

NOVA^{ET} VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE

- GEORGES BRAZZOLA • *De l' Art et de la Poésie modernes, Lumière
de S. Thomas d'Aquin* 81
- GEORGES M.-M. COTTIER • *Réflexions sur le Structuralisme* ... 97

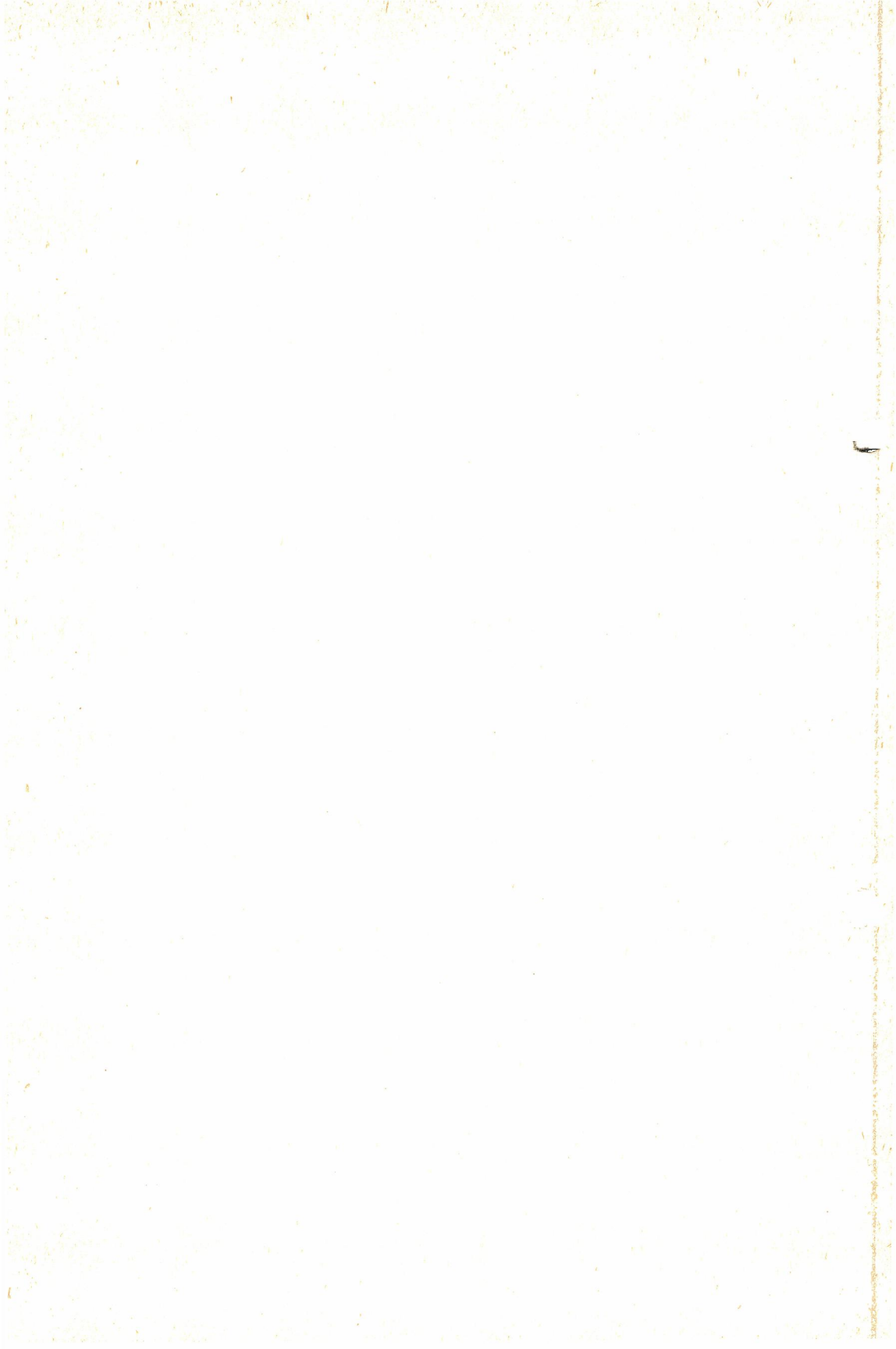
NOTES

- CHARLES JOURNET • *La «Théologie de l'Espérance» de Jürgen
Moltmann* 118
- CHARLES JOURNET • *«L'Eglise de Dieu, Corps du Christ et Tem-
ple de l'Esprit», Le Livre de Louis Bouyer* 129

BIBLIOGRAPHIES – Claude Tresmontant, *Le Problème de l'Ame* – Vernon J. Bourke, *Histoire de la Morale*.

Le «*Principe Espérance*» de Ernst Bloch confronté à la «*Théologie de l'Espérance*» de Jürgen Moltmann – Jürgen Moltmann, *Théologie de l'Espérance* – Johan Baptist Metz, s. j., *Pour une Théologie du Monde* – Hans Küng, *Infailible? Une interpellation*.

Marie Alain Couturier, o. p., *L'Evangile est à l'Extrême* – Iconographie de sainte Thérèse de Jésus, Docteur de l'Eglise – Marcel Michelet, *Poèmes*.



De l'Art et de la Poésie modernes

Lumière de S. Thomas d'Aquin *

L'art et la poésie, dans les temps modernes, ont couru d'étonnantes aventures, fait de prodigieuses découvertes, dont certaines sont comparables, dans l'ordre moins visible mais combien plus vital encore des profondeurs de l'esprit humain, aux grandes révolutions qui ont jalonné l'histoire de la physique moderne. Je voudrais tout d'abord retracer brièvement quelques-unes de ces aventures.

1. Les arts plastiques, peinture et sculpture, dont les techniques modernes de reproduction nous permettent tant bien que mal d'embrasser les œuvres dans leur ensemble et leur évolution, nous révèlent, tout au long de l'histoire, le cheminement de l'homme et de son effort créateur. Comme le disait Cézanne: «[Nos toiles] marquent les étapes de l'Homme. Depuis les rennes aux parois des cavernes jusqu'aux falaises de Monet..., on peut suivre la route humaine... Des chasseurs, des pêcheurs qui peuplent les souterrains d'Égypte, des marivaudages de Pompéi, des fresques de Pise et de Sienne, des mythologies de Véronèse et de Rubens, un témoignage monte, un esprit se dégage, partout le même... Nous sommes le même homme. J'ajouterai, disait-il encore, un anneau à cette chaîne colorée. Mon chaînon bleu»¹.

Quel est donc ce témoignage sur l'homme qui, pour être toujours le même, n'en est pas moins profondément marqué par les variations de son historicité? C'est d'abord celui de son essentielle et vitale communion avec le monde des choses visibles que ces arts nous découvrent dans leurs aspects les plus profonds et jusque dans leur signification transapparente. Et en même temps, comme le note à sa manière Cézanne, ils sont une étonnante manifestation de l'homme même là où le spectacle des choses visibles et tangibles semble avoir absorbé ou capturé toute l'attention de l'artiste. C'est en effet *sa* vision – quelquefois plus collective que personnelle – c'est sa vision magique ou animiste ou religieuse des choses qu'il exprime.

Mais c'est surtout dans l'Occident moderne que la subjectivité de l'artiste s'est révélée. Il ne m'est pas possible de retracer ici les étapes de ce processus d'intériorisation par lequel s'est affirmé le primat du mystère de l'artiste, plus profond encore que le mystère des choses. Par ailleurs, délivrée de

* Conférence prononcée à Paris, au *Centre d'études religieuses*, le 26 février 1971.

¹ Cité par Jacques MARITAIN, *L'Intuition créatrice dans l'art et la poésie*, Desclée De Brouwer, 1966, p. 28, note. Cet ouvrage sera désormais désigné par les lettres *I. C.*

l'univers sensible comme d'un objet à contempler, la peinture moderne s'est tournée tout entière vers l'objet à créer par elle, veillant jalousement à n'utiliser que des ressources qui lui sont propres, d'où ses soucis de peinture pure. Dans sa période la plus glorieuse, elle n'a pas cessé pour autant d'être entée sur la nature sensible, mais pour en scruter le mystère créateur et en tirer les clés de ses propres voies d'opération. Et c'était encore une manière de l'exalter que de la remodeler de fond en comble. Ce faisant, la libre créativité de l'artiste a réussi à rendre sensible par des moyens purement plastiques ou picturaux une approche de l'infini métaphysique et d'une intellectualité supérieure.

Cependant la peinture ne devait pas tarder à connaître, dans la ligne même de son développement créateur, des difficultés sans précédent, où elle a été enfermée comme dans un labyrinthe, dont elle n'est pas encore sortie. A force de vouloir se purifier de tout naturalisme pour mieux révéler la liberté créatrice, le contact a été rompu sinon avec la nature, du moins avec les apparences naturelles. C'est la tentative propre à l'art non-représentatif, quels que soient les noms qu'on lui ait donnés: art abstrait, art concret, peinture non-figurative. Malgré quelques percées de génie à travers les mailles du filet, celui-ci est retombé sur tous ceux qui ont fait de la nouvelle formule un système. Ce fut pour beaucoup un grand désenchantement, qui a tourné chez quelques-uns en désespoir ou en rage destructrice de leur art. J'ajouterai que bien des recherches actuelles d'ordre pictural-plastique me semblent avoir moins valeur artistique que charge d'expérimentation éthique.

Vous voudrez bien excuser ce que cette évocation de la présente situation des arts visuels a d'excessivement schématique, et peut-être aussi de trop négatif; elle n'a d'autre but que de vous rappeler les problèmes dans lesquels se débattent les peintres et sculpteurs d'aujourd'hui, problèmes qui tiennent pour une bonne part à des nécessités de croissance de l'art moderne rendues plus exigeantes, ainsi que nous allons le voir, par la prise de conscience, qui tiennent pour une autre part aussi – mais cela ne concerne pas directement notre sujet – à la crise de civilisation par où nous passons.

2. La prise de conscience qui est processus de réversion de l'esprit sur lui-même, se réalise de manière progressive, en chaque homme comme dans l'humanité, que l'on peut regarder à cet égard comme passant, avec des possibilités de régression et des décalages selon les aires de civilisation, de l'âge de l'enfance à l'âge adulte. Cette réflexivité est un privilège et une richesse de l'esprit, mais elle s'accompagne de bien des risques. Il n'est que de rappeler la boutade de Claudel pour qui chercher à se connaître soi-même est la plus sûre manière de se manquer. De fait, le primat délibérément donné en philosophie à la réflexivité a eu pour conséquence la perte de l'être, et de rendre par contrecoup le sujet pensant de plus en plus énigmatique à soi-même.

Pourtant, d'incomparables découvertes ont été réalisées par la prise de conscience, dans le domaine des arts et de la poésie. Avant de voir comment,

avec Baudelaire, celle-ci a pris ses pleines dimensions pour devenir ensuite une véritable explosion, citons d'abord le témoignage du peintre Delacroix sur l'art: «C'est la raison même ornée par le génie, mais suivant une marche nécessaire et contenue par des lois supérieures»¹. Et puis cet autre témoignage, qui va dans un sens bien différent: «Qui dit un art dit une poésie. Il n'y a pas d'art sans un but poétique». Faite à propos de la peinture, cette réflexion se poursuit par l'explication de ce qu'il appelle «la musique du tableau»: «avant même de savoir ce que le tableau représente... souvent vous êtes pris par cet accord magique»². Baudelaire enchaîne: «La bonne manière de savoir si un tableau est mélodieux est de le regarder d'assez loin pour n'en comprendre ni le sujet ni les lignes. S'il est mélodieux, il a déjà un sens...»³ un sens poétique, préciserons-nous par la suite.

Le contraste dont nous venons d'être témoins, entre l'art identifié à la raison, il est vrai «ornée de génie», et cet élément de poésie, de magie, de mélodie qui lui est reconnu comme essentiel va s'accroître avec l'auteur des *Fleurs du Mal* qui écrit: «Tout ce qui est beau et noble est le résultat de la raison et du calcul»⁴ et nous livre en même temps cet aveu: «Dans ce livre atroce, j'ai mis tout mon cœur, toute ma tendresse, toute ma religion (travestie), toute ma haine. Il est vrai que j'écrirai le contraire, que je jurerai mes grands dieux que c'est un livre d'art pur...»⁵. Aussi bien, la poésie est-elle pour lui une «magie suggestive»; elle l'est comme une plongée divinatoire dans ces «forêts de symboles» qu'évoque le sonnet des *Correspondances*. En voici le second quatrain:

*Comme de longs échos qui de loin se confondent
Dans une ténébreuse et profonde unité,
Vaste comme la nuit et comme la clarté,
Les parfums, les couleurs et les sons se répondent.*

Voici encore un autre texte où Baudelaire, reprenant dans son propre langage un passage du *Poetic Principle* de Poe, précise, cette fois dans le sens de la transcendance, de cette transcendance qui est celle de la beauté, la portée universelle de ces correspondances: «C'est cet admirable, cet immortel instinct du Beau qui nous fait considérer la Terre et ses spectacles comme un aperçu, comme une *correspondance* du Ciel... C'est à la fois par la poésie et à travers la poésie, par et à travers la musique, que l'âme entrevoit les splendeurs situées derrière le tombeau; et quand un poème exquis amène les larmes au bord des yeux, ces larmes ne sont pas la preuve d'un excès de jouissance, elles sont bien plutôt le témoignage d'une mélancolie irritée,

¹ *Journal* de Delacroix, 7 avril 1849, cité par J. MARITAIN, *Art et scolastique*, p. 149, Librairie de l'Art catholique, 1948.

² E. Delacroix, *Œuvres littéraires*, vol. I, p. 63, cité par E. GILSON, *Peinture et réalité*, Vrin, 1958, pp. 272-273.

³ *Curiosités esthétiques*, Salon de 1855, cité dans *Art et scolastique*, p. 205.

⁴ *L'Art romantique*, Paris, Calmann-Lévy, 1885, p. 100, cité dans *I. C.*, p. 234.

⁵ Cité par Marcel RAYMOND, *De Baudelaire au surréalisme*, José Corti, Paris, 1940, p. 19.

d'une postulation des nerfs, d'une nature exilée dans l'imparfait, et qui voudrait s'emparer immédiatement, sur cette terre même, d'un paradis révélé»¹.

Outre la prise de conscience par le poète «de la qualité théologique et de la spiritualité despotique de la beauté», ce texte nous fait saisir comment les correspondances dont se nourrit la poésie ont «l'expansion des choses infinies». Dans la vision poétique de Baudelaire affleure une sorte d'ontologie, dont lui-même nous livre la clé lorsqu'il affirme qu'il n'y a pas, chez le poète rigoureux, de métaphore, de comparaison ou d'épithète qui ne soient «puisées dans l'inépuisable fonds de l'*universelle analogie*»².

Si, dépassant pour un moment le plan de la simple enquête historique, nous nous tournons maintenant du côté de la philosophie – en cela, nous ne ferons que prolonger la démarche de Baudelaire qui savait bien, comme il le dit lui-même, que «la critique touche à chaque instant à la métaphysique»³ – nous ne manquerons pas d'être frappés par la convergence de la découverte du poète, dans l'ordre des symboles, avec celle que la philosophie, sur le plan de la raison s'efforçant de mettre à nu l'intelligibilité des choses, a faite également en rapport avec leur «ténébreuse et profonde unité». C'est ainsi que, répondant à la notion poétique de correspondance, on trouve chez les stoïciens l'idée encore peu élaborée de la conspiration universelle des choses, et chez Plotin, celle de sympathie. L'Inde aussi s'est enchantée de ces correspondances mystérieuses et par cette voie a procédé à une sorte de totalisation de l'univers: selon les indianistes, la signification la plus probable du terme «Oupanichads» qui désigne le corps ultime des textes sacrés, est «mise en équivalence».

Mais ce n'était là encore que premiers balbutiements de la philosophie, et un grand chemin restait à parcourir pour que, devenue «*philosophia perennis*», elle soit en mesure de fonder et de mettre au point la théorie de l'analogie métaphysique. Alors nous n'avons plus affaire seulement à des correspondances perçues, senties dans le concret, grâce auxquelles, comme par un invisible filet qu'il jette à l'aventure, le poète capture et rassemble l'infini foisonnement du divers, pour nous faire toucher en quelque sorte l'empreinte de l'unité mystérieuse qui est à son origine. C'est dans la concentration de l'intelligence visant le concret à travers l'abstrait que le métaphysicien dégage l'être dans sa valeur intelligible et dans toute son ampleur analogique.

Il faudrait, pour achever le tour d'horizon que nous avons entrepris, évoquer la tragédie qui s'est abattue, non proprement sur l'art et la poésie modernes, mais sur l'esprit humain d'abord en un petit groupe d'artistes et de poètes, puis dans un courant de poésie devenue folle, dont les événe-

¹ Préface aux *Nouvelles Histoires extraordinaires*, cité dans *I. C.*, p. 155.

² *Art romantique*, article sur Victor Hugo cité par M. Raymond op. cit., pp. 22–23, note.

³ Cité par Serge DOUBROVSKY, *Pourquoi la nouvelle critique?* Mercure de France, 1968, p. 196.

ments que vous avez vécus en mai 1968 nous prouvent qu'il s'est depuis singulièrement ramifié. Cette tragédie a été vécue par Rimbaud le grand Voyant, trop lucide pour ne pas en tirer les conséquences, et se perpétue dans le surréalisme. Mais pour nous aventurer dans cette descente aux enfers, peut-être aurons-nous la chance de trouver un guide? Le moment en tous cas est venu de tenter de mettre un peu d'ordre dans ce déjà trop riche butin qu'il nous a été donné de récolter: avènement de la sujectivité créatrice dans la peinture et la sculpture modernes, qui pourtant, comme en témoigne toute l'histoire de ces arts, sont l'expression de l'interprétation la plus intime de l'artiste et de la nature visible. Prise de conscience par l'artiste, dans l'exercice même de son art, d'un appel si lancinant de la beauté qu'il finira par se brouiller avec elle et par la répudier. Prise de conscience de la poésie comme non limitée au seul art de la parole, comme dépassant l'art lié à la raison, enfin comme «divination du spirituel dans le sensible». N'est-il pas possible, nécessaire même, d'intégrer dans une grande synthèse philosophique toutes ces découvertes qui risquent autrement d'aller à la dérive et de provoquer ainsi bien des crises?

3. Ce serait faire fi de l'histoire, de sa croissance, et plus particulièrement de l'histoire de la littérature et des arts qui, dans la mesure où ils sont créations – non pas *ex nihilo* mais *de novo*¹ – ont un cours imprévisible, que d'espérer trouver cette synthèse toute faite chez saint Thomas d'Aquin lui-même, dont nous venons de constater cependant que la doctrine de l'analogie soutient et confirme dans l'ordre de l'intellection de l'être ce que la poésie devine des correspondances. Si la *philosophia perennis* doit à saint Thomas d'avoir été constituée, fondée en vérité, c'est là un don inappréciable que l'incomparable théologien qu'il était, tout occupé à scruter le mystère de Dieu révélé, nous a fait par surcroît. Non seulement il n'a pas rassemblé lui-même en un corps de doctrine les précieuses analyses qu'il nous a laissées sur l'art en tant qu'il est commun à l'artiste et à l'artisan, mais parmi les nombreux commentaires qu'il a fait des œuvres d'Aristote, il n'y en a pas de la *Poétique* de celui-ci.

Cette Poétique moderne, fidèle aux principes et à l'esprit de saint Thomas, nous la devons au plus inventif et au plus libre de ses disciples, dans l'ordre de l'enquête rationnelle à partir de l'expérience humaine. Certes la contribution que d'autres admirateurs de saint Thomas ont apportée en ce domaine n'est pas négligeable; quel que soit l'intérêt que méritent les ouvrages d'Etienne Gilson consacrés à l'art, ouvrages parmi lesquels je tiens à citer sa remarquable étude sur *Peinture et réalité*, ils gardent un caractère d'essai et ne me paraissent pas avoir atteint le centre caché dans les profondeurs humaines d'où rayonnent les énergies créatrices de l'artiste. Certes, quelle que soit aussi la valeur impérissable de la *Poétique* d'Aristote, ou plutôt de ce qui en subsiste, et qui inspire encore, aux Etats-Unis, toute une école critique, la philosophie n'a atteint à l'ampleur, à la hauteur, à la

¹ E. GILSON, op. cit., p. 336.

profondeur d'une Poétique qu'avec *L'Intuition créatrice dans l'art et la poésie* de Jacques Maritain.

