: «Il est certain que Jésus a toujours considéré comme une *tentation*, comme *sa* tentation particulière, la conception politique du Messie... Jésus a considéré la conception Zélote (révolutionnaire) politique du Messie comme *sa* tentation par le diable: Arrière, Satan!», pp. 56–57. Elle serait à Gethsémani «la tentation suprême. La cohorte romaine

approche. Un soulèvement populaire ne pourrait-il être déclenché? Ne serait-ce pas le moment où l'idéal zélote, la guerre sainte, pourrait se réaliser quand même? Et Dieu ne serait-il pas à ses côtés avec plus de douze légions d'anges?», p. 58. Il ne nous semble pas qu'une telle présentation des faits puisse s'accorder à ce que l'Evangile nous dit dès le début et avec tant d'insistance de la prédication de Jésus sur la nature absolument transcendante de son Royaume; à la sublimité du Sermon sur la Montagne; à la nette volonté de Jésus de mourir non pour une Jérusalem destinée à tomber en ruines, mais pour la rédemption du monde. Le calice devant lequel il tremble et dont il demande l'éloignement est d'une autre nature

Novembre 1970.

C. J.

Bibliographies

CHARLES BOYER, S. J., *Luther, sa doctrine*, Presses de l'Université Grégorienne, Rome 1970, 240 pages.

«J'ai cherché dans cet ouvrage à présenter la doctrine de Luther telle que lui-même l'a conçue et exprimée. Soit dans l'étude des textes, soit dans l'exposé, j'ai évité tout parti-pris polémique. Je n'exprime de propos délibéré un jugement personnel qu'une fois terminée ma tâche de narrateur objectif, tout en laissant parfois apparaître mon sentiment. Pour être utile au mouvement œcuménique contemporain, il importe souverainement de bien connaître les doctrines en présence», p. 5.

1. *La justification*. — Saint Paul écrit que la *justice de Dieu* se révèle dans l'Evangile (Rom., 1, 17). Comment entendre ce mot «justice de Dieu»? Voici la réponse de saint Augustin: «C'est la justice de Dieu, qui voilée dans l'Ancien Testament, est révélée dans le Nouveau, et qui est dite justice de Dieu parce qu'en la donnant, Dieu fait les justes: comme le salut du Seigneur est celui par lequel il fait les sauvés». (De spiritu et littera, XI, 8). «Augustin et Luther sont ici d'accord sur ces deux points: il s'agit de la justice par laquelle les justes sont tels, la justice des justes; elle est toutefois appelée justice de Dieu, parce que Dieu la donne et que seul il peut la donner: on ne peut l'avoir autrement. Et cependant, c'est là le point où Luther introduit l'idée de sa découverte qui bientôt se révélera comme un explosif. C'est qu'en effet alors qu'Augustin, tout en faisant venir de la grâce de Dieu la justice de l'homme, met dans le justifié une justice réelle, Luther nie la possibilité en ce monde de cette justice intrinsèque. Pour Augustin, la justice du juste est en lui, pour Luther, la justice du juste n'est pas en lui; elle est dans le Christ. Le justifié peut faire des œuvres bonnes; mais ces œuvres le laissent en lui-même pécheur et ne constituent d'aucune façon sa justice, qui est uniquement celle du Christ qui lui est imputée. Cette imputation est faite par le seul moyen de la foi et la foi est donnée par Dieu en vertu de la prédestination gratuite», p. 29. «Quant aux actes en quelque manière bons accomplis par celui qui croit, Luther leur refuse constamment tout effet par rapport à la justice. S'il leur avait accordé une valeur de sanctification et

s'il avait exigé cette essentielle sanctification pour la justification, une entente eût été possible; car on pouvait réserver le terme de justification pour le premier moment où l'homme devient juste, et donner à la foi le privilège de commencer le mouvement justificateur. Les actes qui suivent quand la justice déjà existe ne justifient pas, à proprement parler. Mais une vraie sainteté exclut le péché, celui dont parle Luther et qui est péché grave», p. 227. Cette entente, à laquelle ont pensé certains théologiens du temps de Luther et du Concile de Trente, Luther ne pouvait l'accepter.

La raison pour laquelle, suivant Luther, il ne peut y avoir pour l'homme déchu d'autre justice qu'une justice imputée et extrinsèque est avant tout la permanence de la concupiscence. Une autre raison, la plus radicale, provient de la philosophie nominaliste et volontariste d'Occam. Une action n'est jamais bonne en soi et de soi, mais seulement si Dieu a éternellement décrété que cette action lui plaisait, p. 39.

2. *La foi seule*. — L'apôtre Paul a souvent répété que c'est par la foi qu'on est justifié et sauvé. Mais quand Luther dit: par la foi seule, que veut-il exclure? Il veut d'abord exclure tout mérite précédent acquis par de bonnes œuvres. Sur ce point, et s'il s'agit de la première justification, il est d'accord avec les catholiques. Le salut de chacun commence par la miséricorde divine. On ne mérite pas la première grâce, ni aucune grâce qui précède l'état de justice. Mais Luther, en invoquant la foi seule, se sépare aussitôt de la doctrine traditionnelle sur deux questions essentielles: à l'instant de la justification, la foi, qui est nécessaire est-elle suffisante? Et après la justification, les bonnes œuvres sont-elles indifférentes à la justice? La doctrine catholique admet qu'on puisse avoir la foi sans avoir la charité; et elle exige pour la justification la présence de la charité. Or, de la façon la plus explicite, Luther, distinguant la foi et la charité, n'admet comme justifiante que la foi seule, même quand la charité suit. Et la charité n'est jamais ce qu'elle doit être. Aimer Dieu au-dessus de toutes choses n'est pas possible, puisque la concupiscence est toujours présente. Ce que le justifié possède de charité coexiste avec le péché et le laisse

pécheur. Du moment que la justice ne peut être intérieure à l'homme, mais être seulement celle du Christ par imputation, on doit être justifié par la foi seule. C'est cela qui n'est pas dans l'Écriture. Quand l'Apôtre indique ce qui compte pour le salut, il unit en propres termes la foi et la charité: «Dans le Christ Jésus, ni la circoncision, ni le prépuce n'ont de valeur, mais la foi agissant par la charité» (Gal., 5, 6). La première justification est donnée au baptême avec le Saint-Esprit: «L'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par le Saint-Esprit qui nous a été donné» (Rom., 5, 5). La foi n'était donc pas seule. Le privilège de la foi est de commencer. Par la foi, l'homme coopère à sa justification, non par une œuvre proprement dite, ni par un mérite, mais en se mettant librement sous la main de Dieu qui lui donne la justice. Il n'est pas exact de dire que la foi justifie; c'est Dieu qui par la foi, qui est déjà une grâce, et par la grâce qui accompagne la foi, justifie. Il justifie *par* la foi, *ensuite* de la foi. Mais il justifie en rendant juste. «Cette doctrine catholique, Luther l'a connue, l'a comprise et l'a rejetée. Il est trop tard pour changer ses textes. L'accord avec lui sur ce point fondamental ne serait possible qu'en lui donnant raison. Les catholiques devraient changer leur propre doctrine et reconnaître qu'ils se sont trompés: c'est cela même qu'exigeait Luther», p. 231.