4. La synthèse architectonique que réalise ce monumental ouvrage a été préparée par toute une série de recherches et d'essais, dont le premier, *Art et scolastique*, publié en 1919, rassemble pour les refondre en un traité sur l'art et la beauté, l'art et la moralité, tous les matériaux élaborés en premier par saint Thomas, ensuite par ses commentateurs. Ce petit livre, au cours de ses rééditions, n'a cessé de se gonfler de notes et d'additions. Puis ont paru successivement la *Réponse à Jean Cocteau*, *Frontières de la poésie*, *La clef des chants*, *Situation de la poésie*, et enfin en 1966 la version française de *L'Intuition créatrice dans l'art et la poésie*. C'est dire qu'à partir des données thomistes, Jacques Maritain a été requis par tout un travail d'élargissement, d'exhaussement et de forage, afin de répondre aux découvertes et aux problèmes nouveaux qui sont ceux de la poésie et de l'art modernes. En cela il a été plus que secondé, animé par Raïssa Maritain qui a pris une grande part à ces travaux, et dont l'expérience de poète, la lucidité contemplative lui assuraient le contact le plus vital avec le monde de l'art. Et pour réaliser combien celui-ci leur était déjà proche, il n'est que d'évoquer les liens intimes qui les ont unis à Péguy, à leur parrain Léon Bloy, leurs rencontres à Meudon ou ailleurs avec Rouault, Sévérini, Chagall, à l'œuvre desquels ils ont consacré des études pénétrantes, Cocteau, Reverdy, Ramuz, Erik Satie, Max Jacob, Lourié, Bernanos, Julien Green et combien d'autres encore, sans oublier les victimes du surréalisme comme Paul Sabon qu'ils ont arraché au désespoir pour le jeter dans l'oraison de saint Jean de la Croix.

Eh bien! quelle est cette lumière qui nous vient principalement de saint Thomas, mais aussi un peu de Platon – puisqu'il sera question de la transcendance de la poésie sur l'art – et qui a trouvé un nouveau foyer de concentration et de rayonnement dans *L'Intuition créatrice dans l'art et la poésie*? Pour le voir, commençons par définir avec l'auteur les termes en corrélation: «L'art et la poésie ne vont pas l'un sans l'autre. Les deux mots pourtant sont loin d'être synonymes. Par le mot art, j'entends l'activité créatrice, productrice ou fabricante, de l'esprit humain. J'entends par poésie, non l'art particulier qui consiste à écrire des vers, mais quelque chose d'à la fois plus général et plus primordial: cette intercommunication entre l'être intérieur des choses et l'être intérieur du Soi humain qui est une sorte de divination... La poésie en ce sens est la vie secrète de chacun des arts et de tous les arts; et c'est un autre nom pour ce que Platon appelait *mousikè*».¹

A propos du mot art, dont nous venons de voir qu'il signifie ce que les scolastiques, par opposition à la conduite de l'homme ou l'agir, appelaient l'action de faire ou simplement le faire (en grec *poiein*), précisons que, par extension, il peut désigner l'œuvre faite ou encore ce que, pour ne pas nous perdre dans trop de distinctions, nous appellerons simplement la raison ouvrière. Rappelez-vous à cet égard le mot de Delacroix sur l'art qui est «la

¹ I. C., p. 1.

raison ornée de génie» (génie étant pris ici pour poésie). Et les scolastiques insistaient sur le fait que l'activité fabricatrice, pour l'artiste comme pour l'artisan que le langage de leur temps ne distinguait pas encore, est enracinée dans la raison ouvrière qui procède par calcul, ainsi que nous le disait Baudelaire, et selon des règles opératoires.

5. S'il est vrai que l'art requiert un métier consommé, un savoir-faire rigoureux qui est une force de la raison ouvrière, comment se fait-il donc qu'à l'époque moderne il soit entré en conflit – et parfois de la manière la plus violente – avec cette raison même dont il dépend? La cause la plus immédiate de ce paradoxe n'est-elle pas que l'art est alors mordu par la poésie qu'il a découverte au cœur de la prise de conscience de soi? Il nous faut donc remonter plus haut que la raison artistique pour découvrir les sources créatrices de l'esprit. Car l'intelligence n'est pas seulement un pouvoir de connaître, mais aussi un pouvoir de manifester, d'engendrer. Sans doute sa fonction de cognitivité est-elle première, mais elle-même requiert, dans son exercice spécifique commandé par la quête de l'être et de la vérité, la mise en œuvre de la fonction de créativité. La connaissance objective ne peut s'accomplir que grâce à la production, au sein de l'esprit, de concepts, de verbes intérieurs par lesquels celui-ci manifeste sa fécondité.

D'autre part, les forces vives de l'esprit ne sont pas toujours engagées dans le processus de la connaissance conceptuelle rivée à l'objet à connaître; alors – et c'est le cas pour l'artiste – la créativité de l'esprit prend le pas sur la cognitivité qui passe au service de la première. Et que peut-il désirer créer, sinon quelque chose qui l'exalte dans sa connaturalité à la transcendante beauté, quelque chose aussi qui soit à l'image de l'homme, un microcosme de matière reflétant l'infinité du monde et celle, plus infinie encore de l'être. «Laisée à la liberté de sa nature spirituelle, l'intelligence s'efforce d'engendrer dans la beauté»¹. L'esprit en source est donc indivisiblement faim et soif de vérité en même temps qu'élan créateur. Et, en ce tout premier instant, sa créativité est libre, alors que, nous dit Jacques Maritain, sa cognitivité «entre en jeu dans l'*intuition poétique*»².

Il importe de noter ici que l'accomplissement de ce vœu créateur de l'intellect tendant à se manifester hors de lui-même requiert l'intervention de l'homme tout entier. Ce n'est plus l'affaire de l'intellect seul, comme dans le cas de la conception immanente à l'acte de connaître. «Ce désir naturel, écrit Jacques Maritain, ne peut se réaliser que moyennant le mouvement de la volonté et des puissances appétitives qui font sortir l'intellect de lui-même»³. Je ne crois pas être infidèle à sa pensée en marquant, plus nettement encore qu'il ne l'a fait, que ce vœu créateur, dont il a si bien montré qu'il était d'abord celui de la plus haute faculté de l'homme – en cela il développe certaines vues encore implicites de saint Thomas – que ce vœu

¹ I. C., p. 50.

² I. C., p. 157.

³ I. C., p. 50.

créateur est participé par l'imagination, et se trouve être finalement celui de l'être humain tout entier, étant bien entendu que, dans l'animal raisonnable, cet élan créateur reçoit sa spécificité de l'intellect. Ne l'oublions pas, «la philosophie de la création poétique s'enracine dans une métaphysique de la générosité et du dynamisme de l'être». L'acte créateur de l'artiste ne s'explique en définitive que «parce que le sujet humain est lui-même source et foyer ontologique et qu'il y a en lui une tendance à surabonder existentiellement»¹. Cette loi de surabondance qui régit l'univers entier, est plus foncière encore dans la vie de l'esprit, où elle s'accomplit, moyennant la connaissance, et selon un mode de liberté.

6. Cependant le paradoxe qu'offre l'art moderne dans sa tentative de libération à l'égard des apparences naturelles, du langage rationnel et de ses connotations sociales, nous oblige à pousser plus loin notre investigation des sources créatrices. Mis à part le cas du surréalisme plus foncièrement lié à l'irrationnel, il appert que cette tentative vise à une libération à l'égard de la raison conceptuelle, logique, discursive, mais nullement à l'égard de la raison intuitive. Elle débouche en fait sur deux sortes de folie bien différentes, une folie d'en bas livrée à la sauvagerie des tendances infra-rationnelles ou même irrationnelles dans l'homme, une folie d'en haut dont Platon plus que tout autre a eu le mérite de reconnaître qu'elle est le propre des vrais poètes. Ce n'est pas seulement chez lui simple lyrisme, mais une conviction profonde qu'il exprime, lorsque dans *Phèdre* ou dans *Ion* il assure qu'il n'y a pas d'authentique poésie, sans la possession des Muses. Si celles-ci ne l'inspirent, s'il n'est en proie à la passion, au délire qui dérivent d'elles, le poète pourra bien être fils de la *techné*, mais non cette «chose légère, ailée, sacrée». La transcendance de la Beauté et des choses éternelles exige ce ravissement, ces transports.

Certes, il en va de cette conception platonicienne, de ce mythe de la Muse, dans l'ordre de la poésie, comme de la conception averroïste de l'intellect séparé, dans l'ordre de la connaissance. On sait que saint Thomas a réintégré ce dernier dans l'organisme des facultés de connaissance propre à la personne humaine. Et, pour le dire en passant, la leçon qu'il nous a donnée à cet égard, en restituant aux causes secondes des pouvoirs que les Anciens n'avaient que trop tendance à réserver au monde du divin, s'avère d'une modernité exemplaire. Et puis, avant de fermer cette parenthèse, j'ajouterai pour ceux que pourrait inquiéter l'irruption de Platon dans une poétique de lignage thomiste, que saint Thomas lui-même n'a pas craint d'intégrer à sa synthèse métaphysique, mais en la purifiant de son climat de transcendance séparée, la notion platonicienne de participation. De même, Jacques Maritain va dégager la vérité du mythe, et réintégrer la Muse et son inspiration dans le ciel immanent à l'âme du poète.

¹ G. BRAZZOLA, La poésie et les sources créatrices dans la vie de l'esprit, dans *Recherches et Débats*, juillet 1957, p. 73.

7. Mais là, va intervenir une autre de ses découvertes, celle du préconscient de l'esprit qui constitue précisément ce ciel de l'âme humaine. Qu'une grande part des activités spirituelles de l'homme soit habituellement soustraite à sa conscience est une vérité d'un grand prix qui était impliquée, non dégagée, par la théorie thomiste de la connaissance. Elle ne pouvait venir au jour que dans le prolongement ou plutôt à la faveur de la psychologie des profondeurs. Le tort de celle-ci est de n'avoir mis en évidence que le seul inconscient infra-rationnel, et de tout y réduire dans l'homme. Pas plus que la conscience de celui-ci ne fait apparaître le dynamisme caché des instincts et des tendances de sa partie animale ou sensible, elle ne met à découvert les réserves de vitalité intense de ses facultés spirituelles, avec cette différence cependant que rien de ce qui est spirituel ne lui est de soi inaccessible et ne lui est de fait totalement soustrait, tandis que l'inconscient animal reste sourd à l'esprit. Ces deux domaines du psychisme humain, l'un débordant la conscience par ses sources vives, l'autre lui échappant par son obscurité congénitale, sont spécifiquement différents, bien qu'ils puissent se trouver en interaction.

«Quand l'homme en quête de son univers intérieur prend le mauvais chemin, il pénètre dans le monde de l'inconscient sourd en croyant entrer dans celui de l'esprit, et il se trouve ainsi errer dans une fausse espèce d'intériorité à soi-même où la violence et l'automatisme singent la liberté. Telle a été l'aventure des surréalistes», nous dit Jacques Maritain ¹.

C'est dans ce préconscient ou supraconscient de l'esprit, nuit au regard de la conscience, mais tout illuminé par le rayonnement de la lumière de cet intellect illuminateur que les commentateurs d'Aristote appelaient le *nous poiétikos*, c'est dans les profondeurs de l'âme humaine, à la racine commune de toutes ses facultés, selon que, comme le montre saint Thomas, elles émanent par la médiation des plus parfaites et qu'elles s'enveloppent mutuellement en raison de l'universalité croissante de leur objet, c'est «dans l'empire nocturne d'une activité primévale de l'intellect qui, bien au-delà des concepts et de la logique, s'exerce en liaison vitale avec l'imagination et l'émotion» ², où elle est libre vie de cognitivité et de créativité, n'obéissant qu'à sa loi intérieure d'expansion et de générosité, c'est là que la poésie prend sa source, procédant «de la totalité de l'homme, sens, imagination, intellect, amour, désir, instinct, sang et esprit tout ensemble» ³.

Remarquons-le en passant, cette totalité dont la poésie procède, n'est autre dans le poète que la totalité substantielle de la personne humaine en acte de communication spirituelle. Quelle que soit par ailleurs la quiétude incestueuse que l'artiste puisse être tenté d'entretenir avec lui-même, la création poétique est de soi une manifestation de la générosité ontologique de la subjectivité créatrice.

¹ I. C., p. 87.

² I. C., p. 69.

³ I. C., p. 103.

8. Mais retournons à ce foyer de nuit translucide au cœur de l'artiste, pour y saisir autant qu'il est possible le jaillissement de cet éclair intellectif qu'est l'intuition créatrice, à la fois décharge dynamique et éclat de lumière intellectuelle dans et au travers de la passion éprouvée par le poète au contact de l'univers. Voici comment Jacques Maritain définit l'intuition poétique:

«Un acte de pensée qui de par son essence est créateur, qui forme quelque chose dans l'être au lieu d'être formé par les choses, qu'est-ce qu'il exprime et manifeste en produisant l'œuvre, sinon l'être même et la substance de celui qui crée? Mais la substance de l'homme lui est obscure à lui-même, c'est en recevant et souffrant les choses, c'est en s'éveillant au monde qu'elle s'éveille à elle-même. Le poète... ne peut exprimer sa propre substance dans une œuvre qu'à condition que les choses résonnent en lui, et qu'en lui, d'un même éveil, elles et lui sortent ensemble du sommeil»¹.

Une telle intuition est donc à la fois créatrice et cognitive. Mais le germe de connaissance mystérieuse qu'elle comporte est plus expérience que connaissance; une telle expérience n'a rien à voir avec la connaissance conceptuelle, objective; connaissance par connaturalité affective, par résonance dans la subjectivité, elle survient par le moyen de l'émotion éprouvée par l'artiste au choc de quelque réalité mystérieuse, pour autant d'ailleurs qu'il ne fasse pas jouer à cette émotion le rôle de «frisson» que le poème ferait «courir dans le dos» du lecteur², mais que cette émotion devienne moyen ou véhicule de connaissance, sorte de médium évoquant à partir de la réalité éprouvée une infinité d'autres choses. Une telle émotion devenue intentionnelle, intuitive à la lumière de l'activité supraconsciente de l'esprit, «petit nuage d'abord mais plein d'yeux, plein de regards impérieux, chargé de volonté, avide de donner l'existence»³, n'est autre que l'intuition créatrice.

«De soi, [elle] procède du mouvement naturel et éminemment spontané de l'âme qui se cherche elle-même en communiquant avec les choses en sa qualité d'esprit doué de sens et de passions... La connaissance poétique est aussi naturelle à l'esprit de l'homme que le retour de l'oiseau à son nid, et c'est l'univers qui, avec l'esprit, fait retour au nid mystérieux de l'âme»⁴.

Lorsqu'elle s'éveille au cœur du poète, l'intuition poétique reste principalement inconsciente et elle émerge à la conscience, parfois de façon presque imperceptible, quoique irréfragable, par un choc à la fois émotionnel et intellectuel, par une expérience qui avertit de son existence, mais ne l'exprime pas; car c'est seulement dans l'œuvre qui en est le fruit et l'épiphany finale que cette intuition sera pleinement exprimée et explicitement connue en acte par le poète lui-même.

«Dans une telle connaissance, précise en effet Jacques Maritain, c'est

¹ Jacques MARITAIN, *Situation de la Poésie*, Desclée De Brouwer, 1938, p. 101.

² *I. C.*, p. 111.

³ Jacques MARITAIN, *Frontières de la Poésie*, Rouart, 1935, p. 183.

⁴ *I. C.*, p. 115.

l'objet créé, le poème, le tableau, la symphonie, dans son existence propre comme univers particulier, qui joue le rôle tenu dans la connaissance ordinaire par les concepts et les jugements produits au dedans de l'esprit»¹.

9. Avant d'envisager le processus opératif – en quoi consiste précisément l'art ou l'activité artistique comme distincte de la poésie – par lequel l'œuvre sera portée à l'existence, comme expression de l'intuition créatrice, deux points sollicitent encore notre attention : la valeur cognitive de cette intuition et l'expérience par laquelle le poète est averti de son existence.

Tout d'abord, une précision concernant la nature de cette connaissance affective, expérientielle : Si le poète, nous dit J. Maritain, «entend les mots de passe et les secrets qui se balbutient dans les choses, s'il perçoit les réalités, les correspondances, les messages chiffrés qui sont au cœur de l'existence actuelle, s'il capte ce plus de choses au ciel et sur la terre que ne rêve notre philosophie, ce n'est pas qu'il connaisse tout cela au sens ordinaire du terme connaître, c'est qu'il reçoit tout cela dans les recès obscurs de sa passion. Tout ce qu'il discerne et devine dans les choses, il le devine et le discerne non pas comme *autre* que lui, selon la loi du savoir spéculatif, mais au contraire comme inséparable de lui et de son émotion, et à vrai dire comme identifié à lui-même»². C'est bien la loi de cette sorte de connaissance poétique que Rimbaud proclame lorsqu'il déclare : «Je est un autre». Citons encore ce mot de Novalis qui dit tout l'essentiel : «Le poète est littéralement hors de lui – en revanche tout se passe *au dedans de lui*. Il est, à la lettre, sujet et objet en même temps, âme et univers»³.

Quant à sa portée, l'intuition poétique atteint plus immédiatement l'expérience des choses, «cette communication dans l'exister et dans le flux spirituel dont l'exister procède, qui est dans les choses comme le secret des sources créatrices»⁴ ; mais dans son contenu, «ce qui est le plus principal» est l'expérience de la subjectivité de l'artiste. Comme le dit Reverdy : «La valeur du poème est en raison du contact poignant du poète avec sa destinée».

Tournons-nous maintenant vers l'expérience du poète que provoque l'intuition créatrice encore préconsciente en lui et qui la fortifie à son tour, de sorte qu'elles grandissent ensemble. Les poètes modernes préférèrent en effet le terme d'expérience poétique à celui d'inspiration, trop galvaudé par le pathos romantique. Il s'agit là d'aspects plus psychologiques, plus complexes aussi, qu'il faudrait pouvoir éclairer, comme l'a fait admirablement Jacques Maritain, par le témoignage des poètes, des peintres et des musiciens. Pour nous en tenir à l'essentiel, notons que cette expérience poétique comporte deux phases, l'une de systole et l'autre de diastole. Dans la première, qui est recueillement, concentration pacifique de toutes les énergies de l'âme, repos unifiant, l'intuition poétique agit à la manière d'un

¹ *I. C.*, p. 109.

² *I. C.*, p. 106.

³ Cité dans *I. C.*, p. 115, note 19.

⁴ *I. C.*, p. 118.

agent hypnotique. Puis passant au rôle de catalyseur, elle fera entrer en action toutes les forces de l'âme concentrées en leur vitalité fondamentale. Alors – et nous voici dans la phase de diastole – «c'est comme si du dehors tout à coup une haleine soufflait sur des dons latents pour en tirer lumière et efficacité, amorçait en quelque sorte notre capacité verbale»¹. Ainsi s'exprime Claudel dans sa lettre à l'Abbé Brémont sur l'inspiration poétique. Mais, comme il l'indique ensuite, ce «souffle ne servirait à rien» si le poète ne disposait le foyer. Le don que désigne l'inspiration ne vient pas d'ailleurs, comme d'un au-delà, ainsi que Platon a pu le croire, mais de cet ailleurs qu'est le supraconscient de l'âme; de plus c'est un esprit désarmé, en quête de matériaux et d'outils qui vient amorcer, vivifier tout le travail de la raison artistique ou technique. Enfin cette voix qui demande à être obéie, «dans la crainte et le tremblement», n'en doit pas moins être éprouvée, comme l'esprit des prophètes.

Mais si le poète est tenu de l'écouter passivement, elle requiert de sa part l'exercice le plus actif et le plus vigilant de son art. C'est dire que les poètes – et en tout vrai artiste il y a un poète – souffrent d'une division torturante dont ils sont conscients. Voleurs de feu, ils ne le sont que s'ils savent le manier. «D'où le tourment qui leur est connaturel. Ils sont obligés de se tenir en même temps à deux plans différents de l'âme, – à la fois égarés et usant de raison, – mus passivement par l'inspiration et activement attentifs»² aux moyens d'exécution de la raison opérative sans laquelle l'intuition poétique qui la transcende et l'emploie comme instrument, serait impuissante à donner forme à l'œuvre d'art.

10. Le tout premier effet, et le signe, de l'intuition poétique dans l'âme, avant même toute amorce d'exercice opératif, est une sorte d'ébranlement musical s'élevant dans le supraconscient de l'âme. Ebranlement musical antérieur, dans le cas de la poésie d'expression verbale, à l'effusion et à la musicalité même inexprimée des mots. Il s'agit d'une sorte de chant encore informulé qui se compose au fond de l'âme. C'est l'intuition poétique qui se propage alors dans cet empire nocturne par la musique «purement imaginaire et émotionnelle» des pulsions intuitives, étincelles d'intuition partielles et dérivées de la première, charges dynamiques essentiellement tendancielles et passagères dont la «continuité mouvante... n'est rien d'autre qu'une signification libérée dans un mouvement»³. Que l'on pense ici à Mallarmé écrivant: «*Le chant jaillit de source innée, antérieure à un concept*», si purement que refléter au dehors mille rythmes d'images», ou encore au poète allemand Carus faisant allusion à «ce chant, merveilleuse confidence de l'Inconscient au Conscient» et qui est «sentiment»⁴. «En fait, ajoute Maritain, si nous connaissons l'existence de cette musique inaudible à l'intérieur

¹ Paul CLAUDEL, *Positions et Propositions*, I, Gallimard, 1928, p. 95.

² I. C., p. 236.

³ I. C., p. 288.

⁴ Cité dans I. C., p. 289.

de l'âme du poète, c'est parce que, lorsque nous écoutons le poème – surtout les poèmes modernes ou post-baudelairiens – une musique semblable est éveillée à l'intérieur de notre âme à nous»¹.

Cette musique des pulsions intuitives est une expression germinale, tendancielle de l'intuition créatrice par où elle émerge à la conscience de l'artiste pour amorcer et diriger tout au long le procès de la fabrication de l'œuvre d'art qui en sera l'expression finale. Dans le poème de mots, le sens poétique est consubstantiel à l'édifice verbal, et le sens poétique, «c'est l'intuition poétique communiquée à l'œuvre, dans sa native, pure et immédiate efficacité»².

11. Ce que nous venons de dire ne concerne proprement que ce type de poésie que J. Maritain appelle la poésie de chant ou d'interne musique. De ce même type relèvent l'art musical et la poésie lyrique d'expression verbale. La musique, car elle a le privilège d'exprimer au-delà de toute signification possible par les mots – «où s'arrêtent les mots, dit saint Thomas, là commence le chant, *exultatio mentis prorumpens in vocem*»³ – d'exprimer «les ébranlements les plus profondément subjectifs, singuliers et affectifs de la subjectivité créatrice, trop profondément situés pour pouvoir être exprimés par aucun autre art»⁴. La poésie lyrique, parce que l'aventure qu'elle a courue dans les temps modernes n'a tendu qu'à la libérer du discours rationnel pour mieux rendre cette mélodie des pulsions intuitives, ce sens poétique qui est son entéléchie. Il reste cependant que si la poésie de chant existe par la vertu de l'intuition poétique, prise à son état natif, autrement dit par l'instrumentalité du sens poétique, elle est aussi concernée par ce qu'il nous reste à voir des phases ultérieures par où cette intuition demande à passer pour atteindre aux épiphanies propres aux autres arts.

Issue de la subjectivité créatrice, la lumière de l'intuition poétique qui se communique donc d'abord par le sens poétique où elle se trouve encore dans la proximité de sa source, va pénétrer dans l'univers mental de l'artiste, tout chargé de connaissances et de culture, et dans cet univers qui est sous le signe de la raison, du logos, elle va passer par «un processus de relative dépersonnalisation» en même temps que d'«objectivation ou d'intellectualisation»⁵ qui donnera «à l'œuvre d'embrasser des valeurs universelles et objectives»⁶. Il faudra, bien sûr, que tous ces matériaux soient embrasés par le feu de l'intuition créatrice, car à mesure que son impact s'éloigne de la source originelle, il court des risques grandissants. Pourtant, c'est bien en raison d'exigences qui sont propres à cette intuition que son rayonnement tend ainsi à s'épanche.

¹ I. C., p. 289.

² I. C., p. 245.

³ *Comment. in Psalm.*, Prologue, cité dans I. C., p. 237.

⁴ I. C., pp. 388–389.

⁵ I. C., p. 345.

⁶ I. C., p. 339.

La seconde épiphanie de la poésie est celle du drame. Nul n'ignore, pour peu qu'il ait étudié le théâtre classique français, l'importance pour la tragédie de l'unité d'action, enseignée par la *Poétique* d'Aristote. C'est dire que le théâtre ou le drame se caractérise avant tout par l'action, non pas proprement celle que la tragédie pourra exercer sur les spectateurs – par là on rejoindrait la théorie aristotélicienne de la *catharsis* – mais l'action intérieure au drame lui-même. Celui-ci n'existe qu'en agissant. Autrement dit, en ce cas, «l'intuition poétique passe dans l'œuvre par l'instrumentalité de l'action»¹.

Enfin la troisième épiphanie de la poésie, qui présuppose les deux premières, est celle de la poésie du conte ou du roman. «Alors ni le sens poétique, ni même l'action – si foncière que soit leur importance dans l'ordre des valeurs intentionnelles» émanant de l'intuition créatrice – «ne suffisent à faire exister l'œuvre: il y faut la vertu de [cette] épiphanie finale... le nombre ou expansion harmonique, remplissant l'espace poétique de parties en mutuelle tension qui sont, cette fois, des *personnages* humains, des agents libres»². Le roman est (et agit) en remplissant son espace.

Ces trois types de poésie se trouvent exceptionnellement réunies dans la *Divine Comédie* de Dante, qui est à la fois chant, drame et roman. Ce fait ne tient pas seulement au génie du poète florentin, il tient aussi à sa chance extraordinaire, celle d'être né au moment où l'humanisme médiéval arrivé à son accomplissement allait commencer à se défaire. Moment unique de la culture, car la poésie médiévale n'avait pas encore atteint ce point de croissance, où la poésie tend à se différencier elle-même, en fonction de son approche de l'œuvre. L'art, certes, était déjà différencié selon les genres littéraires, mais la poésie n'était pas encore engagée dans le processus irréversible de la différenciation d'elle-même, en ces trois types essentiellement distincts que nous venons succinctement de définir dans la perspective propre à la poésie d'expression verbale.

Ces trois valeurs intentionnelles qui émanent successivement de l'émotion créatrice, et qui sont la mélodie ou le sens poétique, l'action ou le thème qui en est la signification ou la projection, le nombre ou la structure harmonique, se retrouvent actualisées ensemble en toute œuvre d'art qu'anime un souffle assez puissant de poésie et dans laquelle il n'aura pas été empêché de produire tous ses effets. D'autre part, elles ne concernent pas seulement la poésie d'expression verbale pour la différencier en divers types, mais aussi à des titres divers tous les arts, selon que pour eux telle ou telle de ces valeurs intentionnelles se trouve jouer un rôle plus immédiatement formateur. Quelques exemples suffiront à éclairer ce que je viens de dire. L'œuvre musicale, ainsi que nous l'avons déjà vu, est constituée immédiatement par la mélodie, mais se complétant par le thème et par l'harmonie. Quant aux arts plastiques, peinture, sculpture, architecture, dont les réalisations se développent tout entières dans l'espace physique, ils ne trouvent leur

¹ I. C., p. 351.

² I. C., pp. 379–380.

principe immédiatement formateur que dans la troisième de ces valeurs intentionnelles, l'expansion harmonique. D'où par exemple, le souci primordial de Rouault «que sa peinture *remplisse* parfaitement son espace»¹.

Je n'insisterai pas davantage sur ces ultimes réfractions de l'intuition poétique dans l'univers mental de l'artiste où elle ne déploie ses nouvelles virtualités qu'en raison de l'exercice par l'artiste de son activité opérative, au point que dans l'ultime étape, celle de l'expansion harmonique toute immergée dans la matérialité de l'œuvre, elle entre en quelque sorte dans la sphère même de la raison ouvrière pour y contrôler les voies et moyens d'exécution.

12. La poésie qui anime et vivifie tous les arts est donc «l'actuation première et pure de la libre créativité de l'esprit»². Eveillée dans le supra-conscient de l'âme, à la racine de toutes ses puissances, l'émotion ou intuition créatrice du poète qui est une obscure saisie de son propre soi et des choses ensemble, se manifeste à lui, dans une expérience de recueillement et de concentration au plus intime de lui-même, par un ébranlement musical suivi de la musique des pulsions intuitives. Ce don qu'elle apporte du ciel de l'âme et qui demande à fructifier dans une œuvre, ne le pourra que si le poète met à son service toutes les ressources de son art. Alors seulement l'intuition passera dans l'œuvre, et de diverses manières, selon que les virtualités contenues en elle viendront à s'actualiser en se réfléchissant dans l'univers mental du poète aux prises avec la matière.

Tel est le cheminement de l'intuition créatrice que j'ai tenté de retracer pour vous faire pénétrer au cœur de cette somme de Poétique, qu'un philosophe de génie, particulièrement accordé aux humeurs de la poésie, a composée, en assumant à la lumière de Thomas d'Aquin, les découvertes de l'art et de sa prise de conscience, qui sont allées en se multipliant depuis la seconde moitié du XIX^e siècle. La synthèse éblouissante de lumière et de précision philosophique à laquelle il est ainsi parvenu, embrasse trop d'événements et de problèmes propres au développement de l'art et de chacun des arts, et dans sa descente au tréfonds de l'homme, dont l'art est une émanation, met à jour trop de domaines et de régimes différents du psychisme humain, trop d'orientations – magie, mystique, savoir, action, poésie – dans lesquelles il s'est engagé, pour que de cette vaste investigation de l'art en même temps que de l'homme, il soit possible de donner, dans les limites de cet exposé, plus qu'un large aperçu.

Il est regrettable, notamment, que nous n'ayons pas pu étudier de plus près les relations de l'art et de la poésie avec la beauté, à propos de laquelle saint Thomas, qui en a admirablement condensé et formulé la théorie métaphysique, affirmait : «l'existence de toutes choses dérive de la divine beauté»³. Quelles que soient les lacunes de cet exposé, le chef-d'œuvre qu'est *L'Intui-*

¹ I. C., p. 381, note.

² Jacques MARITAIN, *Approches de Dieu*, Alsacia, 1953, p. 97.

³ *Commentaire du Pseudo-Denys*, De divinis Nominibus, cap. 4, lect. 5.

tion créatrice dans l'art et la poésie atteste assez la fécondité, en ce domaine, des principes reconnus et établis par le Docteur Angélique, de sa métaphysique transontique, de sa théorie de la connaissance intentionnelle, comme de la philosophie de la personne humaine qu'il a fondée.

Il ne m'appartient pas de dire ici pourquoi et comment celui en qui l'Eglise a reconnu son Docteur commun, reste pour nous un maître de vérité. *Le paysan de la Garonne* l'a rappelé récemment de la manière la plus pertinente. J'évoquerai simplement pour conclure, la relation à la poésie de l'auteur de l'office du Saint-Sacrement, que Rémy de Gourmont regardait comme le plus grand poète en langue latine du moyen âge tout entier. Si la poésie apparaît en ces hymnes comme dominée, absorbée par la forte intellectualité et la spiritualité d'une âme « moins avide de goût que désireuse de lumière »¹, nous ne nous étonnerons pas non plus qu'il l'ait jugée moins pour elle-même que du point de vue du savoir. Or, s'il est vrai que, comme le dit un vieux texte sanscrit, « la Poésie est une parole dont la saveur est l'essence »², il lui était difficile, dans ces conditions, de lui rendre pleine justice. Conscient de sa valeur pour séduire la raison par des figures, il ne l'a pourtant rangée qu'au plus bas degré du savoir, « *infima inter doctrinas* »³.

Mais, tous comptes faits, il n'a pas beaucoup mieux traité la théologie à laquelle il s'est pourtant adonné toute sa vie, et qu'il regardait comme la plus élevée des sciences. Sagesse par excellence, mais que Dieu seul possède en propre, elle n'est en nous que comme « *illa modica scientia* »⁴: « cette modique connaissance de Dieu qui peut être acquise par la sagesse, écrivait-il, est préférable à toute autre connaissance ». L'humilité du saint qui, avant de mourir, ne voyait plus dans sa prodigieuse œuvre théologique « que de la paille », n'était pas moins grande que son génie.

Georges BRAZZOLA

¹ E. GILSON, *Le Thomisme*, Vrin, Paris, 1942, p. 500.

² Cité dans *Situation de la Poésie*, p. 34.

³ *Sum. Theol.* Ia, q. 1, art. 9.

⁴ *Sum. Theol.*, Ia-IIae, q. 66, a. 5. Cf. aussi Jacques MARITAIN, Quelques réflexions sur le savoir théologique, dans *Revue Thomiste*, I, 1969, pp. 26-27.

Réflexions sur le Structuralisme

I. Situation du structuralisme

1. Le plus récent parmi les courants philosophiques gratifiés du suffixe *isme*, le structuralisme, ne se laisse pas facilement définir, pour autant qu'on constate, à côté d'une parenté évidente, des différences parfois profondes entre les penseurs qui se réclament de lui. Mais on a peu de chances de se tromper si on le compare à des mouvements comme le mécanisme ou le vitalisme. Ainsi pensait-on que les lois de la mécanique, vérifiables en physique ou en astronomie, avaient une portée universelle et ontologique, qu'elles reflétaient l'ordre essentiel et constitutif du réel. De même pour la vie, bien que ce concept soit moins clair. Avec le structuralisme, c'est le concept de *structure* qui devient le concept central, dont la force explicative n'est plus régionale, mais devrait nous donner à connaître le fondement et l'essence de la réalité.

Malgré les réserves faites par un de ses plus récents commentateurs¹, il me paraît que la démarche de Cl. Lévi-Strauss est ici exemplaire. Or il s'agit d'une démarche avant tout épistémologique. Elle naît de la conscience d'un manque. Les disciplines que l'on appelle les « sciences humaines » ont-elles un véritable statut de scientificité ? Elles ont, en effet, amassé un vaste matériau d'observation, mais les classements opérés semblent obéir à des critères arbitraires. Ce qui manque, c'est un ordre rationnel. Parallèlement, il y a la conscience de l'insuffisance ou de l'inadéquation du type d'explication qui domine dans ces disciplines : l'explication génétique.

Si ce premier diagnostic est exact, nous pouvons dire que le structuralisme est une expression d'un processus plus ancien que lui, consécutif à l'apparition des sciences au sens moderne du terme.

La science moderne repose sur l'observation – sa base est empirique –, sur l'élaboration de lois qui expriment les constantes détectées dans la

¹ « Définir Lévi-Strauss comme structuraliste, c'est le faire entrer dans le même découpage culturel que Lacan, Foucault, Althusser, pour nous référer à la plus récente des trilogies ; du même coup ne ressortent comme pertinentes que les implications communes à tous ces auteurs : le privilège du signifiant sur le signifié – au plan de la méthodologie –, la dégradation de la notion de sens et les conséquences de ces deux prémisses, la bien connue « mort de l'humanisme », qui devient publiquement l'essence de la démarche structuraliste. Pour nous, Lévi-Strauss n'est pas essentiellement structuraliste », Catherine BACKÈS-CLÉMENT, *Lévi-Strauss, Philosophes de tous les temps*, Seghers éd., Paris, 1970, p. 7. C'est dans la mesure où sa démarche est aussi « structuraliste » que Lévi-Strauss nous retient ici. Qu'on ne cherche donc pas dans ces pages un exposé complet de sa pensée.

pluralité des faits observés; elle aboutit à la formalisation mathématique de ces lois ou constantes. Ces trois aspects n'ont pas la même portée et leur développement n'est pas toujours simultané et homogène. Il arrive qu'on ne dépasse pas le premier stade ou que les constantes dégagées ne trouvent pas tout de suite leur formalisation.

Notons encore que la démarche évoquée procède au départ par voie analytique. L'observation conduit d'abord à rechercher les éléments, dont la synthèse ou re-construction théorique sera donnée dans un second temps. Quand, dans l'histoire des sciences modernes, apparaît la dimension du temps, elle n'apporte pas de bouleversement sur ce point: la synthèse devient à partir des éléments, elle est le terme d'un processus de «complexification».

Notre description est très schématique. Mais elle suffit à notre propos. Le type de savoir ainsi esquissé s'est vérifié d'abord dans les sciences de la nature, et notamment dans la physique.

Le processus dont le structuralisme est une manifestation est le suivant. Un modèle épistémologique, en l'occurrence celui de la physique, exerce une attraction pour ainsi dire totalitaire sur l'ensemble des champs du savoir, y compris ceux des sciences humaines et de la philosophie. Le positivisme de Comte et de Stuart Mill fournit une illustration de ce processus. Avant lui déjà, l'économie politique classique empruntait à la physique son modèle de loi, sous le nom de loi naturelle. On trouverait d'autres exemples.

Nous aurions donc affaire, avec le structuralisme, à un avatar du même processus. Mais cette fois-ci, ce qui, dans le modèle scientifique, exerce son attraction sur l'ensemble des sciences humaines, c'est le concept de structure; celui-ci, en effet, s'est montré fécond dans le cadre de la phonologie; aussi est-ce vers cette discipline que les savants opérant dans d'autres domaines regardent-ils¹. Il y a là une première raison pour laquelle la référence première du structuralisme est linguistique, bien qu'originellement la structure ne soit pas une notion linguistique.

II. — *Qu'est-ce qu'une structure?*

2. Aussi la première question à nous poser est-elle celle-ci: quelles sont les significations du terme de structure, quels en sont les usages dans les diverses sciences? On a, en effet, pu reprocher aux structuralistes l'imprécision de la notion qui sert de pivot à leur construction.

Piaget propose la définition suivante, qui est de type inductif, et dont il dit lui-même qu'elle n'est qu'une première approximation:

«une structure est un système de transformations, qui comporte des lois en tant que système (par opposition aux propriétés des éléments) et qui se conserve ou s'enrichit par le jeu même de ses transformations, sans que celles-ci aboutissent à une nouvelle structure».

¹ Cf. Cl. LEVI-STRAUSS, *L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie*, in *Anthropologie structurale*, Plon éd., Paris, 1958, pp. 37-62. Cet ouvrage sera cité par la suite par l'abréviation A. S.

tissent en dehors de ses frontières ou fassent appel à des éléments extérieurs. En un mot, une structure comprend ainsi les trois caractères de totalité, de transformation et d'autorèglement.

De là découle pour le théoricien la possibilité d'une formalisation soit en équations logico-mathématiques, soit par le biais d'un modèle cybernétique ¹.

Le même auteur propose encore cette autre définition :

« Il y a structure (sous son aspect le plus général) quand les éléments sont réunis en une totalité présentant certaines propriétés en tant que totalité et quand les propriétés des éléments dépendent, entièrement ou partiellement, de ces caractères de la totalité ».

M. Raymond Boudon, qui cite ce dernier texte, note qu'il obtient l'accord de tous dans la mesure même où il reste vague. C'est que le terme est polysémique et le malaise vient précisément que « la notion de structure est une collection d'homonymes » ².

Citons encore la définition donnée par un linguiste, Hjelmslev :

une structure est « une entité autonome de dépendances internes ».

On peut en tirer cette conséquence que la structure impliquera le primat des relations et l'appel à une combinatoire. Mais l'imprécision relevée par M. Boudon n'est pas supprimée pour autant.

Pour accéder à la clarté la notion de structure devra obéir à l'exigence formulée par Cl. Lévi-Strauss :

« ... La notion de structure ne relève pas d'une définition inductive, fondée sur la comparaison et l'abstraction des éléments communs à toutes les acceptions du terme tel qu'il est généralement employé. Ou le terme de structure sociale n'a pas de sens, ou ce sens même a déjà une structure. C'est cette notion de structure qu'il faut d'abord saisir... » ³.

Mais il est clair qu'en satisfaisant à cette exigence, on ne fait que substituer une difficulté à une autre. Pour que le raisonnement de Lévi-Strauss fût probant, il faudrait que la structure fût une notion première, évidente par elle-même, dont on ne pourrait donner de définition mais qui serait impliquée, comme pourvoyeuse originaire d'intelligibilité, dans la définition des autres notions principales. C'est d'ailleurs bien dans cette direction que s'oriente Lévi-Strauss lui-même. Les structures rencontrées dans les relations de parenté ou dans les mythes renvoient à « l'activité inconsciente de l'esprit » ; celle-ci à son tour est réductible à la « nature », c'est-à-dire à la constitution neuro-physiologique du cerveau et, au delà, aux lois physico-

¹ Jean PIAGET, *Le structuralisme, Que sais-je?* 1311, PUF éd., Paris, 1968, pp. 6-7.

² Raymond BOUDON, *A quoi sert la notion de « structure » ? Essai sur la signification de la notion de structure dans les sciences humaines*, Les Essais CXXXVI, NRF, Gallimard éd. Paris, 1968, p. 244. La définition de Piaget est reproduite p. 14. Cf. p. 29 et passim. Parmi les synonymes ou les notions parentes qu'évoque le terme de structure, l'auteur note : essence, système de relations, totalité, dépendances des parties par rapport au tout, etc.

³ Cl. LÉVI-STRAUSS, A. S., p. 305.

chimiques. Aussi bien, selon la formule employée dans *La Pensée sauvage*, le but dernier des sciences humaines n'est-il pas «de constituer l'homme, mais de le dissoudre...»¹. Dans cette perspective Cl. Lévi-Strauss accepte le qualificatif de matérialiste. Qu'est-ce à dire sinon que le réel fondamental et homogène, qui est la «matière», est structure? La structure est donc l'*a priori*, le postulat, à partir duquel tout doit être expliqué.

3. Mais j'ai quelque peu anticipé. Avant de revenir au structuralisme lui-même, il n'est pas sans intérêt de relever quelques-uns des sens que revêt le mot structure, selon l'usage différencié qui en est fait dans les diverses sciences. L'enquête a été menée dans un ouvrage excellent de M^{me} Jeanne Parain-Vial, dont nous ne pouvions mieux faire que de nous inspirer dans ce paragraphe².