3. *Vers la guerre au Pape.* — Le justifié, selon Luther, «reste encore réellement pécheur, maculé par un péché grave, celui de la concupiscence, et par des péchés multiples, graves en eux-mêmes. Mais Dieu le couvre de la justice du Christ. Il le fait en lui donnant la foi, qui consiste en ce que le juste se croit pardonné, par pure grâce. C'est là ce que Luther prétendit avoir découvert. C'est le fond de sa doctrine, le point avec lequel tout tient ou tout croule», p. 45. Si l'on veut toutefois comprendre l'origine du protestantisme, on ne peut s'arrêter à ce stade. «Il fallait bien autre chose pour soulever l'Allemagne et l'Europe et diviser la chrétienté en deux camps ardemment opposés. Un événement plus spectaculaire devait se produire, radical, éclatant, à la mesure d'une si universelle et profonde rupture. Il se produisit en effet: ce fut la révolte ouverte et totale de Luther contre la papauté. Ce fait décisif eut sa préparation dans l'âme du Réformateur par degrés successifs en 1518 et 1519. Il eut son accomplissement public en 1520 avec

l'appel de Luther à la noblesse allemande», p. 46. C'est ce cheminement de Luther vers la guerre au Pape que l'auteur nous décrit pendant 40 pages. La conclusion, la voici: «Au fond, pourquoi y aurait-il une hiérarchie? Il suffit que la Parole soit annoncée et qu'elle soit reçue par la foi. Tout chrétien peut l'annoncer et Dieu donne la foi à qui il lui plaît. L'Eglise est l'ensemble de ceux qui croient, et Dieu seul connaît les fidèles. L'ordre extérieur est l'affaire des princes séculiers. Soient abrogés tous les préceptes qui supposent le mérite des bonnes œuvres ou une coopération créée à l'œuvre du salut, et qui comme toute loi, font se multiplier les péchés. Luther a autant de pouvoir que le Pape et les évêques pour réformer l'Eglise; beaucoup plus même, car il a pour lui la Sainte Écriture et, comme il le croit, sa propre mission. Posé son point de départ, la justification par la foi seule, Luther, s'il refusait de la modifier, devait en venir à rejeter le Pape, les évêques, l'Eglise visible et presque tout l'ordre ecclésial établi. Ce qu'il laisse est encore un christianisme, puisque le baptême y est donné au nom de la Sainte Trinité et puisque le Christ Rédempteur y est invoqué. Mais c'est un christianisme décidément autre», p. 81. «Qui veut faire tout Luther catholique devient lui-même luthérien» (H. Jedin).

«Vers la fin de sa vie, en 1545, Luther affirme de nouveau l'article principal et en quelque façon unique de sa doctrine sur la justification par la foi seule, et en même temps il indique l'époque où il éprouva cette illumination. Depuis le début de son Commentaire aux Romains, il n'a pas modifié ce point capital. Au contraire, il l'a maintenu et exprimé si souvent et si clairement que nous n'avons pas pu le mal comprendre», p. 169.

4. *Oecuménisme constructif.* — Il importe aujourd'hui de souligner ce que Luther a conservé de l'enseignement traditionnel de l'Eglise. C'est là que se trouvent les ressources d'un oecuménisme constructif. La première partie des articles de Smalkade énonce et confesse «les hauts articles de la majesté divine: les trois personnes divines en une seule essence; le Père, le Fils né du Père, le Saint-Esprit procédant du Père et du Fils; le Fils seul devenant homme, né de la pure et sainte vierge Marie, mort et ressuscité, juge des vivants et des morts. Luther a retenu de la tradition chrétienne trois valeurs fondamentales par lesquelles il a exercé une influence

heureuse sur ses partisans: il a revendiqué pour la *religion* la première place parmi les devoirs de l'homme; il a placé le *Christ* vrai Dieu et vrai homme au centre de sa doctrine; il a exalté la valeur de la *rédemption*.

C'est cependant sur le plan de la rédemption si constamment invoquée par lui que la rupture s'est produite. La doctrine traditionnelle était qu'en vertu des mérites de la passion du Christ, Dieu par une initiative miséricordieusement gratuite fait passer l'homme pécheur de l'état d'impiété où il le trouve à un état de justice, et qu'ensuite il lui continue son secours pour avancer dans la justice jusqu'au terme de la vie future et bienheureuse. Luther, au contraire, a enseigné clairement et constamment ces deux propositions: 1° Dieu, quand il justifie le pécheur ne le met pas dans un état de justice, mais tout en lui laissant son état de péché, il lui *attribue* la justice du Christ et le considère comme juste; 2° l'acte nécessaire et suffisant pour la justification est celui par lequel le pécheur *croit* qu'il est pardonné par les mérites de Jésus Christ, comme Dieu l'a promis. Un dialogue sérieux avec un luthérien qui tient la position de Luther doit donc porter sur ces deux propositions.

On lira avec fruit les chapitres sur Luther et Erasme (III); sur Luther et la Confession d'Augsbourg (IV); sur l'Eucharistie et les Sacrements (VI); sur l'Eglise (VII). Jamais l'auteur ne se départit de son dessein d'exposer d'une manière sereine et objective les textes et la pensée de Luther. De la personne même de Luther, il écrit simplement: «Luther m'apparaît être un moine théologien qui a cru recevoir une lumière nouvelle, qui en a fait le centre de sa doctrine, et qui bientôt s'est persuadé d'avoir été élu pour l'annoncer au monde. Il a mis au service de cette tâche ses connaissances bibliques, sa fougue de polémiste, son brio d'humaniste, sa colère d'excommunié, la rudesse de sa nature et de son temps. Ses grands dons comme ses grands défauts se montrent assez dans ses écrits pour que je n'aie pas ici à en dire davantage.»

J. DE FINANCE, s. j., *Sur la notion de loi naturelle*, dans «Doctor Communis», 1969, n° 3, pp. 201-223.

Etude d'une grande richesse et d'une grande beauté que nous voudrions être les premiers à signaler, non pas en la résumant, ce qui n'est guère possible, mais en en détaillant une page, p. 219.

«Il y a pourtant une connaissance obscure, spontanée, quasi instinctive de la loi naturelle ou du moins de ses exigences les plus générales, qui ne suppose aucune réflexion philosophique et qui est, comme le remarque justement J. Maritain, l'œuvre de la raison fonctionnant, non pas comme raison raisonnée (en édictant des jugements), mais à la manière d'une forme, influençant «vitalement» les tendances et l'affectivité (*Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, pp. 45-57). On n'a pas assez prêté attention à cet exercice vital de la raison, intermédiaire entre le développement (rationnel à sa manière) d'un organisme et la rationalité explicite du discours... Cette notion de raison-nature, de raison «informante», pensons-nous, aide à comprendre les structures, rationnelles à leur façon, qui se distinguent en filigrane dans l'organisation sociale de certains peuples, à travers, par exemple, la complication extrême de leurs rapports de parenté, mais qui échappent à la conscience des individus, structures que les travaux de Claude Lévi-Strauss nous ont rendues familières (*Anthropologie structurale*, Paris, 1958). De cette germination spontanée de la raison-nature relève encore sans doute l'élaboration des mythes dont la signification profonde reste souvent ignorée de leurs auteurs.

«Mais c'est surtout le cas des langues qui paraît ici remarquable. Leur structure témoigne d'ordinaire d'une haute rationalité: qu'on songe, par exemple, au jeu si délicat des modes et des temps en grec, en latin et dans la plupart des langues européennes, comme le français classique. Or il est bien certain qu'elles n'ont pas été élaborées méthodiquement à la manière des langues artificielles telles que l'espéranto. Les parties du discours n'ont été complètement discernées, dans la langue grecque, qu'à l'époque hellénistique: Platon, Sophocle, Démosthène, seraient refusés aujourd'hui à l'examen de grammaire! Le sanscrit a été codifié par Panini bien longtemps après les Védas et les Upanishads; le russe, au XVIII^e siècle par Lomonosov et combien de dialectes parlés attendent encore! Du reste la création intentionnelle d'une langue n'est possible que moyennant une «métalangue». Le langage dans sa totalité ne peut donc avoir été constitué intentionnellement: c'est la part de vérité du traditionalisme. Mais celui-ci n'a pas vu qu'il y avait, entre la création réfléchie et la «révélation», un moyen terme: l'élaboration spontanée par la raison-nature.

Le langage nous offre ainsi le cas d'une activité éminemment rationnelle, «logique» en ce sens qu'elle s'exerce sur le «logos» lui-même, mais qui ne suppose pas l'usage du «logos». La raison se fabrique à elle-même les instruments sans lesquels elle ne pourrait penser une pensée humaine, mais elle les fabrique sans y penser.