Au XVII^e siècle, le terme de structure est employé dans les traités d'architecture. Mais il faut d'abord s'arrêter à l'usage qui en est fait aujourd'hui en mathématiques, puis en logique. C'est à Bourbaki et à la théorie des ensembles que l'on doit, en effet, rattacher notre notion. On parle ainsi de «structure algébrique».

Bourbaki propose de l'ensemble la définition suivante:

«Un ensemble est formé d'éléments susceptibles de posséder certaines propriétés et d'avoir entre eux, ou avec des éléments d'autres ensembles, certaines relations».

Les propriétés d'une loi interne définies, commente l'auteur, sur un ensemble E lui confèrent une structure. Que nous tenions cette définition stricte ou que nous l'élargissions³, il en résulte que les éléments d'une structure sont liés par une relation ou un système de relations, que ces éléments sont dépendants les uns des autres, et que les relations sont interdépendantes. Les relations qui existent entre des éléments différents peuvent être identiques: on parle alors de *structures isomorphes*.

Que maintenant les éléments et les relations soient définis avec précision, et nous aurons de la structure une notion claire.

En mathématiques, les éléments sont toujours des *symboles* (en général des lettres). A ces symboles, on peut faire correspondre des objets, des adjectifs, des nombres algébriques, etc. Mais les mathématiques n'ont pas, quant à elles, à se préoccuper de ce que représentent les symboles. Cela concerne leur application.

¹ Cl. LÉVI-STRAUSS, *La Pensée sauvage*, Plon, Paris, 1962, p. 327.

² Jeanne PARAIN-VIAL, *Analyses structurales et idéologies structuralistes, Nouvelle recherche*, Edouard Privat éd., Toulouse, 1969, p. 237. Sur plus d'un point, l'auteur se rencontre avec M. R. Boudon. Le petit livre de Jean Piaget, *op. cit.*, contient également un examen des sens de structure dans les divers champs du savoir.

³ *op. cit.*, p. 22. Ceci vaut d'une définition stricte. Quelquefois Bourbaki lui-même donne une définition plus large: «L'objet de l'algèbre est l'étude des structures déterminées par la donnée d'une ou plusieurs lois de composition, internes ou externes, entre les éléments d'un ou plusieurs ensembles». Dans le même sens, M. Barbut écrit: «Un ensemble dont les éléments sont quelconques, mais entre lesquels sont définies une ou plusieurs lois de *composition* ou *opérations*», cités *ibid.*

En conséquence, la tendance sera de réduire les propriétés des éléments de base à des symboles, qui seront les plus abstraits possible: il suffira de savoir d'eux qu'ils sont *distincts* les uns des autres. Aussi exprimera-t-on par des relations toute autre propriété appartenant aux éléments: les relations sont substituées aux propriétés qualitatives. Après la formalisation de Bourbaki, les mathématiques se présentent «comme une syntaxe dont la sémantique est réduite au minimum». En effet, le mathématicien peut abandonner aux autres sciences la question de l'élément ultime, c'est-à-dire de l'objet ¹.

Quant à la logique moderne, dont les structures doivent rendre compte des structures mathématiques, il faut porter sur elle un jugement identique ². Comme les mathématiques, elle constitue une science qui n'a pas à se soucier d'applications ni en conséquence à se demander si ses symboles représentent quelque chose. Elles peuvent parfaitement n'admettre aucune autre propriété originaire des éléments, sinon celle d'être distincts.

Mais dès que se pose le problème de l'application, surgit la nécessité d'une double vérification. Est-ce que les objets auxquels on applique les mathématiques ou la logique mathématique entretiennent entre eux des relations identiques à celles représentées? Est-ce qu'ils ne possèdent pas par ailleurs des qualités qui interviendraient dans les relations étudiées? Bref, ces deux sciences fournissent un réservoir de *formes syntaxiques*, dans lequel viendront puiser les autres sciences. C'est au niveau de ces dernières que se posera alors la question du sens des éléments (sémantique). Cette question en entraîne en réalité deux. Quel est le rapport du symbole mathématique au concept ainsi considéré comme élément? Quel est le rapport de ce concept scientifique à la réalité saisie dans l'expérience sensible?

4. Le cas de la *physique* est proche des deux cas précédents, puisque cette science s'efforce de décrire mathématiquement le réel ³. Comme l'écrit M^{me} Parain-Vial,

«la physique a essayé de substituer aux modèles mécaniques conceptuels qui, à ses débuts, représentaient l'expérience sensible, un modèle mathématique où les éléments qualitatifs sont remplacés par un système de relations mathématiques exprimant, si j'ose dire, leur comportement (réduisant les qualités aux mouvements et aux changements énergétiques). La physique tend donc de plus en plus à éliminer le problème de la correspondance du symbole mathématique au concept, en supprimant l'intermédiaire qu'est le concept» ⁴.

¹ Cf. *Op. cit.*, pp. 23-24. On peut comparer les mathématiques au jeu de *bridge* comportant un matériel (les cartes, éléments) et des règles (structure).

² Cf. *op. cit.*, pp. 24-26.

³ Cf. *op. cit.*, pp. 26-27.

⁴ L'auteur cite, en note, M. Lichnérowicz qui écrit notamment:

«L'ambition du physicien mathématicien est de refouler le plus possible ce mystérieux discours, de détruire, autant que faire se peut, cet échafaudage, cette superstructure, et de transmuter la théorie physique naissante en une théorie mathématique du réel (...). Il doit participer à la non-ontologie radicale des structures mathématiques. Une théorie achevée d'une certaine classe de phénomènes physiques est, pour lui, celle qui fournit un modèle purement mathématique de ces phénomènes physiques, qui lui

Mais par ailleurs, la physique utilise des appareils destinés à obtenir les sensations prévues par la théorie mathématique. On dira donc à la limite que «les sensations constituent les éléments sémantiques de la syntaxe mathématique que sont devenues les lois physiques».

On peut conclure de là que la structure du physicien est un *modèle*, mais que ce modèle n'est pas directement identifiable au réel¹. La notion de *modèle* qui doit ici éclairer celle de structure a elle-même plusieurs sens. Elle désigne notamment tantôt «les structures mathématiques elles-mêmes en tant qu'elles aident l'esprit à se représenter les relations ou le fonctionnement d'une partie du réel», tantôt, en sens opposé, «le résultat obtenu en spécifiant les éléments et les relations d'une structure». Ici la confusion est possible, car la spécification peut porter soit sur le symbole soit sur les concepts que celui-ci désigne.

Par ailleurs, même lorsque le scientifique, en dépit de «l'ambition du physicien mathématicien» dont parle M. Lichnérowicz, conserve l'intermédiaire du concept entre le symbole mathématique et les pratiques expérimentales, il ne confond pas ce concept et la réalité atteinte par l'expérience. C'est pourquoi le modèle désigne «un schéma qui articule des concepts ou des symboles, mais qui de toute façon n'a d'existence que dans la pensée humaine».

Mais il n'en va pas toujours ainsi dans des sciences autres que les mathématiques ou la physique. La spécification signifie ici que l'on remplace des concepts (objets de construction théorique²) par des éléments réels. Alors le modèle s'identifie à une structure réellement existante. Pour la désigner M^{me} Parain-Vial propose l'expression de «structure-essence». De sorte que le terme structure, quand il renvoie à celui de modèle, n'est pas encore libéré de toute ambiguïté: il signifie bien un ensemble constitué par «une syntaxe et des éléments spécifiques», mais on ne sait pas «s'il est un équivalent conceptuel du réel ou l'essence même du réel».

On nous propose donc une triple distinction, qui est très éclairante:

il y a d'abord les structures mathématiques purement formelles, qui se définissent comme système de relations interdépendantes ou comme syntaxe. On parlera de *structures-schémas*. On désignera ensuite par *structure-modèle* l'équivalent conceptuel d'un tout réel, formé de phénomènes solidaires. Enfin, on entendra par *structure-essence* l'essence intelligible du réel. L'auteur n'aura pas de peine à montrer que nombre de difficultés soulevées par «le

permet, à partir d'axiomes explicitement énoncés – pour être moins bavard, il doit être plus explicite – de construire une théorie mathématique, cohérente et contraignante, isomorphe à une certaine portion du réel exploré. Bien entendu, cette «tentative de déduction totale» est bien souvent déçue, au moins partiellement, et le physicien mathématicien rappelé de son ambition un peu démiurgique à une nécessaire humilité».

¹ Cf. *op. cit.*, pp. 30–50.

² J'introduis cette précision dans le résumé que je donne ici de la pensée de M^{me} Parain-Vial, car si je suis d'accord avec elle au plan de l'épistémologie, je ne suis pas sûr de l'être encore là où il est question de la nature de la connaissance et de son réalisme.

structuralisme idéologique» proviennent de confusions entre ces trois significations¹.

La question de savoir s'il y a un rapport entre ces trois sens, et lequel, n'est pas abordée par M^{me} Parain-Vial. Elle déborde le cadre d'une critique du structuralisme, mais elle intéresse à la fois le problème de la connaissance et l'épistémologie des sciences des phénomènes.

J'ajouterai une remarque qui concerne ce que l'auteur appelle la structure-schéma, qui est comme une syntaxe sans sémantique. Quand les autres sciences ont recours à cette structure-schéma pour l'appliquer à leurs modèles conceptuels, elles traitent les mathématiques comme un langage plus univoque, plus clair, plus universel, plus commode que leur langage direct; mais les mathématiques ainsi utilisées n'apportent pas un élément nouveau d'explication quant à l'objet lui-même. L'origine du sens est du côté de l'objet saisi dans des concepts. Ce traitement des mathématiques comme un langage contribue peut-être, lui aussi, à conférer à la linguistique le rôle d'exemplarité qu'elle joue par rapport aux autres sciences humaines. Or précisément c'est en tant qu'elle est envisagée comme système de symboles faisant abstraction de la nature des éléments symbolisés, que la structure mathématique est ici langage. Mais cet aspect n'épuise ni la nature des mathématiques ni celle du langage.

5. A l'aide des trois sens de structure qu'elle a discernés, M^{me} Parain-Vial n'a pas de peine à préciser quel usage du terme il est fait dans les diverses sciences.

Ainsi en biologie, le terme de structure revêt deux acceptions principales. Selon l'une, il est synonyme d'organisation vivante autonome. Selon l'autre, il désigne un ordre chimique structuré, comparable à un code. A ce propos, l'auteur met en garde contre l'assimilation abusive du «code» génétique à un langage. Disons qu'on risque de passer d'une analogie métaphorique à une identification. M^{me} Parain-Vial fait encore remarquer qu'en biologie la structure n'est pas exempte d'ambiguïté. Celle-ci tient à la démarche scientifique de la biochimie, qui a réussi à créer des structures-modèles, ce qui suppose qu'un aspect du réel a été isolé par l'abstraction. Mais les éléments chimiques ainsi séparés ne perdent-ils pas leur spécificité vivante, leur sens fonctionnel dans l'organisme? C'est alors que pour sauver la spécificité de la biosphère le biologiste sera tenté de recourir à un concept métaphysique de structure-essence. Cependant l'inconvénient est moindre qu'il ne paraît, puisque dans la pratique les savants se soumettent aux critères méthodologiques de l'expérimentation. Aussi bien, contrairement à ce qu'on attendrait, n'y a-t-il pas de structuralisme biologique².

Des remarques analogues peuvent être faites à propos de la psychologie,

¹ Cf. *op. cit.*, pp. 137-195, où sont examinées les positions de Lacan, Althusser et Foucault. Le jugement porté sur Lévi-Strauss est justement plus nuancé. Il est question à son propos de «tentation de structuralisme», auquel il a parfois cédé, cf. pp. 105-136.

² Cf. *op. cit.*, pp. 30-50.

par exemple au sujet de la *Gestalttheorie*. On retrouve là l'utilisation de la notion de structure ou de ses équivalents et la même tendance à glisser de la structure-modèle à la structure-essence. L'ambiguïté se retrouve dans une science comme l'économie politique. Par structure de la société entend-on le modèle scientifique ou la réalité sociale elle-même? ¹.

III. – La démarche de Claude Lévi-Strauss

6. C'est dans *l'analyse structurale en linguistique et en anthropologie*, que Cl. Lévi-Strauss a formulé ce qu'on peut appeler son programme structuraliste: appliquer à l'anthropologie la méthode mise au point par le prince Troubetzkoy en phonologie ². L'objet de cette science, note M^{me} Parain-Vial, est

«l'ensemble des lois qui régissent à un moment donné la face phonique d'une langue. Ces lois sont interdépendantes, c'est-à-dire constituent un système ou une structure. Le but de la phonologie est d'établir ces systèmes. Elle permet aussi de fonder la linguistique comparée» ³.

Le même auteur remarque que la linguistique structurale présuppose un acte d'abstraction par lequel un aspect de la langue est isolé pour devenir objet scientifique. Nous avons donc affaire à une structure-modèle, traduisible en structure-schéma. Mais il convient de noter que

«le tout d'une phrase reçoit son *sens* de la pensée pensante, non de la seule application de règles qui pourraient aboutir à un non-sens» ⁴.

Quant au structuralisme, il

«naît avec la prétention de faire de la structure la seule catégorie explicative et, à la faveur des confusions que nous venons de dénoncer, avec la tentation plus ou moins consciente de transformer, en cause explicative, une forme qui tend de plus en plus à être réduite à un schéma mathématique» ⁵.

Mais essayons de voir par quelle série d'abstractions s'opère le passage de la phonologie à l'anthropologie.

Au delà de Troubetzkoy et de l'école de Prague, on peut remonter à deux distinctions de de Saussure. La première est la distinction entre langue et parole:

«L'étude du langage comporte donc deux parties: l'une, essentielle, a pour objet la langue, qui est sociale dans son essence et indépendante de l'individu; cette étude est uniquement psychique; l'autre, secondaire, a pour objet la partie individuelle du langage, c'est-à-dire la parole y compris la phonation: elle est psycho-physique.

¹ Cf. *op. cit.*, pp. 78-104.

² Cf. A. S., pp. 37-62.

³ Cf. *op. cit.*, pp. 56-57. Sur la linguistique, cf. pp. 51-77, sur l'ethnologie et Lévi-Strauss, cf. pp. 105-136.

⁴ Cf. *ibid.*, p. 71.

⁵ *Ibid.*, p. 72.

Sans doute, ces deux objets sont étroitement liés et se supposent l'un l'autre: la langue est nécessaire pour que la parole soit intelligible et produise tous ses effets; mais celle-ci est nécessaire pour que la langue s'établisse; historiquement, le fait de parole précède toujours (...)»¹.

La linguistique structurale, c'est la première «abstraction», s'intéresse uniquement à la langue, dont, notons-le, de Saussure dit qu'elle est la partie «essentielle» et dont il relève le caractère social.

La seconde distinction est épistémologique: elle oppose à la linguistique externe, dont l'utilité n'est pas niée, la linguistique interne. Pour cette dernière:

(...) «la langue est un système qui ne connaît que son ordre propre. Une comparaison avec le jeu d'échecs le fera mieux sentir. Là, il est relativement facile de distinguer ce qui est externe de ce qui est interne: le fait qu'il a passé de Perse en Europe est d'ordre externe; interne, au contraire, tout ce qui concerne le système et les règles. Si je remplace des pièces de bois par des pièces d'ivoire, le changement est indifférent pour le système: mais si je diminue ou augmente le nombre de pièces, ce changement-là atteint profondément la «grammaire» du jeu. Il n'est pas moins vrai qu'une certaine attention est nécessaire pour faire des distinctions de ce genre. Ainsi dans chaque cas on posera la question de la nature du phénomène, et pour la résoudre on observera cette règle: est interne tout ce qui change le système à un degré quelconque»².

Ce que de Saussure appelle ici système correspond à la structure de la linguistique structurale. L'étude du système fait abstraction d'aspects de la langue dont s'occupe la linguistique externe (ethnologie, histoire politique, géographie, institutions, etc.).

Comment donc Lévi-Strauss a-t-il opéré la transposition de notions et de méthodes valides dans le champ de la linguistique dans celui de l'anthropologie? Ce qui vaut de l'anthropologie, vaut ici de l'ethnologie et de la sociologie, les trois termes étant souvent considérés comme synonymes. La phonologie comme l'anthropologie est une science sociale. C'est ce qui permet de supposer entre l'une et l'autre disciplines des analogies. Or la phonologie comme le fera l'anthropologie structurale dans son domaine, a su passer de l'étude des phénomènes linguistiques conscients à celle de leur infrastructure inconsciente. Ensuite elle refuse de traiter les termes comme des entités indépendantes. La base de son analyse est l'étude des relations entre les termes. Puis, elle introduit la notion de système, cherchant à mettre en évidence la structure des systèmes. Elle vise enfin à la découverte des lois générales, soit trouvées par induction, «soit déduites logiquement, ce qui leur donne un caractère absolu»³.

Ces quatre démarches fondamentales devraient pouvoir se vérifier en anthropologie. Or l'analogie de celle-ci avec cette autre science sociale qu'est la linguistique est assurée par le symbolisme. En effet, les faits sociaux sont

¹ Ferdinand DE SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, Payot éd., Paris, 1967, p. 37.

² *Ibid.*, p. 43.

³ A. S., p. 40.

à la fois «choses» et «représentations», ce que Lévi-Strauss interprète en disant que le champ du social est constitué par l'échange symbolique, dont le modèle le plus accompli est le langage ¹. Mais s'il en va ainsi, on comprend que l'anthropologie cherche à élaborer «une sorte de code universel, capable d'exprimer les propriétés communes aux structures spécifiques relevant de chaque aspect» de la vie sociale, que ce soit l'art, la religion, ou le système de parenté ².

Le symbole et l'échange sont donc les deux traits qui caractérisent le social. Les symboles sont des «équivalents significatifs du signifié, relevant d'un autre ordre de réalité que ce dernier» ³. Or ce sont eux qui opèrent pour ainsi dire l'insertion de l'individu dans le social, celui-ci semblant être, aux yeux de Lévi-Strauss, plus fondamental. En ce sens, il y a équivalence de la «fonction symbolique» et des «lois structurales de l'inconscient». L'univers psychique est une «projection de l'univers social». L'inconscient est une réalité collective:

«Il est de la nature de la société qu'elle s'exprime symboliquement dans ses coutumes et ses institutions; au contraire, les conduites individuelles normales ne sont jamais symboliques par elles-mêmes; elles sont les éléments à partir desquels un système symbolique, qui ne peut être que collectif, se construit» ⁴.

Par ailleurs, «une société est faite d'individus et de groupes qui communiquent entre eux». D'autre part, «dans toute société, la communication s'opère au moins à trois niveaux: communication des femmes; communication des biens et des services; communication des messages».

De là découle la conséquence méthodologique:

«Par conséquent, l'étude du système de parenté, celle du système économique et celle du système linguistique offrent certaines analogies. Toutes trois relèvent de la même méthode; elles diffèrent seulement par le niveau stratégique où chacune choisit de se situer au sein d'un univers commun» ⁵.

Ainsi le modèle linguistique sera appliqué à l'étude des structures de parenté et à l'étude des mythes, qui, eux aussi, sont langage ⁶. On voit donc comment la communication sert de pivot à l'ensemble de cette conception.

¹ Cf. Ivan SIMONIS, *Claude Lévi-Strauss ou la «passion de l'inceste», introduction au structuralisme*, Aubier-Montaigne éd., Paris, 1968, p. 86. On se reportera à cet ouvrage pour une présentation d'ensemble de la pensée de Lévi-Strauss, ainsi qu'à celui déjà cité de Catherine BACKÈS-CLÉMENT.

² Cf. A. S., p. 77.

³ Cf. A. S., p. 221.

⁴ CL. LÉVI-STRAUSS, *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*, in Marcel MAUSS, *Sociologie et Anthropologie*, P. U. F. éd., Paris, 1960, p. XVI.

⁵ A. S., p. 326.

⁶ Cf. A. S., p. 232: «Le mythe est langage; mais un langage qui travaille à un niveau très élevé, et où le sens parvient, si l'on peut dire, à *décoller* du fondement linguistique sur lequel il a commencé par rouler». Cf. l'ensemble du ch. XI. Plus tard, Lévi-Strauss délaissera l'analogie du langage pour celle de la musique. Il y a là une évolution intéressante, dont l'examen dépasse le cadre de la présente étude.

Le langage est une communication. De là, on déduit légitimement qu'entre cette forme de communication et les autres formes une analogie est possible. Mais il semble bien que Lévi-Strauss s'avance plus loin et qu'il voie dans le langage la forme la plus parfaite, exemplaire, de la communication, à partir de laquelle les autres formes doivent être pensées. Nous dirions qu'il tend à définir ce qui est générique par l'élément propre à une des espèces d'un genre commun. Dès lors l'analogie cesse d'être traitée comme telle et tend à céder la place à une assimilation. Ajoutons à cela que le langage, clef de l'explication des phénomènes sociaux, n'est pas considéré selon toutes ses dimensions, mais qu'on en retient et privilégie un aspect, celui de la langue, et encore dans la mesure où elle est objet d'analyse structurale. S'il ne s'agissait là que d'une structure-modèle servant d'instrument à l'étude de la société, il n'y aurait rien à dire. Pour juger de la fécondité d'une telle méthode dans le cadre de la science ethnologique, il suffirait d'en vérifier l'application. Mais l'ambition de Lévi-Strauss semble bien déborder le domaine d'une science particulière et la tendance existe chez lui, comme nous le verrons plus loin, à accorder à la structure-modèle, elle-même aspirée par la structure-schéma, la valeur d'une structure-essence.