«C'est d'une manière analogue, nous semble-t-il, que la raison, en tant que nature et élément de la nature humaine, élabore, en dehors de toute systématisation rationnelle, ses premiers jugements moraux. Informant, dirigeant, organisant à la manière d'une idée directrice les inclinations fondamentales et par elles tout le domaine de l'affectivité, elle fait que l'accord ou le désaccord de l'acte avec ses propres exigences, encore pour elle-même informulées, se traduit pour le sujet par un contentement ou un malaise qui dépassent l'ordre de la simple sensibilité, des simples satisfactions ou insatisfactions «naturelles», matière psychique qu'anime déjà une première ébauche de «sens moral». Et c'est à travers ces réactions qu'elle apprend à connaître et à formuler comme «raison-raisonnante» les exigences qu'elle portait depuis toujours comme «raison-informante»...

«Après cela, on peut évidemment encore se demander s'il ne vaudrait pas mieux remplacer l'expression 'loi naturelle' par quelque autre moins sujette à l'équivoque — par exemple: 'exigences de la raison droite', 'conditions d'une réalisation authentique de la personne', 'normes essentielles de la vie humaine' — La question, en soi, est secondaire. Quand il s'agit d'une notion analogique comme l'est ici celle de 'loi', on a, en général, le choix entre deux solutions: garder un terme unique pour souligner dans l'analogie la similitude, ou employer des termes distincts pour mettre en relief la différence. L'essentiel est de ne jamais perdre complètement de vue ni l'une ni l'autre», p. 223.

Sur le double aspect du mariage signalé dans l'Encyclique *Humanae vitae*: transmission de la vie et expression de l'amour, voir la p. 213.

PAUL VI, *Toute vie est sacrée, Message à la télévision française*, 30 janvier 1971.

«Et maintenant, c'est aux téléspectateurs de la deuxième chaîne de la télévision française que Nous Nous adressons, heureux de cette occasion de vous saluer, de vous dire toute notre affection, et de vous adresser

quelques mots dans le cadre de l'émission sur le respect de la vie.

«Frères et Amis qui m'écoutez, vous le savez: il y a des valeurs qui sont comme la pierre de touche d'une civilisation, si l'on y porte atteinte, c'est l'homme lui-même qui est menacé. Ainsi, attenter à la vie humaine, sous quelque prétexte que ce soit et sous quelque forme qu'on l'envisage, c'est méconnaître l'une de ces valeurs essentielles à notre civilisation. Au plus profond de nos consciences — chacun de nous peut l'éprouver —, s'affirme comme un principe incontestable et sacré le respect de toute vie humaine, de celle qui s'éveille, de celle qui ne demande qu'à s'épanouir, de celle qui s'achemine vers son dénouement, de celle surtout qui est faible, démunie, sans défense, à la merci des autres.

«Le Concile l'a récemment rappelé avec force: toute vie est sacrée. A l'exception de la légitime défense, rien n'autorise jamais un homme à disposer de la vie d'un autre, pas plus que de la sienne propre. A contre-courant, s'il le faut, de ce qu'on pense et de ce qu'on dit parfois autour de nous, répétons-le sans nous lasser: toute vie humaine doit être absolument respectée; de même que l'avortement, l'euthanasie est un homicide.

«Frères et amis qui m'écoutez, cette vie qui est la vôtre, celle de vos parents, celle de vos enfants, celle de tous les hommes cette vie fragile et si vite écoulée, demeure, en dépit des épreuves qui la traversent, notre bien le plus précieux. C'est une conviction de foi pour ceux d'entre nous qui croient au Christ et auxquels l'évangile enseigne que notre mort terrestre est un passage vers la vie éternelle.»

ANDRÉ SEUMOIS, *Eglise missionnaire et Travail de développement*, dans *Nouvelle Revue de Science Missionnaire*. Schöneck, Beckenried, Suisse, 1970, 26^e année, fasc. 3, pp. 161-174.

Le *développement* est une catégorie moderne liée à l'avènement de la technique industrielle. Il consiste en la diffusion, dans les pays qui en sont privés, de la technique occidentale, reconnue désormais assez généralement comme bien de civilisation mondiale auquel toutes les nations ont droit, à tel point que les nations où elle manque se sentent injustement frustrées. Ainsi délimité le problème du développement doit être soigneusement distingué du problème du *pro-*

grès humain intégral beaucoup plus large qui s'est toujours posé dans le monde et concerne toutes les nations. Ce sont cependant ces perspectives de progrès social et de progrès humain intégral qui doivent finaliser le développement entendu dans son sens moderne précis.

L'auteur résume avec bonheur la position de l'Eglise sur ce problème moderne, telle qu'elle apparaît dans l'encyclique *Populorum progressio*, 26 mars 1967. La sphère propre de l'Eglise est d'ordre spirituel, tandis que le développement concerne une tâche terrestre: la diffusion de la technique moderne en tant que facteur de civilisation. Mais, par suite de son rôle de ferment dans le secteur de la civilisation, l'Eglise peut légitimement attirer l'attention des fidèles sur la gravité et l'urgence de ce problème. Le jugement qu'elle porte est moins une «doctrine sociale» sur la voie à suivre, qu'une vue chrétienne sur les composantes de la question. La contribution pratique qu'elle entend fournir aux tâches de développement n'est nullement entrevue de façon séparée des planifications civiles, retenues indispensables. C'est avant tout aux laïcs qu'il appartient de collaborer au développement dans ces organismes officiels. L'encyclique *Populorum progressio* n'est pas une encyclique missionnaire. Après une lecture hâtive, certains missionnaires ont cru de leur devoir de transformer leurs stations missionnaires en remises pour tracteurs... «Mais l'harmonie entre Mission et Développement n'est pas à chercher dans une sacralisation du Développement et une sécularisation de la Mission. La Mission, tout en restant classiquement et donc théologiquement ce qu'elle est, n'entre nullement en opposition avec l'aide au travail de développement technologique.» Cette harmonie doit se réaliser à trois moments différents que l'auteur étudie avec beaucoup de sagesse, en parlant du Développement 1° comme exigence *pré-missionnaire*; 2° comme exigence *missionnaire*; 3° comme *tâche humanitaire* des jeunes Eglises en croissance.

JACQUES LOEW, *Ce Jésus qu'on appelle Christ, Retraite au Vatican 1970*, Paris, Fayard, 316 pages.

Deux semaines pour préparer vingt-deux instructions de trente minutes, et devant quel auditoire! «Par-dessus tout Paul VI, attentif, écoutant, recueilli, priant. Combien de fois en le voyant ai-je pensé à Moïse inter-

cédant pour l'humanité entière... Tout a été simple, tout s'est passé dans la paix du cœur». Le thème avait été proposé par Paul VI lui-même: Le Christ et l'Eglise, mais la manière de le traiter a été du style *Ecole de la Foi* par l'écoute constante de la Parole de Dieu, l'Ancienne et la nouvelle Alliance. C'est la manière dont Jésus s'y est pris avec les disciples d'Emmaüs. La manière encore reprise par le diacre Etienne parlant devant le Sanhédrin. A peu de chose près, la manière qui, partout où il passe, et jusque dans les plus pauvres milieux, ouvre les cœurs à la prédication de notre ami. Le plan est simple: *Ecouter Dieu – Les préfigurations du Christ – Jésus dans les jours de sa chair – L'Eglise trajectoire du Christ*. Toujours partir du concret, toujours demeurer fidèle au concret: événement, souvenir, lecture, rencontre, mais – et c'est là le secret de notre ami – d'un concret immédiatement porteur d'une expérience apostolique et de la *charitas Christi urget nos* de l'apôtre. Et quelle richesse dans cette expérience! Elle va de l'incrédulité à la foi et à la vocation religieuse, de l'Ecole biblique de Jérusalem aux dockers de Marseille, de l'Ivry de Madeleine Delbrêl à la mission de Port-de-Bouc et aux «communautés de base» de Sao Paulo. Et quelle sagesse, quelle sûreté de regard dans l'appréciation des possibilités d'apostolat, des difficultés à surmonter, des déviations à éviter!