Dans ce qui précède j'ai essayé de dégager ce qui me paraît être le nerf d'une démarche, pour autant qu'il est question du structuralisme. Je suis conscient, ce faisant, de négliger d'autres aspects d'une œuvre foisonnante d'intuitions, écrite par un grand savant qui est aussi un penseur subtil, un homme de culture et peut-être surtout un artiste à la sensibilité à la fois vibrante et contenue.

IV. — Signification et questions du structuralisme

7. Au point où nous sommes parvenus nous pouvons déjà dégager quelques conclusions. La notion de structure nous est apparue comme une notion qui ne trouve à chaque fois un sens précis que dans un usage scientifique bien déterminé. Chaque discipline peut construire des structures-modèles plus ou moins appropriées à son objet. Veut-on conférer à la structure une portée universelle? elle ne pourra la trouver qu'au plan, tout formel, du langage mathématique (structure-schéma).

Ce n'est pas un hasard si tous les structuralistes ont pour but avoué de déchiffrer des «langages». Chez Lévi-Strauss lui-même, les systèmes de parenté, les systèmes des mythes, les systèmes culinaires sont des langages. Chez Lacan, l'objet de l'analyse est un discours; on évolue dans le domaine du langage. Cette capture de l'objet dans un langage auquel il s'identifie est visée par les analyses de R. Barthes. Althusser, grâce à un concept de structure qui pose d'ailleurs bien des problèmes, entend fournir la clef d'une lecture en profondeur d'un discours, *Le Capital* de K. Marx, qui a, par rapport à la réalité sociale, valeur d'une construction théorique, c'est-à-dire d'une structure-modèle, etc.

Par là, le structuralisme renvoie à des questions essentielles. Quelle est la nature du langage? quel est le lien du sens, de la pensée et du langage? La

tendance du structuralisme est, dans la réponse à ces questions qu'il pré-suppose, d'une part, d'étendre la signification du langage à toute communication, et d'autre part d'absorber la pensée et le sens dans le langage. Quand un représentant de ce courant écrit que l'idéal serait un signifiant sans signifié, la tendance est poussée à l'extrême, le langage formel des mathématiques semblant constituer l'exemplaire de tout langage.

Mais le structuralisme n'est pas le seul mouvement philosophique à poser avec acuité la question du langage, qui est au centre de larges secteurs de la pensée anglosaxonne. Je dirais donc qu'il commence au-delà de ce niveau, avec la signification de structure-essence conférée à la structure. A ce moment-là on a quitté le terrain des sciences particulières et de leur considération épistémologique pour toucher au problème métaphysique de l'essence du réel.

8. Nous avons déjà noté ce passage à propos de Lévi-Strauss, à qui nous pouvons revenir une nouvelle fois.

C'est par une abstraction légitime et nécessaire au plan de sa propre science, que le linguiste peut, quand il considère le système des signifiants, ne pas tenir compte des signifiés, bien que ce soit la relation à ces derniers qui fournisse sa sève vitale à la langue. Chez Lévi-Strauss, cette position devient, d'épistémologique, métaphysique, dès lors qu'il est affirmé que la catégorie du signifiant est «la plus haute manière d'être du rationnel»¹. Le but visé est d'introduire dans un ensemble à première vue incohérent un *ordre*. Pour ce faire on opère une sélection des «aspects vrais», «c'est-à-dire ceux qui coïncident avec les propriétés de ma pensée». Cette coïncidence doit s'entendre ainsi:

«Non point comme le prétendaient les néo-kantiens, parce que celle-ci (la pensée) exerce sur les choses une inévitable contrainte, mais bien plutôt parce que ma pensée est elle-même un objet. Etant «de ce monde», elle participe de la même nature que lui»².

La pensée est englobée dans la réalité, c'est pourquoi l'ordre qui est dans la pensée exprime un ordre qui est dans le réel. C'est à partir de ce postulat que l'on fait confiance à la notion de système et à ses implications et que l'on affirme que par une méthode régressive, il doit être possible de rejoindre, derrière les phénomènes conscients, une infrastructure inconsciente de l'esprit humain, lequel renvoie à son tour aux structures du cerveau et finalement aux lois physico-chimiques de la matière.

On distinguera l'inconscient du subconscient. Ce dernier est une sorte de réservoir des souvenirs et des images collectionnés au cours d'une vie individuelle; il est un aspect de la mémoire. L'inconscient, quant à lui, est

«toujours vide, ou plus exactement, il est aussi étranger aux images que l'estomac aux aliments qui le traversent. Organe d'une fonction spécifique, il se

¹ Cl. LÉVI-STRAUSS, *Tristes Tropiques*, coll. 10-18, Union Générale d'Édition éd. Paris, 1962, p. 42.

² *Ibid.*

borne à imposer des lois structurales qui épuisent sa réalité, à des éléments inarticulés qui proviennent d'ailleurs: pulsions, émotions, représentations, souvenirs. On pourrait donc dire que le subconscient est le lexique individuel où chacun de nous accumule le vocabulaire de son histoire personnelle, mais que ce vocabulaire n'acquiert de signification, pour nous-même et pour les autres, que dans la mesure où l'inconscient l'organise suivant ses lois, et en fait ainsi un discours (...). Le vocabulaire importe moins que la structure. Que le mythe soit recréé par le sujet ou emprunté à la tradition, il ne tire de ses sources, individuelle ou collective (entre lesquelles se produisent constamment des interpénétrations et des échanges) que le matériel d'images qu'il met en œuvre; mais la structure reste la même, et c'est par elle que la fonction symbolique s'accomplit¹.

C'est comme si c'était de la syntaxe elle-même que les éléments sémantiques recevaient leur pouvoir de signification.

Cette position suggère deux remarques. Puisque l'esprit renvoie aux structures du cerveau, de modèles que l'on pourrait croire purement culturels, on peut supposer qu'ils existent déjà sur le plan de la nature. Lévi-Strauss fait allusion à l'extension de la théorie des jeux à la physique contemporaine et à la notion de code génétique. On peut se demander s'il a pris garde au fait que le terme de code, emprunté à la théorie du langage et de la communication, a ici un sens métaphorique et ne saurait donc être pris à la lettre. C'est à la faveur de cette assimilation, sans doute trop hâtive, que, tout en insistant sur l'opposition entre nature et culture, Lévi-Strauss affirme son caractère provisoire, la seconde devant être résorbée dans la première. Et c'est la même signification univoque accordée aux messages du langage, porteurs de la parole signifiante, et aux messages physiques et génétiques, qui fait que Lévi-Strauss, dans les dernières pages de *La Pensée sauvage*, en arrive à suggérer que ce sont les théories modernes de l'information qui nous font découvrir la structure du réel². A la limite, tout serait syntaxe.

Ceci nous conduit à la seconde remarque. Dans une telle perspective une objection se pose, qui n'a pas échappé à l'auteur: ne sommes-nous pas en plein formalisme? Nous avons vu que la solution néo-kantienne est écartée. Si elle ne saurait convaincre, la réponse proposée permet de préciser la signification donnée au structuralisme:

«A l'inverse du formalisme, le structuralisme refuse d'opposer le concret à l'abstrait et de reconnaître au second une valeur privilégiée. La forme se définit par opposition à un contenu qui lui est extérieur; mais la structure n'a pas de contenu: elle est le contenu même, appréhendé dans une organisation logique conçue comme propriété du réel (...). Forme et contenu sont de même nature, justiciables de la même analyse. Le contenu tire sa réalité de sa structure, et ce qu'on appelle la forme correspond à la «mise en structure» des structures locales, en quoi consiste le contenu».

On ne peut scinder la grammaire et le lexique et même dans le cas des mythes, «grammaire et lexique adhèrent l'un à l'autre sur toute leur surface,

¹ A. S., pp. 224-225.

² Cf. *op. cit.*, pp. 353-357.

et se recouvrent complètement». Dans ce «métalangage», on peut donc dire aussi bien que tout est syntaxe et que tout est vocabulaire ¹. Et quand dans *La Pensée sauvage*, Lévi-Strauss analysera la «logique du sensible», où les signes sont des êtres «à la fois empiriques et intelligibles», il entendra désigner par là les «structures» ².

Ce raisonnement n'est guère probant. Il révèle une intention et un postulat. L'intention est d'éliminer le dualisme d'une pensée qui oppose forme et contenu, le postulat consiste à poser que la structure est constitutive soit de la «syntaxe» soit du «vocabulaire» ou encore soit du «sensible», de l'«empirique», soit du «logique», de l'«intelligible». Mais il reste à expliquer pourquoi et comment ces deux éléments sont distincts.

9. Nous pouvons maintenant préciser ce qui dans cette démarche crée des difficultés. Anthropologue cherchant une connaissance scientifique des rapports de parenté ou des mythes, Lévi-Strauss crée des modèles, inspirés de la linguistique structurale. Ces modèles devront être traduisibles dans le langage du formalisme mathématique. La méthode est tout à fait légitime et on en vérifiera le bien-fondé scientifique à sa valeur opératoire.

Mais les choses se brouillent dès que ces structures-modèles polarisées par les structures-schémas qui doivent les formaliser semblent exprimer la nature même du réel. Alors nous sommes dans une sorte de métaphysique bâtarde, où joue un processus de contamination réciproque des sens. De structures régionales, conçues à l'origine comme des modèles, on passe, à travers la notion d'inconscient, à la matière et à ses lois. La matière est, dans un système de codes, le code universel, sorte de code des codes. Mais précisément dès qu'on essaye de décrire la nature de cette matière, qui est comme un métalangage où tout est syntaxe, on la réduit à un formalisme. On passe du formel à l'essence, mais c'est pour dire, au terme, que cette essence est formelle. C'est, par exemple, cette conception qui permettra de dire dans *La Pensée sauvage* que les deux niveaux, «sauvage» et scientifique, de la pensée se rejoignent, car cette rencontre s'opère dans la structure. Le réel est structure. Mais qu'est-ce que la structure? Le terme recouvre les trois significations distinguées par M^{me} Parain-Vial. D'où son ambiguïté. Et derrière cela, on reconnaîtra une sorte de mélange de kantisme (auquel, tout en le repoussant, on emprunte la notion de catégorie) et de matérialisme (où la métaphore du code est appliquée à la biochimie). Dès lors tout est pensée (au sens du formalisme logique) mais la pensée, réductible au «code» de la matière, est simultanément niée dans sa spécificité.

Cette critique ne doit pas nous faire méconnaître l'intérêt de la démarche de Lévi-Strauss. *Le Totémisme aujourd'hui* ou *La Pensée sauvage* ont l'immense mérite, allant à contre-courant des tendances dominantes en anthropologie, de poser le caractère premier de l'intellect spéculatif, alors

¹ Cl. LÉVI-STRAUSS, *L'analyse morphologique des contes russes*, cité par SIMONIS, *op. cit.*, pp. 202 et sv.

² Cf. P. S., p. 173.

que la plupart des auteurs s'efforcent de réduire les «représentations» à leurs causes ou motivations sociales, instinctuelles ou affectives. Par là même on rejoint un niveau d'interrogation fondamental. Dans cette pensée, en effet, on passe de la structure à l'ordre, de celui-ci au rationnel, puis à l'esprit humain et finalement à la réalité. Certes, nous l'avons vu, de par l'absence de l'analogie au sens propre, cette chaîne risque d'être une tautologie; la raison est réduite à la structure au sens logico-mathématique, la convenance ontologique de cette raison au réel devient identification des lois de la matière et des lois de la pensée. Il reste qu'en dépit de cela la question fondamentale de l'intelligibilité du réel est posée. Car c'est bien, en définitive, l'intelligibilité que doit procurer la notion de structure. Le sens est-il donc immanent à l'ordre? quelle est son origine? Du même coup, la question de la nature de la connaissance, capable de cette intelligibilité, est également posée. Ainsi le structuralisme repose-t-il à sa manière des grandes questions de la philosophie. Le paradoxe est que les problèmes essentiellement métaphysiques surgissent à l'intérieur d'une pensée dont l'orientation profonde va à l'encontre de la métaphysique. C'est pourquoi cette pensée ne peut répondre au problème ainsi soulevé par elle: va-t-elle atteindre l'intelligible qu'elle le volatilise aussitôt dans le vide d'un formalisme.

On peut faire une remarque semblable à propos du signifiant. Le primat du signifiant peut se comprendre dans la perspective d'une philosophie de l'être. Car reconnaître l'être intelligible, c'est reconnaître qu'il signifie activement, qu'il est comme une parole adressée à l'intelligence. L'être reçu et conçu dans l'intelligence est signifié, et de ce signifié le langage est signifiant, en ce sens que, dépendant de lui, il en permet la communication. Dire que l'être est signifiant, c'est dire qu'il est à l'origine du sens; dire que le langage est signifiant, c'est dire qu'il est subordonné à ce sens recueilli dans l'esprit, et qu'il sert instrumentalement et sous sa motion à sa communication. Dans la perspective univoque du structuralisme, le signifiant contenu dans cet instrument qu'est le langage est hypostasié au rang de principe et le sens devient une sorte d'à priori contingent, qui ne saurait être justifié en lui-même. Si l'on dit que la matière est structure et langage, c'est-à-dire de même nature que ce qui est instrumental, c'est qu'on n'a pas saisi la hiérarchie des dépendances qui fait que le sens est communiqué de l'être intelligible à la pensée puis au langage ¹. C'est une tentative désespérée que, pour sauver l'intelligible, tel qu'on le rencontre dans le réceptacle du langage, de faire de ce dernier le constituant du réel. La rigueur logique des structures, leur déterminisme, ne sauraient tenir lieu de nécessité intelligible: plus profonde que le sens, demeure l'absence de sens.

¹ Ajoutons, que c'est parce qu'en Dieu, l'intelligence est identique à l'essence, que l'être créé, qui participe des perfections du créateur, est intelligible dans la mesure où il est. Et Dieu crée par son Verbe.

V. – *Le structuralisme et la dimension historique*

10. La pensée de Lévi-Strauss affirme encore son originalité au regard de l'histoire. L'idéologie évolutionniste de nombreux scientifiques comme la considération de la dimension historique de l'homme avaient abouti à un primat, parfois exclusif, de l'explication génétique. Par rapport à la genèse, naturelle ou culturelle, où se situe la structure? Est-elle toujours déjà donnée? ou, au contraire, devient-elle?

Le problème est posé avec clarté dans le texte suivant:

«Quels qu'aient été le moment et les circonstances de son apparition dans l'échelle de la vie animale, le langage n'a pu naître que tout d'un coup. Les choses n'ont pas pu se mettre à signifier progressivement (...) un passage s'est effectué, d'un stade où rien n'avait de sens, à un autre où tout en possédait (...). Autrement dit, du moment où l'Univers entier, d'un seul coup, est devenu significatif, il n'en a pas été pour autant mieux connu, même s'il est vrai que l'apparition du langage devait précipiter le rythme du développement de la connaissance. Il y a donc une opposition fondamentale, dans l'histoire de l'esprit humain, entre le symbolisme, qui offre un caractère de discontinuité et la connaissance marquée de continuité (...). L'Univers a signifié bien avant qu'on commence à savoir ce qu'il signifiait; cela va sans doute de soi. Mais de l'analyse précédente, il résulte aussi qu'il a signifié, dès le début, la totalité de ce que l'humanité peut s'attendre à en connaître. Ce qu'on appelle le progrès de l'esprit humain et, en tout cas, le progrès de la connaissance scientifique, n'a pu et ne pourra jamais consister qu'à rectifier des découpages, procéder à des regroupements, définir des appartenances et découvrir des ressources neuves, au sein d'une totalité fermée et complémentaire avec elle-même»¹.

Ce texte suppose l'absorption de la signification dans le langage dont nous avons parlé². Mais nous voudrions souligner un autre point: dans cette perspective, le lieu propre de la pensée est le domaine du *possible*. C'est là une autre manifestation du primat de la structure-essence: nous sommes dans une conception essentialiste du réel.

On comprend également que se retrouve ici le choix qui était celui de de Saussure en linguistique, en faveur de la considération synchronique de préférence à la considération diachronique. Qu'en est-il donc de l'histoire, s'il convient de faire abstraction du temps?

Il s'agit d'abord de distinguer nettement les points de vue de l'ethnologue et de l'historien:

«Ainsi, l'ethnologie ne peut pas rester indifférente aux processus historiques et aux expressions les plus hautement conscientes des phénomènes sociaux. Mais, si elle leur porte la même attention passionnée que l'historien, c'est pour parvenir, par une sorte de marche régressive, à éliminer tout ce qu'ils doivent

¹ Cl. LÉVI-STRAUSS, *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss, op. cit.*, pp. XLVII–XLVIII.

² On trouve dans le même texte une définition caractéristique de la connaissance comme étant «le processus intellectuel qui permet d'identifier les uns par rapport aux autres certains aspects du signifiant et certains aspects du signifié – on pourrait même dire de choisir, dans l'ensemble du signifiant et dans l'ensemble du signifié, les parties qui présentent entre elles les rapports les plus satisfaisants de convenance mutuelle», *Ibid.* Mais précisément pour que cette convenance ait un sens il faut établir en quoi et pourquoi le signifiant et le signifié participent à la signification, au sens.

à l'événement et à la réflexion. Son but est d'atteindre, par delà l'image consciente et toujours différente que les hommes forment de leur devenir, un inventaire de possibilités inconscientes, qui n'existent pas en nombre illimité; et dont le répertoire, et les rapports de compatibilité que chacune entretient avec toutes les autres, fournissent une architecture logique à des développements historiques qui peuvent être imprévisibles, sans être jamais arbitraires. En ce sens, la célèbre formule de Marx: «Les hommes font leur propre histoire, mais ils ne savent pas qu'ils la font», justifie, dans son premier terme, l'histoire, et dans son second, l'ethnologie. En même temps, elle montre que les deux démarches sont indissociables»¹.

Ce texte est clair quand il exprime une intention épistémologique. Il l'est moins sur d'autres points. Si l'inventaire des possibilités est exhaustif, comme il doit tendre à l'être, que signifie l'imprévisible? Qu'est-ce qui distingue cet imprévisible de l'arbitraire? Quoi qu'il en soit, cette page, avec beaucoup d'autres, ne met pas en doute le nécessaire apport des historiens. C'est à la valorisation philosophique de l'histoire que s'en prend Lévi-Strauss, notamment dans le dernier chapitre, *Histoire et Dialectique*, de *La Pensée sauvage*, qui discute certaines thèses de la *Critique de la raison dialectique* de Sartre².

Sartre, comme beaucoup de philosophes contemporains, valorise l'histoire, jusqu'à s'en faire «une conception presque mystique». Le rapport de l'histoire et de l'ethnologie est un «rapport de symétrie», car «l'étalement dans l'espace et la succession dans le temps offrent des perspectives équivalentes». Or c'est cette équivalence qui est contestée à partir de «l'option» des philosophes comme Sartre:

«On dirait qu'à leurs yeux la dimension temporelle jouit d'un prestige spécial, comme si la diachronie fondait un type d'intelligibilité, non seulement supérieur à celui qu'apporte la synchronie, mais surtout d'ordre plus spécifiquement humain».

Cette erreur provient de ce qu'on s'imagine qu'alors que l'étalement dans l'espace se présente comme un système discontinu, l'histoire nous restitue «le passage d'un état à un autre sous une forme continue».

«Et comme nous croyons nous-même appréhender notre devenir personnel comme un changement continu, il nous semble que la connaissance historique rejoint l'évidence du sens intime».

Mais la «continuité totalisatrice du moi» n'est qu'une illusion entretenue par les exigences de la vie sociale. Sans pousser la discussion philosophique sur ce point, on peut voir que la notion de fait historique, «dès lors qu'on prétend privilégier la connaissance historique» cache une double antinomie.

«Car, par hypothèse, le fait historique, c'est ce qui s'est réellement passé, mais où s'est-il passé quelque chose?»

Chaque épisode d'une révolte, par exemple, se résout en une multitude des mouvements psychiques et individuels qui, à leur tour, traduisent des

¹ A. S., pp. 30-31.

² Cf. P. S., pp. 324-357.

évolutions inconscientes; celles-ci se résolvent en mouvements cérébraux, dont les références sont finalement d'ordre physique ou chimique. Ce sont l'historien ou l'agent historique qui, par abstraction, constituent le fait historique.

Ce qui précède s'applique également à la sélection du fait historique. Chaque individu totalise le devenir historique et l'histoire universelle juxtapose des histoires locales. Le choix est ainsi condition de la signification: il fait ressortir, sur un continu qui sert de toile de fond, des figures discontinues. «Une histoire vraiment totale se neutraliserait elle-même (...)».

«Ce qui rend l'histoire possible, c'est qu'un sous-ensemble d'événements se trouve, pour une période donnée, avoir approximativement la même signification pour un contingent d'individus qui n'ont pas nécessairement vécu ces événements, et qui peuvent même les considérer à plusieurs siècles de distance. L'histoire n'est donc jamais l'histoire, mais l'*histoire pour*».

Elle est toujours partielle et partielle ¹.

En réalité, comme toute connaissance, l'histoire utilise pour analyser son objet, un *code* qui est la chronologie. La date est à la fois un nombre ordinal (avant, après) et un nombre cardinal (elle exprime une distance). Or selon les époques nous utilisons une quantité variable de dates et surtout la date est toujours membre d'une classe: elle n'est signifiante que dans cette classe. Ainsi 1685 signifie dans une classe où signifient aussi 1610, 1648; mais par rapport aux classes où il est question du 1^{er} et du 2^e millénaires ou du 23 janvier et du 17 août, cette date ne signifie rien. En d'autres termes, nous avons affaire à du discontinu. Certes, chaque classe renvoie à d'autres classes. Mais ces «emboîtements» ne constituent pas l'histoire totale, car on perd d'un côté ce qu'on avait gagné de l'autre. Par exemple, l'histoire biographique, qui est la plus riche au point de vue de l'information, est la moins explicative. L'information se schématise et s'efface quand on pense à des histoires «plus fortes». Selon le niveau, on perd en information ce qu'on gagne en compréhension, et inversement. Nous voici donc devant un dilemme. Pour y échapper, il faut sortir de l'histoire. «Soit par en bas»: la recherche de l'information conduit des groupes aux individus et à leurs motivations, celles-ci renvoient à l'histoire personnelle et au tempérament et donc finalement à un domaine infra-historique «où règnent la psychologie et la physiologie». «Soit par en haut»: le besoin de comprendre incite à replacer l'histoire dans la préhistoire et celle-ci dans l'évolution générale des êtres organisés, laquelle ne s'explique «qu'en termes de biologie, de géologie, et finalement de cosmologie» ².

Cette démonstration ne convainc pas, pour autant qu'une conception univociste y conduit à soumettre à une réduction radicale tous les niveaux différenciés du réel, et elle laisse entendre que connaître se réduit à classer.

¹ Cf. *Ibid.*, pp. 338-342.

² Cf. *Ibid.*, pp. 342-347.

11. Mais Lévi-Strauss ne s'arrête pas là. Il propose un autre moyen d'éluder le dilemme «sans pour autant détruire l'histoire».

«Il suffit de reconnaître que l'histoire est une méthode à laquelle ne correspond pas un objet distinct, et, par conséquent, de récuser l'équivalence entre la notion d'histoire et celle d'humanité, qu'on prétend nous imposer dans le but inavoué de faire, de l'historicité, l'ultime refuge d'un humanisme transcendantal: comme si, à la seule condition de renoncer à des moi par trop dépourvus de consistance, les hommes pouvaient retrouver, sur le plan du nous, l'illusion de la liberté».

On nous disait plus haut que les philosophies qui privilégient l'histoire reposent sur une «option». Maintenant, on leur intente un procès de tendance. Leur but est la sauvegarde de cet ennemi des «sciences humaines» qu'est l'humanisme.

Le texte poursuit ainsi:

«En fait, l'histoire n'est pas liée à l'homme, ni à aucun objet particulier. Elle consiste entièrement dans sa méthode, dont l'expérience prouve qu'elle est indispensable pour inventorier l'intégralité des éléments d'une structure quelconque, humaine ou non humaine. Loin donc que la recherche de l'intelligibilité aboutisse à l'histoire comme à son point d'arrivée, c'est l'histoire qui sert de point de départ pour toute quête de l'intelligibilité. Ainsi qu'on le dit de certaines carrières, l'histoire mène à tout, mais à condition d'en sortir»¹.

Là encore on ne sera guère convaincu. Car en récusant le traitement privilégié accordé à l'histoire, Lévi-Strauss semble éliminer le problème spécifique de la temporalité. L'exemple du code chronologique, loin de rétablir la symétrie entre la considération temporelle et la considération spatiale, ne fait qu'appliquer à l'étude du temps un canon spatial. De plus, on revient à une notion de la discipline historique, qui est celle de l'enquête au sens d'Aristote, antérieure à l'éveil de la conscience historique, laquelle ne se confond pas avec l'historicisme.

Un raisonnement analogue s'applique à la notion de *praxis*.

«Mais, pour que la *praxis* puisse se vivre comme pensée, il faut d'abord (dans un sens logique et non historique) que la pensée existe: c'est-à-dire que ses conditions initiales soient données, sous la forme d'une structure objective du psychisme et du cerveau à défaut de laquelle il n'y aurait ni *praxis*, ni pensée»².

On en conviendra sans peine. Encore faut-il préciser ce qu'on entend par «conditions» et ne pas les concevoir comme l'ensemble des possibilités dont les réalités «conditionnées» seraient les actuations. Car finalement, c'est là la difficulté majeure à laquelle se heurte cette pensée: quel est le statut de l'existant par rapport à un intelligible conçu sur le mode du possible? A cette difficulté s'en ajoute une seconde, qui lui est proche: y a-t-il encore un sujet pensant? La pensée, sorte de code des possibles, devient une donnée anonyme.

La conclusion de *Du miel aux cendres* montre que le problème n'a pas échappé à l'auteur. Loin de récuser l'histoire, l'analyse structurale lui concède

¹ Cf. *Ibid.*, pp. 347-348.

² *Ibid.*, p. 349.

«une place de premier plan: celle qui revient de droit à la contingence irréductible sans laquelle on ne pourrait même pas concevoir la nécessité. Car, pour autant qu'en deçà de la diversité apparente des sociétés humaines l'analyse structurale prétend remonter à des propriétés fondamentales et communes, elle renonce à expliquer, non certes les différences particulières dont elle sait rendre compte en spécifiant dans chaque contexte ethnographique les lois d'invariance qui président à leur engendrement, mais que ces différences virtuellement données au titre de compossibles ne soient pas toujours avérées par l'expérience et que certaines seulement soient devenues actuelles. Pour être viable, une recherche tout entière tournée vers les structures commence par s'incliner devant la puissance et l'inanité de l'événement»¹.

Ce texte nous ramène aux apories que nous avons déjà relevées plus haut. Quel est, en effet, ici le sens du possible? Il semble bien que, plus qu'une possibilité d'être, on désigne par là le produit de l'abstraction qui dégage les structures-schémas, dont le formalisme est indépendant de l'existence, et qui sont conçues comme des essences intelligibles par elles-mêmes. En conséquence, l'acte d'exister est compris comme un événement: la puissance indique qu'il se présente comme un fait brut, l'inanité en souligne la contingence et la non-intelligibilité. L'existant, saisi dans l'expérience, n'acquiert l'intelligibilité que dans la mesure où il est résorbé dans l'univers du possible.

12. Là encore il convient de ne pas s'arrêter aux seules critiques et de rendre justice à l'apport positif d'une œuvre. La réaction de Lévi-Strauss à l'encontre des philosophies qui privilégient l'histoire a le mérite de mettre en évidence un autre grand problème, que nous pourrions formuler ainsi: dans la perspective d'une conception commandée soit par l'évolution soit par l'histoire, que devient l'essence? Là où il y a genèse, celle-ci est-elle dictée par une essence et ses structures virtuelles? Le problème est escamoté dès que, dans une conception mécaniste, les êtres sont décomposés en éléments simples de sorte que le devenir est expliqué par un processus d'agencement et de répétition; il en va de même avec l'historicisme: le concept de développement ne peut avoir de sens que s'il implique une finalité immanente. Nous pensons que c'est dans une notion d'essence comme nature, orientée vers l'agir et donc riche d'un *dynamisme*, d'une potentialité active, qu'il faut chercher la solution. En affirmant que par elle-même la diachronie n'explique rien, qu'il y a intelligibilité, là où il y a «structure», c'est le problème de l'origine du sens des processus du devenir que Lévi-Strauss oblige à poser de nouveau.

Conclusion

13. J'ai essayé de dégager les articulations d'une pensée en tant qu'elle est significative de l'intention du «structuralisme». Ce faisant, j'ai consciemment laissé de côté bien des éléments d'une œuvre riche en aperçus et en

¹ Cf. LÉVI-STRAUSS, *Du miel aux cendres, Mythologiques II*, Plon, éd. Paris, 1967, p. 408.

suggestions. Je n'ai pas non plus parlé d'autres auteurs qui se réclament du structuralisme, la démarche de Lévi-Strauss me paraissant ici exemplaire ¹. J'ajouterai qu'il est possible de mettre entre parenthèses les présupposés philosophiques du structuralisme, pour en retenir une méthode d'approche des textes, qui peut être féconde en littérature et intéresser notamment les historiens des religions et les exégètes. Il appartient aux spécialistes de se prononcer sur ce dernier point ².

Georges M.-M. COTTIER, O.P.

¹ Outre les ouvrages déjà cités, on pourra encore consulter J. B. FAGES, *Comprendre le structuralisme*, Privat éd. Toulouse, 1968, M. CORVEZ, *Les structuralistes*, Aubier Montaigne éd., Paris, 1969.

² Voir, par ex., à ce sujet l'intéressante et judicieuse étude de Jean RUDHARDT, *Image et structure dans le langage mythique*, in *Cahiers internationaux du symbolisme*, n. 17-18 (1969), pp. 87-109.

La «Théologie de l'Espérance» de J. Moltmann ¹

L'auteur, actuellement professeur à la Faculté de théologie protestante de Tübingue, représente, nous dit-on, avec W. Pannenberg, «la nouvelle vague», post-barthienne et post-bultmannienne, «de la dogmatique allemande, qui axe sa recherche sur la réalité de la résurrection du Christ et sur la dimension eschatologique de l'existence chrétienne... L'eschatologie chrétienne n'est autre que la foi et l'espérance en la présence efficace du Ressuscité dans notre vie de tous les jours. La Résurrection conteste le présent en attestant l'avenir; elle donne un sens à l'histoire en révélant le futur». Ce livre, traduit avec le plus grand soin, est important en raison du nombre et de la qualité des penseurs avec lesquels il entre en dialogue, en raison de la foi et de la conviction profonde qui l'inspire, et en raison aussi des graves réserves qu'il appelle du point de vue de la foi et de la théologie catholiques.

I. — UNE REMONTÉE DES PENTES

1. Personne aujourd'hui ne peut plus penser que notre univers est immobile. Il monte vers quelque avenir ou descend dans la nuit du néant. Désespoir ou espérance. Il faut choisir. C'est l'espérance, l'élan de l'espérance, que choisit Ernst Bloch. Il est athée, il lui faut donc la diviniser, elle devient la divinité Espérance, le *Deus spes*. Mais qui la guidera vers l'avenir? C'est ce que Bloch appelle soit le *rêve* – non pas le rêve résiduel des freudiens, mais le rêve créateur du génie et de la poésie – soit plus souvent encore l'*utopie*: «Aujourd'hui, dit-il, l'utopie est devenue une grande catégorie philosophique et marxiste. Chacun en parle comme d'une chose évidente, en oubliant que je fus le premier à lui redonner un sens... Le mot utopie, loin d'être un terme maudit, est la catégorie philosophique de notre siècle... L'utopie n'est pas un simple mythe, elle désigne, lorsqu'il s'agit de cette *utopie concrète* dont j'ai parlé, une possibilité objective et réelle. C'est un principe de lutte. Ce qu'elle désigne, c'est le non-découvert,

¹ Jürgen MOLTSMANN, *Théologie de l'Espérance, Etudes sur les fondements et les conséquences d'une eschatologie chrétienne*, traduit de l'allemand par Françoise et Jean-Pierre Thévenaz, Cerf-Mame, Paris, 1970, 420 pages.

du nouveau. Historiquement, c'est une force sociale qui joue un rôle, même si elle n'est pas toujours reconnue comme telle»¹.

Moltmann, il ne le cache pas, doit beaucoup à E. Bloch. Mais sa vision du mouvement et de l'espérance du monde, étant chrétienne, s'oppose foncièrement à celle de Bloch, et l'occasion lui a été donnée de manifester très expressément cette opposition lors d'un débat public organisé à Tubingue sur l'invitation des étudiants en théologie². Au «Deus spes» il oppose le «Deus spei» de saint Paul, qui s'est fait connaître par l'Exode et la prophétie d'Israël. Ce n'est pas à l'utopie qu'il demandera de nous ouvrir les perspectives de l'avenir. «L'eschatologie chrétienne ne parle pas de l'avenir en général. Partant d'une réalité historique déterminée, elle en annonce l'avenir, la possibilité d'avenir, la puissance d'avenir. L'eschatologie chrétienne parle de Jésus-Christ et de son avenir. Elle connaît la réalité de la Résurrection de Jésus et proclame l'avenir du Ressuscité. C'est pourquoi, pour elle, le fait de fonder toutes les affirmations relatives à l'avenir sur la personne et l'histoire de Jésus-Christ est la pierre de touche distinguant les esprits eschatologiques des esprits utopiques», p. 13. Ces fortes paroles sur la réalité historique de la Résurrection corporelle du Crucifié nous introduisent au cœur du livre de Moltmann et à ce qui en fait, à nos yeux, la suprême valeur.

2. Hors de l'espérance chrétienne, il n'y a que désespoir et présomption.

«Au début du XIX^e siècle, nous trouvons en de nombreux endroits dans l'idéalisme allemand, la figure de la présomption. Pour Goethe, Schiller, Ranke, Karl Marx et bien d'autres, Prométhée fut le saint des temps modernes. Prométhée qui a volé le feu aux dieux, faisait face à la figure du Serviteur de Dieu obéissant. Le Christ aussi pourrait être transformé en une figure prométhéenne. Souvent s'alliait à cela un millénarisme philosophique et révolutionnaire s'apprêtant à édifier enfin le Royaume de la liberté et de la dignité humaine que l'on avait vainement espéré du Dieu de ce Serviteur.

«Au milieu du XX^e siècle, nous trouvons, dans la littérature existentialiste, l'autre figure de l'abdication de l'espérance. Saint Prométhée a pris alors la figure de Sisyphe, qui certes connaît le chemin, le combat et la décision, ainsi que la patience dans le travail, mais qui n'a aucune perspective d'accomplissement. Ici, le Serviteur de Dieu obéissant peut être transformé en la figure de celui qui a honorablement échoué. Il n'y a plus d'espérance et plus de Dieu; il n'y a plus que «ces hommes qui pensent clair et n'espèrent plus» (A. Camus), et l'honnête amour du prochain comme on le rencontre chez Jésus. Comme si la pensée gagnait en clarté sans l'espérance! Comme si l'amour existait sans une espérance pour ce qu'on aime!», p. 21.

¹ «Entretien avec le penseur marxiste Ernst Bloch», par Jean-Michel Palmier, dans *Le Monde* du 30 octobre 1970. Dès 1936, dans *Humanisme intégral*, Aubier, p. 140, à la notion classique d'«utopie», comme être de raison (Thomas More, Fénelon, Saint-Simon, Fourier), dont il ne méconnaît d'ailleurs pas le rôle historique, Jacques MARI-TAIN opposait celle d'un «idéal historique concret», à savoir d'«une image prospective signifiant le type particulier, le type spécifique de civilisation auquel tend un certain âge historique.»

² Voir plus loin, dans les bibliographies, p. 151.

3. Fondée sur les apparitions du Ressuscité à Pâques, la théologie chrétienne reconnaît et prêche l'identité du Ressuscité et du Crucifié. Cette «identité au sein de la contradiction» est conçue théologiquement comme un acte de la fidélité de Dieu. Sur lui se fonde la promesse de l'avenir encore en suspens de Jésus-Christ, quand «à la fin, il remettra la royauté à Dieu le Père» (1 Cor. 15, 24). Sur lui aussi s'appuie l'espérance qui porte la foi à travers l'épreuve de la mort et du monde abandonné de Dieu. Pour que la promesse contenue dans la Résurrection du Christ trouve une réalité qui lui soit conforme et lui corresponde pleinement, il faut attendre l'événement évoqué comme la «nouvelle création *ex nihilo*», «la résurrection des morts», le «Royaume» et la «Justice» de Dieu. Et s'il est exact qu'il faille comprendre les apparitions du Ressuscité comme l'aurore de son propre avenir, on doit les considérer dans le contexte de l'histoire des promesses vétéro-testamentaires. L'auteur insiste ainsi à bon droit sur ce qu'il appelle le caractère eschatologique de la Révélation, pp. 89-91. A-t-il raison de vouloir la réduire d'une manière exclusive à cet aspect, c'est une autre question.

Sur l'histoire des promesses vétéro-testamentaires, de grandes perspectives nous sont ouvertes. «Par leur assaut contre Israël, et par le fait qu'en vertu du message des prophètes, Israël doit voir dans cet assaut le jugement de son Dieu, les nations se trouvent mêlées à la destinée d'Israël et entrent sous la juridiction de Yahvé, ce qui signifie jugement et bénédiction. En mourant politiquement, Israël prend en quelque sorte les nations par la main pour les introduire dans l'avenir de son Dieu... Le salut est devenu universel bien qu'il soit israélite et qu'il commence par Israël son chemin dans le monde... A mesure que le jugement qui commence par toucher Israël se répand à travers l'histoire des nations, on voit de plus en plus surgir les premières traces d'une *eschatologie universelle aux dimensions de l'humanité*... Mais il est une limite qui, au début, dans le message prophétique, reste maintenue: *la mort*. C'est pourquoi, en marge du message prophétique, l'idée se fait jour que le salut messianique s'explicite par une victoire sur la mort... L'intensification de la promesse atteint son seuil de passage à l'eschatologique dans la mise en question de la mort. Avec l'apocalyptique, ce n'est pas seulement l'humanité, mais la cosmologie qui devient eschatologique, le cosmos étant entraîné de manière historique (*geschichtlich*) dans le processus de l'*eschaton*. La conversion de l'homme selon le message prophétique trouve ainsi son corrélatif dans la conversion du cosmos tout entier dont parle l'apocalyptique. La révolution prophétique du monde des nations s'étend à la révolution cosmique de toutes choses. Les martyrs ne sont pas les seuls à être introduits dans la souffrance eschatologique du Serviteur de Dieu: toute la création est plongée dans la souffrance de la fin des temps. La souffrance devient universelle, brisant la suffisance du cosmos, tout comme ensuite la joie eschatologique se répercutera en *de nouveaux cieux et une nouvelle terre*», pp. 138-148.

C'est Yahvé, le Dieu de la promesse qui a ressuscité Jésus d'entre les morts, et par là le Dieu des promesses d'Israël devient le Dieu de tous les hommes, juifs et païens. C'est dans l'événement christologique de la Croix et

de la Résurrection que naît ce que l'on peut appeler en théologie «l'homme», «l'homme véritable», «l'humanité»: «Ni Juif ni Grec, ni esclave ni libre, ni homme ni femme» (Gal. 3, 28). L'histoire vétéro-testamentaire de la promesse est une présupposition à laquelle on ne saurait renoncer. La promesse trouve son accomplissement dans l'événement christologique, non sans une sorte de renversement: «L'événement christologique peut s'entendre comme un renversement de l'histoire de la promesse: les premiers seront les derniers. Ce ne sont pas les païens qui viendront adorer lorsque Sion, à la fin des temps, sera délivrée de son opprobre, mais c'est Israël qui viendra, lorsque la plénitude des nations aura eu part en Christ à la promesse (Rom. 9, 11)», p. 158.

4. Revenons au point central. «Le christianisme repose entièrement sur la réalité de la Résurrection de Jésus d'entre les morts opérée par Dieu... C'est en rencontrant le Christ ressuscité que l'on se met à percevoir son propre «envoi» dans la mission auprès des nations. C'est dans le souvenir de sa Résurrection qu'est fondée l'espérance inclusive de l'avenir universel du Christ. Les phrases-clé de la première prédication missionnaire chrétienne sont donc: 1^o «Le Jésus crucifié, Dieu l'a ressuscité des morts» (Actes 2, 24; 3, 15; 5, 31; 1 Cor 15, 3, etc.); 2^o «Nous en sommes témoins»; 3^o sur lui repose l'avenir de justice pour les pécheurs et l'avenir de vie pour ceux qui sont soumis à la mort», p. 177.

Que pouvons-nous savoir historiquement de la résurrection de Jésus? «Dieu» l'a-t-il vraiment ressuscité? Un monde qui a subi le choc de la phrase de Hegel et de Nietzsche: «*Dieu est mort*», quelle réponse pourra-t-il donner à cette question? p. 179. L'auteur, qui signale l'influence de la vision surréaliste de Jean-Paul ¹ sur le nihilisme romantique de l'époque moderne, indique le sens que la «mort de Dieu» prend chez Hegel, Feuerbach, Nietzsche, Kierkegaard. Il conclut que la foi chrétienne se dresse constamment sur un fond d'incroyance surmontée. Entre le Dieu contradictoire de Hegel et le «*etsi Deus non daretur*» de Bonhoeffer, il ne voit qu'une seule différence, c'est que l'on ne saurait faire de la Croix de l'abandon de Dieu un moment dialectique immanent à Dieu», p. 184.