Citons ce qui concerne le *piège de la double fidélité*. C'est en France pour la première fois, à propos des prêtres-ouvriers, lors de la crise de 1953-1954, qu'on se mit à parler d'une double fidélité au monde ouvrier d'une part et à l'Eglise d'autre part. «Mais je crois que ce mot de *double* fidélité est un piège. Il y a là un mal que je connais bien, un mal qui n'est pas celui d'un groupe d'hommes restreint, mais bien celui qu'on rencontre dès que l'on a à vivre des fidélités apparemment contradictoires, et qu'il nous faut cheminer dans les patiences obscures de la foi: *prêtres-ouvriers*, fidèles au monde ouvrier et à l'Eglise; crise des *missionnaires* dans les pays du tiers-monde, ayant à choisir entre évangélisation ou révolution, valeurs humaines ou valeurs du Royaume – comme si elles s'opposaient. C'est le drame de la *crise moderniste* d'autrefois: fidélité à la raison et à la science ou fidélité à la foi? Fidélité à l'Eglise ou fidélité au monde?», p. 96. Le piège est plus envoûtant qu'on ne pourrait croire. «Nous connaissons auparavant le monde ouvrier «du dehors», à travers des

livres, etc., et nous connaissions notre Eglise dont nous étions «du dedans». Mais lorsque nous sommes allés travailler comme ouvriers, nous avons connu le monde ouvrier du dedans», p. 99. «Et de même on ne comprend ce qu'est le monde, ce grand monde si agité, en ébullition, d'Amérique latine, d'Afrique ou d'ailleurs que si on le voit du dedans, avec des injustices que l'on ne soupçonnait pas, des complicités, des omissions dont on n'avait pas idée et qui viennent souvent de ceux-là mêmes dont nous faisons partie. A ce moment-là, se produit en nous ce que l'on peut appeler un choc au sens le plus fort du mot, un choc traumatique comme on parle d'un choc chirurgical... Oui, je pense que c'est là le choc et la raison du choc qu'ont éprouvé, hier, tant de prêtres qui étaient généreux, des prêtres de valeur; c'est cela le choc qu'éprouvent aujourd'hui tant de prêtres dans les pays en ébullition: une tentation noble, mais une tentation quand même, devant des situations nouvelles et un monde inconnu jusqu'alors. C'est peut-être aussi le choc que le monde a connu au moment de la découverte de l'Amérique, quand on a réalisé qu'il y avait vraiment des hommes qui n'avaient jamais pu entendre le message du Sauveur. La théologie d'alors a vacillé», p. 100. Et quelle réponse à ce terrible problème? «Il me semble que pour échapper au piège de la double fidélité, il faut distinguer la communauté de ressemblance qui doit exister, sans quoi il n'y a pas de contact; mais si nous voulons pousser la ressemblance jusqu'au bout, nous aboutissons à l'absurde, à la catastrophe... La vraie communauté, celle qui peut être poussée jusqu'au bout, c'est la communauté d'interdépendance ou de solidarité organique... Le plus bel exemple de la communauté de destin totale dans la dissemblance la plus absolue, c'est mon cerveau et mon cœur...» Poussée à bout, la fidélité de ressemblance au monde obligerait le chrétien à renier sa fidélité au Royaume. Une citation de Madeleine Delbrêl achève ces grandes pages: «Il nous faut savoir – elle parlait là du monde ouvrier, mais c'est vrai pour le tiers-monde, c'est vrai pour ceux qui seront en contact avec le monde nouveau du milieu scientifique – que le partage de la mentalité et de la sensibilité d'un milieu ouvrier, le partage de ses aspirations et de ses rejets, même si nous les rectifions et si nous les épurons, constitue s'il est notre seul témoignage un contre-témoignage de notre mission. Nous ne devons jamais laisser s'établir une équi-

valence sur le fait que Dieu pour nous est le seul bien absolu et grâce à qui tous les autres biens sont bons parce que venant de lui», pp. 104–106.

Solitaire et solidaire, le thème est invoqué à propos de Moïse. Mais «le point de rencontre de cette solitude et de cette solidarité, le point de jonction permanent du solitaire et du solidaire se situe dans notre cœur. C'est là qu'il nous fait être à la fois solitaires et solidaires», p. 124. Moïse, élevé à la cour du Pharaon n'est pas «ressemblant» aux Hébreux ses frères; mais une fois devenu grand, il veut devenir solidaire. Comment fera-t-il?

La solution qu'il choisit nous met en plein cœur du drame d'aujourd'hui. Il tue l'Egyptien. Il opte pour la guérilla et la violence. Est-ce un moindre mal? Je ne le crois pas. Mais le tort le plus profond de Moïse est d'agir en son nom propre avant que Dieu ne l'envoie. Il devra demeurer quarante ans éloigné et solitaire au pays de Madian avant que Dieu ne l'envoie. Et il retrouvera pendant quarante ans le désert à la tête d'un peuple qui murmure contre lui. Est-il possible de tenter un rapprochement entre ces quarante années que décrit l'Exode et la période postconciliaire où nous sommes?, p. 139.

Le chapitre sur le *Sang innocent* nous remet sous les yeux les raffinements de la torture, les engins nucléaires, les machines distributrices de contraceptifs (quelle prostitution de l'amour!), l'invasion foudroyante de la drogue, p. 159. Et l'on ajoute: «Il n'existe pas d'innocent total. En chaque innocent opprimé se cache un oppresseur virtuel ou actuel d'un autre innocent», p. 163.

Tant d'autres passages seraient à relever. L'un surtout, particulièrement émouvant, celui de la messe du Jeudi-Saint, à la Valsainte. «Là, vraiment j'ai senti que, ou bien ces hommes, moines, frères, retraits étaient fous – en allant avaler je ne sais quelle pastille – ou bien vraiment, c'était moi l'aveugle et qui ne comprenais pas ce dont il s'agissait. Or, je voyais ces chartreux, je constatais leur calme, leur équilibre, je découvrais ces hommes capables de vivre une vie entière dans le silence, dans la solitude, je ne pouvais pas me dire qu'ils étaient des fous. J'étais bien obligé de penser, même inconsciemment, que véritablement il y avait là un je-ne-sais-quoi qui me dépassait, une Présence sainte au-delà du visible. Cela a été le point de départ: je ne croyais toujours pas en Dieu, mais désormais j'allais le cher-

cher avec la certitude que l'invisible pouvait exister. Plus tard, Dieu s'est révélé à moi comme une certitude; mais Jésus-Christ n'était-ce pas une légende? Un jour, j'ai pu comprendre que si Dieu était Dieu, au-delà de toutes nos limites, il était capable d'aimer le monde jusqu'à lui donner son Fils; que si Dieu était l'Amour, il était capable de venir parmi nous dans son Fils: alors j'ai cru au Seigneur Jésus. Mais une question se posait encore: j'avais été baptisé catholique mais élevé vaguement dans le protestantisme; allais-je être catholique ou protestant? Je décidai de fréquenter la Cène protestante pour voir ce qu'il en était, mais chaque fois que je demandais à des amis protestants ou à des pasteurs de m'expliquer ce qui se passe à la Cène, chacun me donnait une réponse personnelle: un souvenir..., une mémoire..., un repas fraternel... J'étais seul, je ne voyais aucun prêtre (j'avais quitté la Valsainte au bout de huit jours); mais quand je lisais dans l'Evangile: *Ceci est mon Corps, ceci est mon Sang*, je me retrouvais à la Valsainte à la tribune, seul dans le coin gauche, en face de tous ces moines qui, depuis le temps de Jésus jusqu'à aujourd'hui, redisaient: *Ceci est mon Corps; ceci est mon Sang*, et recevaient avec adoration le corps du Christ. Et si, en définitive, avec la grâce de Dieu et poussé par elle bien sûr, j'ai choisi le catholicisme, si, après six mois de réflexion, je suis allé voir un prêtre en lui disant: Je veux être catholique, c'est à cause de ce trésor unique de l'Eucharistie et parce que seule l'Eglise me paraissait être fidèle au *Ceci est mon Corps; ceci est mon Sang*... Que rien ne vienne diluer ou énerver la certitude bimillénaire de ce trésor qui porte et rassemble notre foi», pp. 116-117.