Les témoins de Pâques ont dit non seulement «*Je suis certain*», mais «*Il est certain*». Ils ont parlé d'une chose et d'un événement dont la réalité se situait pour eux en dehors de leur propre conscience et de leur propre foi: leur conscience a dû être éveillée dans son souvenir et dans son espérance par cette réalité. Les textes néotestamentaires considèrent que le possible historique est ce qui est possible à Dieu.

Depuis la naissance de l'époque moderne on a développé une conception de l'historicité, du possible historique en fonction d'autres expériences de l'histoire que celle de la résurrection de Jésus. L'assertion orthodoxe de la vérité s'est effondrée. On lui a substitué une compréhension préalable de

¹ Il voit dans cette vision une espèce de commentaire de la parole de saint Paul 1 Cor. 15, 13: «Si le Christ n'est pas ressuscité alors notre prédication est vide, vide aussi votre foi... Nous sommes les plus malheureux de tous les hommes», p. 180.

ce qui est historiquement possible. Ainsi font Troeltsch invoquant un noyau de similitude commun à tous les faits historiques; Léopold von Ranke et sa conception panthéiste de ce noyau; H. von Sybel et sa conception mécaniste; W. Dilthey et sa conception de la vie créatrice. En face d'une définition panthéiste, positiviste, mécaniste de l'essence de l'histoire, l'affirmation d'une résurrection de Jésus par Dieu apparaît dès lors comme le mythe d'une intervention surnaturelle que toute expérience du monde contredit.

Mais dès lors aussi, la question de l'historicité de la Résurrection de Jésus se retourne contre celui qui la pose et va mettre en question la conception de l'histoire qu'il s'est construite. Le théologien n'a pas à désertier le terrain de l'histoire comme le font Bultmann et K. Barth. Il en appelle à la contingence radicale du monde créé par la liberté de Dieu *ex nihilo*, afin de rendre la Résurrection du Christ compréhensible comme une *nova creatio*; de dévoiler la profonde irrationalité du «cosmos rationnel» du monde moderne et technique; de faire entendre que la Résurrection du Christ ne représente pas un processus *dans* l'histoire du monde, mais le *procès eschatologique* de l'histoire du monde. Elle est sans parallèle dans l'histoire que nous connaissons; mais elle peut, de ce fait même, être regardée comme un événement instituant une *histoire*, par lequel tout le reste de l'histoire se trouve éclairé, mis en question et transformé. Elle n'est pas dite «*historique*» parce qu'elle est survenue dans l'histoire, mais parce qu'en montrant la voie à un événement à venir, elle *institue une histoire* où l'on peut et doit vivre. Elle est *historique* parce qu'elle ouvre un événement eschatologique.

On ne saurait exiger de l'Eglise ni de la théologie qu'elles s'adaptent à la compréhension de la réalité qui fait généralement autorité à un moment donné dans la société. Elles doivent être en procès avec les conceptions historiques modernes de la réalité et donc quant à la réalité de la Résurrection de Jésus. En le faisant, elles luttent pour l'avenir de l'histoire et pour la manière de connaître, d'espérer et de travailler à cet avenir. Le sens du débat sur l'historicité de la Résurrection du Christ n'a jamais été simplement historique ¹, pp. 185-196.

5. Dans le champ d'intérêt de la recherche actuelle, l'examen critique de l'exactitude historique des récits de la Résurrection a été relayé par l'examen de leur forme littéraire. On s'enquiert non plus des événements historiquement accessibles dont parlent les récits, mais des motifs de prédication (kérygmatisques) qui ont formé les récits, de leur place dans la vie et les comportements des premières communautés (*Sitz im Leben*). On n'a

¹ Parlant des miracles évangéliques, le P. E.-B. ALLO écrivait: «Notre thèse – qui est bien d'accord avec la foi, mais qui pourra s'établir en faisant méthodiquement et momentanément abstraction de la foi, – la voici dans sa netteté: La critique historique, poussée systématiquement, par ses propres voies, à condition qu'on n'en esquivé pas les lois quand il s'agit de miracles, est loin de conduire à la négation de ceux de l'Evangile; au contraire, elle accule les négateurs à une impasse, dont ils ne sortent que par un de ces coups d'état qui ne seraient jamais tolérés dans les discussions de tout autre problème. Elle les force à dire, plus ou moins carrément: «Si ce n'étaient des miracles, nous serions *scientifiquement* obligés d'y croire; mais, puisque ce sont des miracles, et

pas *éliminé* la question des événements, mais on a sérieusement *déplacé* l'intérêt de la recherche. Reconnaître cependant en ces textes des témoignages de foi de la première communauté chrétienne, c'est encore là une connaissance historique.

La question théologique importante se pose à l'instant où l'on ne veut plus savoir comment furent les choses, mais comment les croyants les ont vues. On ne prend plus pour base l'affirmation d'une réalité, mais l'expression de la foi de la communauté. Ce changement de sujet s'est effectué dans ce qui fut, depuis les années 1920, une alliance entre la recherche de l'histoire des formes et la théologie dialectique: dans l'interprétation existentielle. Selon Bultmann, «l'événement de Pâques considéré comme Résurrection du Christ *n'est pas* un événement historique: ce que nous pouvons saisir historiquement, ce n'est que *la foi pascale des premiers disciples*». Il y a là un glissement de la «réalité» de la Résurrection: d'événement survenu au *Jésus* crucifié, elle devient un événement survenant à l'existence des *disciples*. On ne tient pas compte du fait que les textes parlent et veulent parler de Dieu et de son action sur Jésus, du monde, et de l'avenir, pp. 197-204.

L'eschatologie chrétienne s'interroge sur la tendance intérieure de l'événement de la Résurrection; sur ce qu'on peut et doit attendre du Ressuscité élevé aux cieux; sur l'«envoi» ou la «mission» du Christ; et sur l'intention de Dieu qui l'a ressuscité des morts. La tendance *intérieure* de cet événement, c'est la seigneurie future du Christ sur tous ses ennemis, même sur la mort (1 Cor. 15, 28). Sa tendance *extérieure*, c'est l'envoi ou mission de chacun: l'Evangile doit être porté à toutes les nations. Il s'agit de saisir eschatologiquement une *histoire*, celle à laquelle on doit s'attendre par suite de l'envoi du Christ, et dont on fait l'expérience dans le martyre (Apocalypse, et saint Marc 13).

6. Identité du Christ apparu ressuscité avec le Christ crucifié. Elle est proclamée dans la prédication pascale. Ce qui s'est passé entre les deux expériences de la Croix et de la vivante apparition de Jésus reste dans l'obscurité de Dieu, mais est qualifié très tôt déjà de «Résurrection d'entre les morts». Les récits néotestamentaires ne prétendent pas le savoir. Des deux expériences «radicalement contradictoires: la Croix et les apparitions de Jésus, ils déduisent que l'événement intermédiaire est un événement eschatologique. C'est dire que par le terme de Résurrection, ils n'expriment

que le miracle est impossible, tant pis cette fois pour la critique, qui ne saurait prévaloir contre la Raison!» *Le scandale de Jésus*, Paris, Grasset, 1927, p. 60.

Dans son beau livre: *La Résurrection du Christ, Essai de théologie biblique*, que nous avons résumé dans *Nova et Vetera*, 1969, n° 3, pp. 213-225, Michael RAMSEY, archevêque anglican de Cantorbéry, rappelle qu'elle tombe, en tant qu'événement inexplicable, inséré dans la trame du temps, sous la saisie de notre connaissance historique et que, sous cet aspect, elle est *miracle constatable* par l'estimation d'une raison dépourvue d'*a priori* antisurnaturel; et que, quand elle refuse le miracle, la critique récente doit s'inspirer – elle l'avoue parfois – non de raisons historiques et critiques, mais de *raisons doctrinales*.

pas seulement un jugement sur un événement advenu à Jésus, mais en même temps une attente eschatologique. Cette attente est justifiée par les expériences de la Croix et des apparitions en ce qui concerne Jésus lui-même; mais elle demeure cependant une attente, une espérance», celle de l'accomplissement des promesses, p. 212. L'auteur entreprend ici de scruter «l'énigme de cette identité mystérieuse du Christ crucifié et ressuscité». Mais l'explication qu'il en propose, il nous faudra le dire, nous paraît irrecevable.

7. Du grand et captivant chapitre iv intitulé: *Eschatologie et histoire*, détachons quelques aspects.

L'histoire est étrangère à la pensée grecque. Thucydide fait le tableau fermé d'«une histoire» sans poser la question de «l'histoire». C'est un homme sans espérance et donc sans perspectives lointaines. La notion d'histoire est une création du prophétisme d'Israël. «Pour les Grecs l'histoire demeure exclusivement relative au passé. En revanche, le prophète, c'est le voyant; sa voyance a donné naissance à la notion d'histoire comme être de l'avenir. Le temps devient avenir, et l'avenir est le contenu principal de cette mémoire de l'histoire. A la place d'un âge d'or dans un passé mythologique, l'avenir eschatologique met une véritable existence historique sur terre» (H. Cohen). La raison en est que l'histoire pour les Juifs et les chrétiens signifie histoire du salut, histoire divine de la promesse. L'interprétation de l'histoire passée n'est plus archéologique mais eschatologique, pp. 278-279.

Au XIX^e siècle «un messianisme séculier devient l'idée directrice philosophico-politique de la conception de l'histoire». L'idée d'une *histoire universelle* a été rendue possible grâce au christianisme. «Ernst Bloch a raison d'affirmer avec force: Le nerf du concept historique juste est et demeure le *novum*». Saisir l'histoire sur la ligne de front du présent, par l'espérance et l'envoi vers l'avant peut être périlleux autant que salutaire. S'exposer ne prend un sens que par la perspective d'une terre nouvelle. Si ces perspectives s'avèrent être des illusions la perte sera double. La question est alors celle de la «fin de l'histoire». Cette fin doit-elle être cherchée *dans* l'histoire? La philosophie de l'histoire de l'époque moderne a effectivement le caractère d'un millénarisme philosophique dans l'esprit de la philosophie des Lumières: «terminer l'histoire dans l'histoire», tel est son but, comme celui de l'ancien millénarisme religieux. L'histoire est le «Dieu en devenir», disait-on depuis Herder à l'époque de Goethe, pp. 281-284.

Nietzsche oppose au *memento mori* son *memento vivere*. Mais alors, s'il est vrai que le passé est mort, et que les historiens «habitent les nécropoles, embrassent les ombres, recensent les disparus», pourquoi le font-ils? Cette fréquentation de l'histoire des morts doit être motivée par quelque chose qui porte au-delà de la mort. Il leur faut savoir allumer sur le passé l'étincelle de l'espérance, car le Messie ne vient pas seulement comme Sauveur, mais comme Vainqueur de l'Antéchrist. On ne pourra plus simplement lire le passé archéologiquement en ne le considérant que comme provenance du passé. «Tout ce qui est *historique* est plein de possibilités – utilisées ou non, saisies ou contrecarrées; le passé dans cette perspective apparaît plein

de possibilités interrompues, d'initiatives perdues, d'offensives vers l'avenir avortées. On devra donc comprendre les temps passés en fonction de leurs espérances; ils n'étaient pas l'arrière-plan du présent actuel, mais ils étaient eux-mêmes un présent et une ligne de front vers l'avenir... On garde la mémoire de ce qui, des temps précédents, n'est pas échu et demeure plein de promesses.» De cela sont incapables le positivisme historique et l'herméneutique existentialiste, p. 289.

L'espérance chrétienne de l'avenir doit-elle, à la manière cartésienne, commencer par mettre en doute absolument la valeur chrétienne de la tradition? La réponse de l'auteur à cette question ne saurait, nous le dirons, être celle de la foi catholique.

II. — UNE THÉOLOGIE SANS LUMIÈRE

Nous avons dit tout le bien que nous pensions de l'ouvrage de J. Moltmann. Après les feux verts, les feux rouges. Il faut en venir, très brièvement, aux réserves qu'il appelle, du point de vue de la foi et de la théologie catholiques. Elles sont très graves.

1. Tout le Credo de la foi de Nicée-Constantinople s'est effondré dans l'univers théologique de l'auteur. Les grandes vérités lumineuses versées sur nos têtes par la révélation néo-testamentaire du Verbe, Fils unique de Dieu, de sa préexistence éternelle auprès de son Père, de sa descente au milieu de nous dans le mystère de l'Incarnation, de sa mort rédemptrice qui fonde l'espérance du salut du monde, sont bannies de son horizon de pensée. Le Christ, qui a cessé pour lui d'être Dieu, ne peut plus être dès lors par son incarnation, le Centre de l'histoire. L'auteur travaille sous un ciel d'asphyxie, d'où les suprêmes certitudes de l'intelligence spéculative ont été exterminées sous les assauts successifs d'un Luther, d'un Kant, d'un Hegel. La certitude qui pour lui demeure fondamentale est la certitude pratique de l'espérance. «Il n'y a qu'un seul problème réel en théologie chrétienne; il lui est posé par son objet et, à travers elle, il est posé à l'humanité et à la pensée humaine: c'est le problème de l'avenir», p. 12. Voilà donc une théologie où ce qui prime n'est pas le mystère de Dieu et de la Trinité, ni le mystère de l'Incarnation rédemptrice, mais le mystère de l'avenir de l'homme, des promesses faites à l'homme, des dons que l'homme s'attend à recevoir de Dieu. «Le christianisme, dit l'auteur, est tout entier (et pas seulement en appendice) eschatologique, il est espérance, perspectives et orientation en avant», p. 12. L'auteur craint que l'intérêt que nous portons à Dieu ne nous détourne de la considération de nos «fins dernières», et brise l'élan de notre espérance. Mais est-ce que l'espérance aurait donc cessé d'être une vertu théologale, recevant son élan de Dieu et aspirant à rien de moins que Dieu rencontré dans «une vision face à face» (1 Cor. 13, 12)? Et que valent les promesses, et que valent les dons, si l'on ne sait pas *qui* est celui qui promet et qui peut donner, s'il est tout puissant, s'il est bon, s'il est miséricordieux, s'il est fidèle? L'épître aux Hébreux, qui est une épître

de l'espérance, comment s'ouvre-t-elle, sinon en parlant de ce Fils, «resplendissement de sa gloire», «par qui Dieu a fait les siècles, qui soutient l'univers par sa parole puissante, qui a accompli la purification des péchés»? (1, 2-3). Certes la certitude propre à l'espérance, à l'élan d'espérance est une certitude d'ordre pratique; elle est obscure, mais n'est pas aveugle. Elle est fondée sur la certitude de la connaissance de foi. L'auteur le sait bien: «La foi, dit-il, est le fondement sur lequel l'espérance repose... Dans la vie chrétienne la foi a la priorité, mais l'espérance la primauté», pp. 16 et 17. Mais la foi dont il parle doit se défier de tout contenu doctrinal et le tenir en suspicion. Et quand il s'agira d'orienter l'espérance chrétienne et de découvrir à l'homme son avenir, ce n'est pas du côté des révélations évangéliques sur le ciel et l'enfer, et sur la séparation suprême des boucs et des brebis, qu'on cherchera quelque lumière.

2. C'est plutôt du côté de Hegel qu'on se tournera. L'auteur est-il loin de voir dans la dialectique du «Vendredi Saint spéculatif» une manière de rénover le christianisme? Que veut-il dire, quand il demande à la théologie de «prendre au sérieux» l'athéisme de l'époque moderne? «Ce n'est pas de se préserver et de se fermer soi-même devant ce déchirement, à la manière romantique, mais c'est seulement de s'abandonner à ce déchirement, de s'y extérioriser», pp. 88 et 334. Alors, du fond de la «négation» pourra partir «la négation de la négation». Nous voilà donc tout proches de Bonhoeffer.

Quoiqu'il en soit de ce point, il en est un autre où l'auteur recourt d'une étrange manière à la dialectique des contradictoires. C'est à propos de ce qu'il appelle «l'énigme de l'identité mystérieuse du Christ crucifié et ressuscité», p. 214. Platon voyait dans la vie et la mort des contraires; l'auteur ne parlera ici que d'oppositions contradictoires. Il connaît la réponse donnée communément à la question qui le préoccupe; voici comment il la présente:

«Jésus-Christ, hier crucifié, aujourd'hui ressuscité, est le même sous les deux formes. La Croix et la Résurrection ne sont alors que deux modes d'être affectant sa personne unique, éternelle et immuable en soi. Sa mort terrestre et sa vie ressuscitée se trouvent donc être relatives à l'unique substance de sa personne qui, en elle-même, se situerait au-delà de la mort et de la vie. Avec cette conception, dont principalement la christologie de l'ancienne Eglise n'était pas très éloignée, on ne perçoit ni la réalité mortelle de sa mort ni la nouveauté surprenante de sa Résurrection. Cette tendance conduit au modalisme», p. 214.

Et voici comment à son tour il explique l'identité de Jésus:

«Elle doit rester liée à la dialectique de la Croix et de la Résurrection. Les contradictions entre elles font donc partie de son identité. Au point de vue formel, il s'agit d'une identité dialectique qui ne subsiste que par la contradiction, et d'une dialectique qui subsiste dans l'identité. L'expression apocalyptique de 'résurrection par Dieu d'entre les morts' introduit une formule portant sur une action. C'est dans sa Résurrection opérée par Dieu que Jésus est identifié comme le Crucifié ressuscité. Le point d'identité ne se situe donc pas dans la personne de Jésus mais en dehors de lui (*extra se*) dans le Dieu qui crée *ex nihilo* la vie et l'être nouveau. Il est donc totalement mort et totalement ressuscité», p. 215.

Là où nous disons: En Jésus passant de la mort à la vie ressuscitée, il y a continuité d'être et de personne, mais diversité d'états, l'auteur déclare: Jésus a été totalement détruit, puis totalement créé *ex nihilo*, et cependant il est resté le même, mais d'une identité dialectique de contradiction. Où veut-il en venir? En introduisant une contradiction entre l'avant et l'après de la résurrection de Jésus, il introduit une contradiction entre le monde où nous vivons et le monde tout autre qui nous attend, et cette contradiction fait selon lui la vie même de l'espérance chrétienne.

3. Qu'en est-il de la tradition, de la *grande tradition chrétienne* avec son Credo, son culte, ses sacrements de la loi nouvelle, sa hiérarchie? Est-elle en mesure d'intégrer les «temps modernes», de comprendre «le pathétique eschatologique et messianique des temps modernes»? Les espérances enfermées dans les anciennes traditions, dit-il, se sont faites virulentes pour l'avenir de l'histoire. La sécularisation n'a pas été une abdication de la tradition et de l'ordre chrétien, mais d'abord une *réalisation* des attentes chrétiennes dans l'histoire universelle, puis un *dépassement* millénariste des espérances chrétiennes. On ne pourra découvrir, dans la pensée historique, l'élément de la tradition, qu'en prenant au sérieux chez elle les éléments révolutionnaires, voire millénaristes. Il faut demander *quelles* traditions sont interrompues par les mutations de l'époque moderne?, p. 316.

L'auteur nous l'a assez dit: «Il n'y a qu'un *seul* problème *réel* en *théologie*, en *théologie chrétienne*.» Ce n'est pas le problème de *Dieu*, ni évidemment du culte qui lui est dû; ce n'est pas le problème du Verbe fait chair, du *Christ* issu d'Israël selon la chair et dont saint Paul déclare qu'il est «au-dessus de tout, Dieu béni éternellement» (Rom. 9, 5); encore moins le problème de ce que l'apôtre dit «avoir reçu du Seigneur pour à son tour le transmettre» (1 Cor. 11, 23); et moins encore le problème de ce dépôt, de cette *parathèkè*, qu'il confie à son disciple Timothée (1 Tim. 6, 30). Le seul problème qui soit réel dans cette théologie qui se dit chrétienne et pour laquelle le Christ a cessé d'être Dieu, c'est le problème de l'avenir, «posé à l'humanité et à la pensée humaine», p. 12. Dans une telle perspective, «la rupture de la tradition de l'époque moderne» affectera directement «la tradition archaïque et la tradition antique... dans lesquelles la tradition de la prédication chrétienne était immergée» jusqu'à nos jours: «Aussi la tradition chrétienne a-t-elle ce choix: ou elle périclète avec ces *traditions de sa période religieuse*, n'étant plus considérée avec celles-ci que comme une transfiguration romantique du passé; ou elle se libère radicalement de cette conception de la tradition. Il n'y a aucune raison pour que l'envoi (*missio*) chrétien s'associe avec le nihilisme romantique contre le progressisme révolutionnaire de l'époque moderne, en présentant sa propre tradition comme le havre de l'esprit de tradition pour des contemporains lassés et incertains de leurs espérances. L'émancipation de la raison et de la société vis-à-vis de l'origine historique est soutenue, à l'époque moderne, par un 'enthousiasme' millénariste. C'est devant cette époque actuelle que la prédication chrétienne doit porter la responsabilité de l'espérance en l'avenir du Crucifié

(1 Pierre 3, 15), en communiquant aux hommes détachés de Dieu la justification et l'espérance de la résurrection. Une fois ouverts les horizons de l'histoire moderne, on ne saurait en revenir à un ordre perpétuel et à des traditions permanentes; on doit au contraire faire entrer ces horizons dans l'horizon eschatologique de la résurrection et faire découvrir ainsi à l'histoire moderne sa véritable *historicité*», pp. 324–325.