DOMINIQUE BARBÉ, *Demain, les communautés de base*, Paris, Cerf, 1970, 226 pages.

C'est la présentation de l'œuvre entreprise à Osaca par la *Mission Ouvrière Pierre et Paul*. La préface est du P. Loew. Le livre est dédié *au peuple brésilien*. «Mais, au delà de ce quartier populaire de Sao Paulo et de cette chaudière bouillonnante de l'Amérique latine, l'expérience a un caractère universel. Entreprise héroïque d'évangélisation populaire en des milieux encore à demi analphabètes. On est mis en présence de communautés analogues à ces premières réunions de fidèles dont parlent les Actes des Apôtres.

Même foi ardente et absolue en la vérité du Sauveur ressuscité, à partir duquel tout est à organiser. On nous fait assister à une réunion d'équipe. Le premier temps est un échange: «Il faut tendre peu à peu à ce que les membres se sentent une vraie responsabilité missionnaire. Sans abandonner le style 'nouvelles de la quinzaine', il est bon de parvenir progressivement à ce que chacun dise un peu comment il a annoncé *explicitement* Jésus-Christ par ses attitudes et par ses paroles. Ne pas en rester uniquement au niveau: 'Ma tante est venue me voir...', mais réellement rendre compte de ce que l'on a fait pour mieux vivre et faire connaître Jésus-Christ, sans pour autant tomber dans l'intolérance et la propagande des *crentes* (Pentecôtistes) et des Témoins de Jehovah (tentation sérieuse!). Il semble qu'un des signes distinctifs des chrétiens catholiques ce serait peut-être de ne pas avoir de haut-parleurs sur les toits de leurs églises. La foi, c'est quelqu'un qu'on propose, mais qu'on n'impose pas, même matériellement. Ces haut-parleurs qui déversent tous les dimanches soirs musiques et prédication sur les toits des maisons du quartier, comme si c'était de la publicité, ont quelque chose qui offense la pureté évangélique», p. 32. Plus loin, en parlant des contrefaçons de la mission, l'auteur signalera *La propagande*: «Nous savons ce qu'est la propagande: un des fléaux de notre époque. Elle consiste à prendre l'autre pour un enfant ou un imbécile et à faire bon marché de l'adhésion de sa liberté pourvu qu'on lui fasse rejoindre 'le bon camp' et servir 'la bonne cause'», p. 103. La deuxième partie de la réunion consiste à étudier ensemble l'Evangile: «Pour les humbles de cœur, l'Evangile n'est pas 'en dehors de la vie', ainsi qu'on l'entend souvent. Tous les missionnaires qui ont tenté l'expérience sont frappés de la capacité singulière que ces hommes, ces femmes, ces jeunes, ces pauvres et ces petits ont pour goûter la fraîcheur évangélique. Par toute leur vie, ils sont de plain-pied avec la veuve de Naïm, le pauvre Lazare, les malades, les infirmes que Jésus a rencontrés». Il ne s'agit plus maintenant d'une catéchèse, mais plutôt d'une méditation collective: Par exemple une équipe étudiait Jean 20, 11-18, l'apparition de Jésus ressuscité à Marie de Magdala. Une femme, en pleine évolution spirituelle, faisait le commentaire suivant des mots: *Je ne suis pas encore monté vers le Père*: «Il me semble que le mot *monté* est important. Si Jésus monte,

c'est en un sens que le Père est plus grand que lui (cf. Jean 14, 28). D'ailleurs je trouve que l'Evangile a très souvent un sens plus profond que ce qu'on dit en réunion d'équipe. Et même quand le prêtre parle à la Messe, je crois qu'on pourrait aller beaucoup plus loin. J'aurais envie de dire ce que je sens. Mais je n'ose pas». Visiblement ajoute l'auteur, c'était une femme qui vivait déjà de la vie trinitaire, une de ces chrétiennes exceptionnelles... On ne peut pas dire qu'elle ait découvert cette oraison contemplative dans sainte Thérèse d'Avila ou saint Jean de la Croix. L'an dernier, elle ne savait pas lire! Cette femme a neuf enfants. Elle est toujours propre, active, joyeuse et préoccupée des autres, malgré une existence très différente, et elle aime la vie intensément, p. 34.

Chose curieuse. Aux yeux des exégètes, c'est la Résurrection qui est le vrai point de départ pour l'étude de la signification du Nouveau Testament, comme elle l'a été dans la catéchèse apostolique. (Cf. Nova et Vetera, 1969, n° 3, p. 213). Or c'est précisément par la Résurrection que commence l'étude de l'Evangile dans la catéchèse de Sao Paulo: «Nous commençons toujours l'étude de l'Evangile par la Résurrection. Tout doit être vu dans la lumière de Pâques. Il nous semble que nos contemporains ont, entre autres, le besoin de redécouvrir 'la solidité historique' du mystère de Jésus de Nazareth. En d'autres termes que le Jésus de la foi n'est pas différent du Jésus de l'histoire. Cela est vrai pour tous les milieux sociaux et culturels... Cela permet d'ouvrir la porte à une foi qui ne reposera pas sur des 'états d'âme' (état d'âme athée ou état d'âme religieux), mais sur un fait, sur un objet qui n'est pas un fruit de l'imagination ou du sentiment... On énonce d'abord le fait brutal: 1° J'ai un ami, Jésus, qui a vécu il y a deux mille ans. Mais il est ressuscité, il vit toujours aujourd'hui. 2° Jésus est l'homme le plus extraordinaire que j'aie rencontré. 3° Jésus a un aspect mystérieux: il se prétend Sauveur et Fils de Dieu. 4° Jésus parle tout le temps de quelqu'un qu'il appelle son Père. 5° Il annonce la venue d'une personne qu'il appelle l'Esprit-Saint, etc. Ainsi on va de l'extérieur à l'intérieur en entrant de plus en plus dans le mystère du Dieu vivant, révélé en Jésus de Nazareth», pp. 36-37. Ces données sont complétées plus loin par une importante perspective: «Le message de l'Eglise chrétienne c'est non seulement de témoigner du fait lui-même de la résurrection, mais d'enseigner

aux hommes une pédagogie: la pédagogie de la reconnaissance du Christ ressuscité», pp. 109-125.

Dans ce chapitre sur l'Action est rapportée la parabole de Paul Van Buren (reprise par Robinson) du jardin dont le jardinier est insaisissable. Est-il inexistant? Et voici la réponse donnée «Nous sommes tous des aveugles-nés. Seuls ceux qui contemplent longuement le mystère de Dieu contenu en plénitude en la personne de Jésus peuvent être guéris, seuls ils deviennent des prophètes, des 'voyants' de l'action divine dans le monde. Nous avons besoin d'un certain radicalisme de la foi... En Amérique du Sud, on emploie beaucoup le mot 'conscientiser'. Le peuple n'est pas conscientisé. Tous les révolutionnaires cherchent à faire cette conscientisation. Et ils ont raison. Mais pour nous, chrétiens, qui va conscientiser le peuple? Des enquêtes, des statistiques, une politisation de tous les événements de la vie? Non pas d'abord cela mais Jésus-Christ, le Christ ressuscité. C'est là notre hypothèse de départ. Il y a quelqu'un qui vit toujours et qui peut seul 'réveiller' ces hommes endormis, sans en faire des fanatiques», pp. 129-133.

Plus loin au sujet de l'Evangile et la violence on lit: «Comme chrétiens, notre tâche ne consiste pas seulement à supprimer les injustices, mais aussi, et peut-être surtout à convertir l'injuste... Nous avons grand respect pour ceux qui sacrifient leur vie pour 'la révolution'. Il y en a beaucoup et ce sont très souvent des jeunes révoltés par un monde injuste et hypocrite. Cependant nous devons déclarer fermement que nous ne pouvons être d'accord avec eux. Il y a d'autres manières de sacrifier sa vie», pp. 151-152. Ces quelques extraits donneront une idée de la richesse d'expériences de ce petit livre.

CHARLES DE MONTALEMBERT, *Catholicisme et Liberté, Correspondance inédite avec le Père Lacordaine, Mgr de Mérode et A. de Falloux (1852-1870)*, Paris Cerf, 1970, 448 pages.

«A la veille de sa mort, Montalembert apparaît comme le guetteur vigilant qui, du rempart de la cité terrestre, explore l'horizon et annonce l'aube qui va se lever. Cette aurore tant attendue par lui et par ses compagnons, elle est venue, après un siècle écoulé, avec les grandes mutations qui ont, à Vatican II, modifié le visage que l'Eglise offrait au monde moderne et avec l'établissement d'une atmosphère de compréhension réciproque entre le

catholicisme et la liberté. Notre génération qui la voit luire doit savoir qu'elle en doit en grande partie l'avènement aux serviteurs clairvoyants du siècle précédent, et notamment à celui qu'elle reconnaît comme le plus prestigieux et le plus éloquent, Charles de Montalembert» (André Latreille).

Les deux cents premières pages, qui présentent les lettres échangées entre Montalembert et Lacordaire, sont annotées par le R. P. Pierre Baron, o. p. Elles sont passionnées. La coupure est profonde entre d'une part les deux amis, et d'autre par *L'Univers* de Louis Veuillot qui accepte l'absolutisme du gouvernement et voit dans Napoléon l'instrument des volontés providentielles. Mais les vues des deux amis ne sont pas toujours accordées. Ils en souffrent. D'où parfois leurs violences verbales. Elles commencent dès la première lettre de Lacordaire à Montalembert :

«Tu confonds toujours la démocratie et la démagogie, la révolution et l'esprit révolutionnaire. Ce sont des choses qu'il importe de distinguer. L'Eglise n'a jamais condamné la démocratie; Aristote et saint Thomas, pour ne parler que d'eux, la mettent au rang des trois grands gouvernements humains, et ils disent que la démagogie est la corruption de la démocratie, comme la tyrannie est la corruption de la monarchie. Aristote ajoute même ce mot, l'un des plus profonds que je connaisse: A choisir entre la démagogie et la tyrannie, la démagogie est encore préférable, parce qu'elle fait plus de bruit que de mal, tandis que la tyrannie fait plus de mal que de bruit. L'histoire d'Athènes et celle de Babylone comparées étaient dans la pensée du philosophe quand il écrivait ce mot», p. 24. Plus loin Lacordaire s'explique au sujet de la Révolution française: «J'ai distingué très catégoriquement dans la Révolution deux choses: les faits violents et destructifs, dont j'ai dit énergiquement que tout y est atroce, ce qui me semble bien suffisant: ensuite certaines idées devenues générales, que j'ai définies, rectifiées, et dont j'ai rattaché l'origine aux éléments et aux traditions de la société chrétienne. Ces idées sont au nombre de trois: l'égalité civile, la liberté religieuse, la liberté politique, et je ne les ai pas même énoncées sans les renfermer dans un cadre où l'on ne pût pas les confondre avec ces mêmes idées corrompues par les exagérations dont elles ont été l'objet... Tu me dis qu'il eût cent fois mieux valu arriver aux institutions modernes par un progrès lent, fondé sur l'har-

monie de toutes les classes et de tous les pouvoirs de la société; mais ne dis-je pas la même chose en blâmant les faits violents, en parlant du poison qui nous dévore et qui rend l'avenir problématique, en imputant au XVIII^e siècle d'avoir altéré des notions justes en elles-mêmes et préparé les maux et les défaillances dont nous sommes les victimes?», p. 44.

La tendresse de leur amitié reparait toute entière dans les dernières lettres qu'ils échan- gent. Une note de la main de Montalembert est reliée dans le dossier de ces lettres: «Dans ma conversation du 27 septembre 1861 avec le P. Lacordaire, déjà couché sur le lit où il devait mourir, il me dit: *Dans la fondation ou la régénération d'un Ordre religieux, il y a toujours trois catégories: les saints, les fous, les gens médiocres...* Je le vois pour la dernière fois le 29 septembre 1861, après avoir entendu la messe dans sa chapelle: il est couché: il m'embrasse en me disant pour dernières paroles: *Et moi aussi, je t'ai beaucoup aimé.* Il est mort le 21 novembre 1861, à 59 ans, étant né le 12 mai 1802.»

CHARLES MOLETTE, *Albert de Mun, Exigence doctrinale et préoccupations sociales chez un laïc catholique 1872-1890*. Préface de Alceu Amoroso Lima, Paris, Beauchesne, 1970, 348 pages.

La découverte de Lettres inédites de Albert de Mun est à l'origine de ce livre admirablement édité. La première partie présente *Albert de Mun, l'homme et l'œuvre*; la seconde les *documents*. Voici la fin du texte lu par l'auteur lui-même lors de la soutenance de sa thèse en Sorbonne, le 30 mars 1968:

Les lettres qu'Albert de Mun a écrites à Félix de Roquefeuil permettent de préciser la façon dont il a compris son rôle et sa responsabilité de laïc catholique, en même temps qu'elles apportent quelque lumière sur la genèse de *Rerum novarum*.

1. En ce qui concerne son rôle et sa responsabilité de laïc catholique, on peut dire qu'Albert de Mun, hanté qu'il est par l'urgence d'une régénération chrétienne et sociale, se tourne vers l'Eglise en lui posant des problèmes; car, de par son caractère national, son Œuvre remet en question un certain particularisme diocésain; de par son appel à des «aumôniers», son Œuvre remet aussi en question la conception courante du ministère sacerdotal; et, en demandant à

l'Eglise un appui spirituel et doctrinal pour l'action sociale elle-même, il manifeste qu'il veut que son inspiration spirituelle se prolonge en éducation des consciences afin d'aboutir à un renouvellement social de la cité, c'est-à-dire qu'il pose en termes nouveaux les relations de l'Eglise et de l'Etat, non pas en termes juridiques d'équilibre entre deux corps sociaux, mais à travers la médiation des consciences d'hommes qui se veulent à la fois fidèles à l'Eglise et à la cité.

Une espèce d'*utrique fidelis* l'anime donc. Et, du côté de l'Eglise, il cherche une expression des exigences nouvelles de la doctrine traditionnelle de l'Eglise catholique; dans cette perspective Rome lui apparaît comme le garant d'une réponse libre à l'esprit; et c'est ainsi qu'il est amené à travailler à la préparation de *Rerum novarum*. D'autre part, sa loyauté à l'égard de la communauté nationale à laquelle il appartient, non seulement l'incite à consacrer sa vie au service du pays dans l'armée puis au Parlement – et particulièrement sur le terrain de la législation sociale où il a fait vraiment œuvre de précurseur –, mais encore le fait renoncer à son comportement légitimiste pour se rallier à la forme constitutionnelle de son pays.

2. Un autre apport historique des lettres d'Albert de Mun à Félix de Roquefeuil se réfère à la préparation de l'encyclique *Rerum novarum*. Sans s'arrêter aux affirmations ou hypothèses de ceux pour qui cette encyclique n'a pu être que bâclée en quinze jours, on peut dire que jusqu'ici on connaissait les travaux de l'Union de Fribourg à partir de 1884–1885; et on savait aussi comment avait été élaboré le texte proprement dit du document pontifical depuis la publication par Mgr Antonazzi des diverses rédactions préparatoires retrouvées fortuitement par le cardinal Tardini. Les archives Roquefeuil, qui conservaient deux rapports adressés à Léon XIII en mars 1881 (cités in-extenso, pp. 239–249), permettent de retracer une préparation plus lointaine et même la genèse de ces rapports dont le point de départ est l'année 1878 qui vit les premiers travaux du Conseil des études, d'où découla la prise de position de l'Œuvre en ce qui concerne l'intervention de l'Etat en matière de législation sociale. Cette prise de position avait bien vite retenu l'attention du Saint-Siège, par suite d'une démarche de Keller à Rome dans les mois suivants; cette démarche a eu lieu le 6 novembre 1878; le discours par lequel Albert de Mun avait rendu public le fruit de ces

premières études du Conseil avait été prononcé à Chartres le 8 septembre 1878, la veille de l'ouverture du Congrès de l'Union des Œuvres dont garde souvenir la plaque posée à l'entrée de la crypte de la cathédrale.

3. Que représentait donc la «doctrine sociale de l'Eglise» pour les premiers catholiques sociaux soucieux d'une fidélité nouvelle à la doctrine traditionnelle? Faute d'être attentif à la volonté profonde qui animait Albert de Mun, il est sans doute difficile de percevoir à la fois son évolution personnelle et la fidélité qui la sous-entend. C'est, en effet, cette exigence de fidélité doctrinale qui l'a fait, au départ, s'attacher à la doctrine catholique rappelée par le *Syllabus*; mais cette adhésion allait bien au-delà du contexte socio-politique qui avait pu marquer la formulation du document. Cette formulation n'était pas seulement marquée par les préoccupations d'ordre «politico-ecclésiastique» – pour reprendre l'expression du temps –, que causaient au pape les multiples répercussions du libéralisme dans l'état pontifical déjà bien ébranlé; héritée de penseurs du début du siècle, cette revendication s'exprimait en termes de «droits de Dieu» et de «droits de l'Eglise». Toutefois, ceux qu'Albert de Mun appelait «les illuminateurs de ma pensée» (cit. p. 28) n'étaient pas pour lui des gardes-frontières; à ses yeux ils étaient seulement des témoins auprès de qui il avait appris ce qu'est cette «foi catholique ardente», p. 131, à laquelle il voudra être fidèle jusqu'à la fin de sa vie. Leur référence à la fécondité de la doctrine traditionnelle de l'Eglise l'incitait à son tour à puiser dans la même doctrine traditionnelle de l'Eglise la lumière qui lui permettrait de répondre aux nécessités nouvelles de l'heure, afin de promouvoir hardiment une autre régénération sociale inspirée des mêmes principes chrétiens et en relation confiante avec les Pasteurs de l'Eglise. D'où, en 1881, l'appel à Léon XIII parce que ce pape vient de faire luire un espoir chez les membres de l'Œuvre des Cercles «depuis qu'ils ont vu le docteur infallible remettre si hautement en honneur l'enseignement de saint Thomas où se trouve en principe toute la science sociale» (cit. p. 77). Ce n'est pas un système de pensée qu'ils attendent de ce recours pas plus qu'un programme d'action. C'est plutôt la foi en l'Eglise la foi en son enseignement qui s'affirme au départ. Et c'est à cause de la garantie doctrinale assurée par saint Thomas d'Aquin que peu à peu va s'imposer aux membres du Comité des Etudes, une référé-

rence explicite à l'enseignement de celui qui sera pour eux non pas un chef d'école adopté au gré de leur inspiration personnelle, mais celui dont la lumière est donnée à l'Eglise et par l'Eglise pour être le partage de tous. Ici apparaît nettement l'influence du renouveau thomiste sur l'élaboration de la doctrine sociale catholique (cf. pp. 77-78), dont une étude d'ensemble resterait à tenter.

Il faut en même temps préciser que dans cet enseignement les membres de l'Œuvre des Cercles ne cherchent pas une théorie politico-sociale, même celle de cet «ordre social chrétien» qu'ils veulent promouvoir; mais ils veulent d'autant plus nettement en retrouver les «principes» (p. 260), car il s'agit pour eux – comme l'écrit Félix de Roquefeuil – «de chercher la vérité là où elle se trouve» (cit. p. 251). Non seulement ils ne s'attachent pas servilement à une formulation passée en ce qu'elle a de contingent, mais c'est librement qu'ils veulent apprendre, au-delà de toute formulation contingente, ce qui demeure en jeu dans les circonstances où ils sont amenés à aborder l'étude des questions sociales. Ce n'est pas une crainte servile qui les enchaîne à des interdits ou à des impératifs extérieurs; c'est une exigence intérieure qui les incite à n'être pas des faux-monnayeurs à la remorque des habitudes ou des modes, et les libère des préjugés ambiants dans le domaine de la pensée comme dans celui de la pratique; ainsi se dégagent-ils – au prix de combien d'épreuves! – d'une formulation, celle des «droits de Dieu» et des «droits de l'Eglise», afin de passer à une autre, celle des exigences de la conscience chrétienne en matière sociale pour qui ne veut pas «s'exposer à se mettre volontairement dans l'erreur» (cit. pp. 253-260). Après comme avant *Rerum novarum* ce sera l'attitude des catholiques sociaux.

4. Et c'est ainsi qu'ils prépareront les encycliques sociales ultérieures. Par contre, ceux qui n'auront adhéré au catholicisme social que pour avoir cru y déceler la canonisation d'un système asservissant d'intransigeance ecclésiastique dans l'ordre politico-social deviendront «intégristes»; ceux qui n'auront adhéré au catholicisme social que pour avoir cru y déceler la canonisation d'un système politico-social voudront y asservir l'Eglise: si leur système politico-social était de type conservateur, ils allaient devenir enthousiastes d'une conception de «l'Eglise de l'Ordre», pour la conservation de laquelle ils allaient s'unir aux défenseurs d'un système d'intran-

sigeance ecclésiastique; si leur système politico-social était de type démocratique, ils allaient donner naissance – suivant leur insistance – au courant de «démocratie chrétienne» ou à celui du «modernisme social».

Sans doute le mot de «doctrine sociale de l'Eglise» prête-t-il à équivoque si on l'entend dans le sens d'une doctrine politique ou économique. Mais, pour les catholiques sociaux, il est clair que la «doctrine sociale de l'Eglise» est une référence à la lumière de la foi «en ce qui touche les questions sociales» – selon l'expression d'Albert de Mun. Pour les autres, qui se méprennent sur ce qui est en jeu, il s'agit de faire avaliser par l'Eglise la canonisation par l'Eglise d'un système politico-social de pensée ou d'action.

Faute de percevoir la différence entre les exigences de la réfraction de la foi dans le champ du politico-social et une quelconque systématisation qui annexerait la foi à une option politico-sociale, il est impossible de comprendre l'évolution qui a marqué le mouvement issu du catholicisme social au tournant du XIX^e-XX^e siècle.

CHARLES MOLETTE

ELIANE BICKERT: *Anna Akhmatova, silence à plusieurs voix*. Ed. Resma, 1970.

«Substance du poème, dans lequel il s'enfouit pour le faire chanter, le silence grandit avec l'œuvre qui se désenveloppe. Il devient plus dense autour des actes et des rêves. Pas n'importe quel silence, – un certain silence. Celui qui éteint le bruit mais allume les sons. Celui où chaque mot, chaque être devient ou redevient lui-même.»

Ces lignes sont tirées du beau petit livre qu'Eliane Bickert a consacré à Anna Akhmatova. Qui était «Anna de toutes les Russies», ce poète (1889-1966) dont la voix a été parmi les plus écoutées, les plus aimées de son pays et de son temps, cette femme qui connut la célébrité, dont les écrits ou la présence ont exercé une étrange fascination sur ses contemporains? Epouse, amante mère, masque ou visage, Eliane Bickert la présente sur cette toile de fond qui fut la trame de son âme et de sa poésie: le silence. Et c'est avec des mots eux aussi «silencieux», des touches délicates, légères et cependant intenses, des interrogations discrètes mais profondes qu'Eliane Bickert pénètre dans l'intimité d'une poésie à laquelle elle voue une admiration fervente. Anna Akhmatova se croyait –

ou se voulait – intraduisible. Et Eliane Bickert sait bien qu'on ne prend pas un papillon par les ailes sans risquer de ternir ses couleurs. Aussi est-ce avec une infinie discrétion et comme en passant et en y touchant à peine qu'elle donne ici et là quelques vers, ou parfois un poème entier qui franchit sans effort «le mur de la traduction» :

*Tu bois mon âme comme avec une paille,
Son goût est amer, enivrant, je sais,
Mais ma plainte ne rompra pas ce supplice,
Oh! cette paix de tant de semaines.*

*Quand tu auras fini, dis-le-moi,
Tant pis, si mon âme n'existe plus.
Je vais aller sur la route, tout près,
Regarder les enfants qui s'amuse.*

*Les buissons de groseilliers sont en fleur,
Une charrette de briques passe.
Qui es-tu, mon amant ou mon frère?
Je l'ai oublié, et c'est bien ainsi.
Qu'il fait clair, et comme on se sent seul!
Le corps fatigué se repose,
Et les passants songent : sans doute
N'est-elle veuve que depuis hier.*

Plus qu'une étude critique, le livre d'Eliane Bickert est l'invitation à une rencontre. N'est-ce pas ainsi qu'il faudrait toujours approcher les poètes et en «traduire» l'intraduisible message? N'est-ce pas ainsi qu'ils nous sont donnés comme des vivants, des amis très proches dont la voix nous désaltère? Eliane Bickert, de page en page, creuse des puits, ouvre des sources.

Le livre se termine par le récit, simple et émouvant, de trois rencontres que l'auteur eut avec Anna Akhmatova dans les derniers temps de sa vie: «Elle attendait immobile, au fond d'un large fauteuil. Son visage était coloré, buriné par les ans et la maladie; son front, sur lequel retombait une mèche recourbée en frange, était haut. De ses grands yeux, un peu éteints, sortait un regard pénétrant, un regard venu de très loin, qui ne s'arrêtait pas à l'apparence des choses.»

Si l'on aime la Russie, si l'on aime la poésie, il faut lire ce livre où l'on ne sait plus à la fin si c'est la voix d'Anna Akhmatova qu'on entend ou celle de notre propre cœur tant les mots sonnent vrai et tant ils se mêlent aux nôtres dans les profondeurs du silence:

*Tout est en ordre, le poème est là,
Et il se tait, comme il se doit.*

ANNE PERRIER

EDMOND GISCARD D'ESTAING, de l'Institut *Supplique pour l'eau bénite*, dans «France Catholique», 12 février.

«*Prenez de l'eau bénite...* Je pense toujours à cette phrase de Pascal lorsque, entrant dans une église, je mets mes doigts dans le bénitier et que, au lieu de la fraîcheur de l'eau, je n'y trouve que le contact rugueux de la pierre désespérément sèche et l'aridité de la poussière...

«De même que l'enfant est introduit dans la communauté chrétienne par le baptême qui est à la porte de l'église, de même le chrétien, en s'approchant du bénitier qui est lui aussi à la porte de l'église, sait qu'il franchit un seuil décisif. Le signe de croix qu'il fait alors est la manifestation tangible que c'est comme chrétien qu'il entre dans la maison de Dieu, en se dirigeant vers le tabernacle où une lumière, petite mais tenace, lui indique qu'il est désormais en présence de Dieu lui-même...

«Comment se fait-il que tant de gens, dont beaucoup se prétendent instruits dans la plus pure théologie, ignorent la qualité essentielle de tout ce qui est destiné à rappeler à nos sens ce que ceux-ci ne savent pas percevoir et qui relève de la foi parlant au cœur? On discute à longueur de journée des qualités de l'*environnement*. On fait enquête sur enquête pour dénoncer le péril de la laideur ambiante, du bruit, de la pollution de l'air, de l'écrasement des foules dans les gares ou dans les métros. Et par une contradiction étrange pour ne pas dire scandaleuse, on reste indifférent au merveilleux *environnement chrétien* que constitue l'atmosphère d'une église, lieu de silence et de demi-obscurité, havre de repos et de méditation dans lequel on pénètre respectueusement, en se signant avant de s'y agenouiller.

«Mais qui nous donne encore le conseil de se mettre à genoux? Et cette attitude n'est-elle pas considérée comme désuète au même titre que tant d'autres, dont le signe de croix?...»

Le «Notre-Père»

A propos de la traduction œcuménique du «Notre Père» on lit dans le Bulletin de Littérature Ecclesiastique de Toulouse, n° 2, avril-juin 1970, n° 127, sous la signature de M. Delcor.

«A l'adresse des futurs historiens de l'exégèse, je voudrais expliquer d'un mot la ge-

nèse d'un gros volume qui vient d'être consacré au *Pater!* Jean Carmignac, Recherches sur le *Notre Père*, Paris, 1969, 608 pages. Après la traduction œcuménique française du *Notre Père*, dont, il faut bien le dire, plusieurs expressions font violence aux règles les plus élémentaires de la philologie et, du même coup, à une saine théologie, Jean Carmignac et, à sa suite, la presque totalité des exégètes français avaient pris nettement position pour la révision de la version française. Ils songeaient notamment à ce passage de la prière dominicale: *Ne nous soumetts pas à la tentation*. Une supplique très déferente avait été adressée dans ce but à l'ensemble de l'épiscopat français; elle resta lettre morte malgré l'autorité scientifique des signataires animés du seul désir de faire respecter scrupuleusement la teneur exacte et sans équivoque de la prière du Seigneur. Je dois d'ailleurs souligner que, sans doute par souci d'irénisme et d'objectivité scientifique, J. Carmignac a eu le mérite de ne pas faire lui-même allusion aux polémiques justifiées auxquelles il avait personnellement pris part.»

Voici quelques-unes des conclusions auxquelles J. Carmignac est parvenu. Il faut traduire *Que ton règne arrive*, plutôt que *ton règne vienne*. La tentation de la sixième demande devrait se traduire: *Fais que nous n'entrons pas dans la tentation*. La dernière demande doit être comprise non de la libé-

ration du mal en général, mais de celle du *démon, le Malin*. La traduction de la quatrième demande sur le pain laisse les philologues hésitants. Dans ce cas, la réponse doit être demandée aux commentaires de la Tradition.

Un catéchisme

Je transcris une lettre reçue ces jours...: «J'ai commencé aujourd'hui le catéchisme de cette petite fille retardée dont je vous avais parlé. Quelle joie pour moi de remplir ce petit cœur d'amour pour Jésus. Elle est très attachante, lorsque je lui ai montré Jésus enfant dans la crèche – avec explication et sans méthode – elle a mis ses petits bras autour de mon cou en disant: «Je veux aimer Jésus comme ça» et m'a serrée contre elle. Lorsque sa maman est venue la chercher, elle était toute déçue. Pour le moment je la prends une fois par semaine.

«J'avais reçu des instructions d'une dame catéchiste pour ce travail. Je ne dois pas lui apprendre le «Notre Père», ni le «Je vous salue Marie»; surtout pas le signe de la Croix, et encore moins la genuflexion; ni parler de l'enfer et du péché. C'est paraît-il la nouvelle forme de catéchèse pour les enfants de 5 à 7 ans. J'ai demandé si je pouvais lui parler du Bon Dieu.»

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 1971

(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.