4. Les dernières pages du livre sont d'une grande pauvreté doctrinale. L'Eglise, la «chrétienté» (au sens médiéval du mot repris par Luther) est définie comme la communauté eschatologique appelée, par le Christ ressuscité, à vivre sous un horizon d'attente eschatologique. Cette orientation eschatologique apparaît dans la Parole qui annonce et envoie, dans le Baptême et dans la Cène. La communauté qui baptise n'est légitimée à accomplir cet acte juridique et créateur que par son ouverture à ce qui pour l'instant ne fait que venir à elle. La Cène demande à être considérée non pas comme un mystère ou un culte, mais de manière eschatologique: la communauté qui la célèbre n'est pas dépositaire de la présence sacrée de l'Absolu, mais une communauté en attente, cherchant la communion avec le Seigneur qui vient. L'Eglise pour le monde ne peut signifier que l'Eglise pour le Royaume de Dieu et le renouvellement du monde. Son rôle est d'inoculer aux hommes le virus de l'espérance, pp. 350–353.

La tâche des chrétiens dans la société ne consiste pas simplement à espérer et attendre la seigneurie à venir du Christ ressuscité, à répandre la foi et l'espérance, mais aussi à promouvoir une transformation historique de la vie. L'espérance de l'Evangile a une relation polémique et libératrice, non seulement avec *les religions* et *les idéologies* des hommes, mais bien davantage avec leur vie concrète et pratique, et les conditions extérieures dans lesquelles cette vie se déroule. L'espérance de la Résurrection donne naissance à une nouvelle compréhension du monde: ce monde n'est pas le paradis de la réalisation de soi (idéalisme), ni l'enfer de l'aliénation (romantisme et existentialisme): on le comprend au contraire comme «se trouvant en histoire», pp. 355–365.

4 mai 1971.

CHARLES JOURNET

N. B. – On trouvera plus loin, dans les Bibliographies:

1^o Le résumé de la critique que le chrétien J. Moltmann oppose au *Prinzip Hoffnung* du marxiste Ernst Bloch, p. 151.

2^o La recension parue dans la revue italienne *Renovatio* du livre de Moltmann: *La théologie de l'espérance*, p. 152.

L'Eglise de Dieu

LE LIVRE DE LOUIS BOUYER ¹

Cet ouvrage monumental, dans lequel l'auteur nous dit qu' «on trouvera comme le cœur de son expérience chrétienne et de toutes les pensées qu'elle a pu nourrir en lui», n'est, dans son projet, que le volume central d'une trilogie comprenant une anthropologie, une sociologie, une cosmologie du christianisme, à savoir tout ce que les Pères désignaient par le nom d'*économie*. Et celle-ci devra s'ouvrir sur une autre trilogie, traitant du Fils éternel, de l'Esprit-Paraclet, du Père invisible, en d'autres termes sur ce que les Pères appelaient la *théologie*. Le volume présent comprend deux parties, l'une historique: *L'Eglise dans l'expérience et la réflexion chrétiennes*, pp. 15 à 189; la seconde constituant un *Essai de Synthèse doctrinale*.

I. — L'EGLISE DANS L'EXPÉRIENCE ET LA RÉFLEXION CHRÉTIENNES

«Une histoire, au moins esquissée, de l'ecclésiologie, doit fournir sa préface à toute ecclésiologie moderne, si l'on veut que celle-ci procède d'une vue critique des matériaux et des multiples influences qui ont concouru à la préparer», p. 8. Les étapes de cette histoire et de cette réflexion de l'Eglise sur elle-même nous conduiront jusqu'au deuxième Concile du Vatican.

1. *L'Eglise des Pères*

Le passage de *l'ecclésiologie de l'Ecriture à celle des Pères* s'opère sans discontinuité. L'histoire protestante de l'Eglise en était venue à opposer, au christianisme primitif, évangélique et apostolique, l'Eglise des Pères, considérée comme le germe au moins du catholicisme postérieur. La syn-

¹ LOUIS BOUYER, de l'Oratoire *L'Eglise du Dieu, Corps du Christ et Temple de l'Esprit*, Paris, Cerf, 1970, 704 pages.

thèse de Harnack, dernier avatar de cette conception, est abandonnée: «Il n'est plus guère d'historien protestant d'aujourd'hui qui ne reconnaisse au moins ce fait: les derniers écrits du Nouveau Testament, comme les épîtres pastorales attribuées à saint Paul attestent déjà une Eglise organisée, prêchant avec *autorité* une interprétation définie de l'Evangile, et persuadée d'en avoir et d'en communiquer le contenu spirituel dans des *rites sacramentels*, interprétés de façon réaliste, c'est-à-dire comme 'contenant' d'une certaine manière ce qu'ils signifient. Et ceci, d'une part, est ce qui devait rester, pour l'essentiel, l'Eglise des Pères. De l'autre, cette vision et cette réalité, pour le moins qu'on puisse dire, commencent déjà d'apparaître dans les grandes épîtres pauliniennes dites de la captivité, et les premiers linéaments, en tout cas, en sont déjà visibles dans les épîtres plus anciennes. Le seul élément fondamental du catholicisme qui ne semble pas être apparu dès la génération apostolique, mais lui être de peu postérieur, est la forme concrète que devait prendre la hiérarchie des ministères, centrée localement sur l'épiscopat dit 'monarchique'. A plus forte raison, dira-t-on, l'idée de voir l'épiscopat lui-même, dans son ensemble, comme centré sur l'Evêque de Rome, ne se dégagera que peu à peu. Mais ceux-mêmes, parmi les théologiens protestants contemporains, qui insistent le plus sur la lenteur relative de l'un et l'autre de ces développements, ne font plus guère difficulté pour leur trouver au moins des racines dans le Nouveau Testament lui-même... On peut donc affirmer substantiellement, comme un fait aujourd'hui hors de toute contestation, que *l'Eglise des Pères a succédé d'une façon à peu près homogène à cette Eglise qui paraît prendre forme dans le développement du Nouveau Testament, et qui*, au moins dans ses grandes lignes et quoi qu'il en soit de quelques éléments, *y est déjà toute donnée*», pp. 18-19.

L'Ecriture, chez les Pères, n'est jamais abordée ni conçue séparément de la *tradition*, dont elle a comme précipité le noyau central. C'est là seulement qu'elle peut avoir pour ceux qui la lisent un sens qui ne lui soit pas superposé comme du dehors, mais qui coïncide avec ce 'sens du Christ' que l'inspiration y a déposé, p. 29.

Non seulement les Pères croient que *les sacrements* communiquent la grâce *ex opere operato*, comme on dira plus tard, non seulement ils croient que le corps et le sang du Christ nous sont donnés objectivement dans l'Eucharistie, de telle sorte que les paroles *Ceci est mon corps, ceci est mon sang* doivent être comprises dans un sens évidemment mystérieux, mais absolument réel, mais c'est tout le mystère du Christ, de sa mort et de sa résurrection, et c'est aussi le mystère de notre salut dans sa plénitude eschatologique, qui s'y trouve actuellement, p. 30.

L'unité est gardée dans la diversité. Le plus surprenant à cet égard est que l'Eglise ancienne ait pu admettre et conserver telles quelles quatre expressions de l'Evangile aussi profondément différentes, comme également et inséparablement inspirées, p. 33.

L'entrée dans l'Eglise par le baptême comportait une radicale renonciation au monde, et jamais pourtant l'Eglise n'a été si efficacement missionnaire à l'égard du monde, p. 34.

2. *Ecclésiologies de la Réforme*

Deux brefs chapitres nous conduisent à la Réforme. Le premier, qui sert de transition des Pères au moyen âge, où saint Augustin, plus critiqué qu'admiré, paraît presque rendu responsable d'un éclatement de l'Eglise en deux Eglises, l'une toute spirituelle, l'autre consciente de son autorité et de sa puissance. Le second, qui met en parallèle Byzance et l'Occident, où la distinction n'est pas faite entre le christianisme et la chrétienté, l'Eglise chrétienne et le monde chrétien, et où, à une Eglise «enseignante» et active est opposée une Eglise «enseignée» et passive, et non pas, comme nous l'aimerions, une Eglise «croyante» et donc superactive, pp. 37-65.

Ce qui frappe tout d'abord dans la pensée de Luther et le luthéranisme, c'est l'importance de ce qui a été conservé de l'Eglise médiévale et, à travers elle, de l'Eglise des Pères. «Si Luther n'était pas entré dans un conflit brutal avec les représentants de l'autorité dans l'Eglise de son temps, le mouvement premier de sa Réforme aurait tendu bien davantage à un 'retour aux sources' de l'ecclésiologie traditionnelle qu'à une Eglise et une ecclésiologie nouvelles», p. 68. Dans une seconde phase, qui semble tout opposée à la première, Luther va en appeler, de l'Eglise hiérarchique et autoritaire visible, à l'Eglise invisible de la pure communion des saints, et va stigmatiser tout le catholicisme traditionnel comme une corruption radicale de l'Evangile; mais, même alors, Luther ne songeait pas à cet affranchissement complet de l'Eglise institutionnelle que maints sectaires médiévaux avaient déjà prôné: témoin sa résistance aux anabaptistes et à ceux qui réduisaient «l'eucharistie à un simple banquet fraternel n'ayant plus rien de sacramentel», p. 69. Une troisième phase se dessine alors dans les va-et-vient de son ecclésiologie, phase qui est restée, pour la plupart des historiens, déterminante: l'Eglise luthérienne va connaître en Allemagne l'institutionnalisation qui la marquera dans tout le *Kirchenrecht*. «L'autorité proprement ecclésiastique faisant défection, l'autorité séculière ne sera pas appelée à soutenir l'autorité spirituelle, mais à s'y substituer», p. 70. «Toute la fin de la vie de Luther, sans qu'il pût même espérer briser les chaînes nouvelles qu'il s'était forgées, pour lui et pour l'Eglise transformée sous son influence, sera marquée par une série d'essais tâtonnants pour restaurer une autonomie relative de l'Eglise... Nous arrivons ainsi à une quatrième et dernière ecclésiologie luthérienne, qui n'est, à bien des égards, qu'une reconstitution et une revalorisation d'éléments de l'ecclésiologie traditionnelle», p. 72.

L'auteur caractérise ensuite: les premières sectes protestantes, les Eglises réformées, distinctes des Eglises luthériennes, l'ecclésiologie de Calvin, l'Eglise anglicane, les Eglises indépendantes et congrégationalistes, l'Eglise méthodiste et les Eglises libres.

3. *Une ecclésiologie renouvelée*

1. «Des deux premiers essais d'ecclésiologie véritablement renouvelée et sortant des confusions comme des contradictions dont ni le protestantisme ni le catholicisme réformiste n'étaient encore parvenus à se dégager, l'un,

celui de *Newman*, s'esquissera dans l'anglicanisme, mais conduira son auteur au catholicisme, sans rien lui faire abandonner en fait de ce que la Réforme lui avait donné. L'autre, celui de *Moehler*, se développera dans un catholicisme héritier du meilleur de la tradition réformiste et dépassant enfin ses contradictions internes», p. 115.

Selon *Moehler* *l'unité de l'Eglise* vient à la fois de *l'institution par le Christ* et de la *présence continuée de l'Esprit*. Dans cette perspective la hiérarchie en général et le primat en particulier seront vus, non plus d'abord comme *résultant d'un besoin* et d'une poussée immanente de l'Esprit, mais comme *procédant du Christ historique*. Le pape, ainsi, apparaîtra, non pas tant comme couronnement que comme fondement de l'unité. Les dons de l'Esprit sont communiqués à tous, mais ils restent coordonnés à l'autorité qui seule a la charge de transmettre la vérité et les moyens de salut, p. 132.

Il en est du «développement» pour *Newman* comme de la «communauté» pour *Moehler*. Tout l'effort de *l'Essai sur le développement* est de mettre en lumière les notes par lesquelles le développement authentique se distinguera. «La première est la *préservation du type primitif* à travers tous les développements. L'Eglise du Nouveau Testament et des Pères est une Eglise une, consciente non seulement de son unité mais de son *unicité*, et de son aptitude à parler avec *autorité* au Nom de Celui qui l'a envoyée. Seule l'Eglise catholique présente aujourd'hui ce caractère fondamental», p. 147. A l'Eglise reviennent l'office *prophétique*, la fonction de *gouvernement* et l'office *sacerdotal* que *Newman* étend à toute la liturgie. L'infailibilité doctrinale assurée à l'Eglise en matière de foi ne peut suffire à prévenir tout décalage dans l'exercice de ses diverses fonctions. Ce décalage est toujours le fruit à la fois du péché et de la faiblesse humaine, en particulier d'un manque ou d'une insuffisance de lucidité de la part des détenteurs de l'autorité. Jamais l'Eglise n'en viendra à professer, formellement, une erreur destructrice de la foi, ni par conséquent dans ses chefs responsables à l'imposer avec autorité; mais les imperfections qui sont le fait du péché ou des insuffisances de ses membres doivent être sans cesse combattues par les armes de la sainteté associée à un effort de lucide critique, p. 150.

2. Le romantisme, en réhabilitant le moyen âge et plus encore en réagissant contre l'individualisme, suscitera dans le protestantisme des *mouvements de réveil*, accompagnés d'un effort missionnaire, jusqu'alors ignoré de l'Eglise officielle. Le mouvement œcuménique du XX^e siècle, né de la nécessité pour les Eglises de se réunir si elles ne voulaient pas avouer leur faillite aux yeux du monde, devait prendre forme dans deux organisations distinctes, issues des Eglises de la Réforme, celle de *Life and Work* et celle de *Faith and Order*, pp. 153-162.

3. Une rapide mais suggestive revue de *la renaissance de l'Ecclésiologie russe* nous rappelle le double reproche que le P. Georges Florovsky adresse à Khomiakov et à ses émules. 1^o Ils confondent la fonction propre aux évêques, à savoir *juger* ce qui est ou non la vérité authentique, avec la fonction effectivement commune au peuple de Dieu tout entier, à savoir

témoigner de la vérité. 2^o Derrière cette erreur première, et rejoignant pleinement Moehler, Florovsky dégage l'erreur d'une ecclésiologie qui veut être exclusivement *pneumatique* et non pas *christologique*, ce qui aboutit fatalement à méconnaître le rattachement essentiel de l'œuvre de *l'Esprit en nous* à l'œuvre *historique du Christ*.

A tous ceux qui tentent d'opposer une «ecclésiologie eucharistique», où chaque Eglise locale est autonome, à une «ecclésiologie universelle», qui comporte la primauté de l'Evêque de Rome (voir *Nova et Vetera*, 1970, N^o 4, p. 311), l'auteur se contente ici, p. 175, de répondre qu'ils confondent un *juridisme* abstrait avec le *droit*, dont il parlera plus loin avec force, p. 595. Sa réponse suprême, — on la trouvera au chapitre ultime de son livre, — sera qu'ils méconnaissent «*cette personnalité attribuée si souvent à l'Eglise par l'Ecriture*», p. 603.

II. — ESSAI DE SYNTHÈSE DOCTRINALE

La tâche à entreprendre, écrit l'auteur, sera «non pas, sans doute, de fournir un système complet d'ecclésiologie catholique, mais d'esquisser au moins les lignes principales d'une pensée catholique cohérente sur l'Eglise. Nous prendrons appui pour cela sur les acquisitions qu'on peut considérer comme définitives du Concile, en nous efforçant d'en inventorier toutes les possibilités, et, sur cette base, d'attaquer quelques-uns des problèmes encore irrésolus, voire à peine abordés, mais qui, dès maintenant, paraissent ne plus pouvoir être éludés par l'Eglise et les chrétiens de la fin du XX^e siècle», p. 210.

1. *Le Peuple de Dieu*

Dieu et son peuple: impossible de dissocier ces deux êtres. Car Dieu, pour se révéler concrètement, décide de se former un peuple, auquel il se fera connaître en l'instruisant par sa parole, et en le modelant par ses infinies patiences et par ce qu'il faudra bien appeler son amour. En 70 grandes pages d'un souffle puissant, d'une extrême richesse et densité, l'auteur déploie sous nos yeux une vraie théologie biblique de l'Ancien Testament.

Les traits de l'Abraham de la Bible sont annonciateurs de ceux dont Dieu désire marquer son peuple. Abraham est élu, il est privilégié, mais pour ne plus s'appartenir en rien, et pour devenir dans les mains de Dieu l'instrument de salut de toutes les nations de la terre. Le sacrifice de son fils unique va marquer l'interdiction des sacrifices humains et la substitution d'une victime que Dieu désignera, la seule qui ne soit pas dérisoire et qu'il ne puisse pas refuser quand elle sera devenue finalement son propre Fils unique, pp. 213-226.

La première révélation, celle faite à Moïse seul sur l'Horeb, dans le buisson ardent, est révélation de la décision divine d'accomplir maintenant la promesse faite à Abraham et aux patriarches. Elle se condense en une révélation du Nom divin *Y h v h*. Que signifie le tétragramme? L'exégèse

moderne en connaît deux lignes d'interprétations possibles. Ou bien on s'attache à l'explication *Il est*: Dieu se révèle comme l'Etre, le Vivant par excellence: c'est une communication du Nom divin avec tout ce que cela implique, une livraison de soi-même de la part de Dieu. Ou bien l'on considère plutôt la phrase énigmatique: *Je suis ce que je suis*, ou *qui je suis*: Dieu se révèle comme le Dieu inexprimable et caché, qui, par le don de la Torah, manifestera son Dessein sur son peuple, et son dessein est d'imprimer, jusque dans l'Etre le plus profond de son peuple, le Nom divin; «Soyez saints comme je suis saint», pp. 229-231.

«Il y a corrélation entre la révélation du Dessein de Dieu et celle de son Nom. En un sens, les récits de l'Exode le soulignent, la connaissance du Nom est première, dans le temps comme dans la connexion des réalités. Mais en fait, nous voyons s'introduire ici une dialectique entre les progrès de la 'connaissance' de Dieu et les progrès dans la fidélité intelligente à sa volonté. Sans doute, il faut d'abord qu'Il se *révèle* pour qu'on lui obéisse. Mais *l'obéissance* qui façonne selon sa volonté est la condition première de toute croissance dans la connaissance de son Nom, de ce qu'Il est. Réciproquement, mieux on le connaît, et plus profonde deviendra la conformation à son dessein, lui-même mieux connu, p. 275.

Le progrès dans la connaissance que nous prenons de Dieu jusqu'à découvrir qu'il nous a connus de toute éternité, apparaît, à travers le déroulement de l'histoire du Peuple, comme un progrès dans *l'intériorisation* du rapport avec Dieu et paradoxalement comme une *universalisation*. Au début, il semble que c'est la masse des enfants d'Abraham selon la chair qui est élue, et la masse des Gentils rejetée, à commencer par l'Egypte. Mais il se révèle bientôt que la coupure n'est pas si facile. Ce n'est pas «tout Israël» lui-même qui est l'Israël visé par les promesses: «un reste seulement sera sauvé». C'est ce «reste fidèle» que le creuset de l'épreuve, principalement l'exil de Babylone, doit dégager de sa gangue. Mais aussitôt surgit la contre-partie: ceux qui ne sont pas fils d'Abraham selon la chair, s'ils entendent la Parole qui lui fut adressée, si à leur tour, ils abandonnent leur cité terrestre, ses coutumes, ses dieux, ne pourront-ils être agrégés au Peuple?, p. 217.

Le résultat final du long et sinueux processus selon lequel le Dessein divin sur le peuple parvient à son terme, en un mot l'héritage de la tradition d'Israël, est comme la sommation, la précipitation de toute cette expérience où la communication initiale du Nom divin dégagera, au terme, tout ce qu'elle avait impliqué dès l'origine, p. 282.

Un point encore sur lequel l'auteur attirera notre attention. Le passage du Peuple à l'Eglise est marqué par une succession d'assemblées solennelles (*qahal*, *ecclesia*) où le peuple, à chaque étape de son histoire, ratifie et reprend à son compte l'Alliance du Sinaï en se consacrant à nouveau à Dieu. Dès le premier stade de sa constitution, au Sinaï, le Peuple avait pris forme dans le *qahal*, ou *ecclesia*, où il avait reçu les Dix paroles et la loi de Sainteté, y avait donné sa foi, scellée par Dieu même dans la conclusion de l'alliance par l'offrande des premiers sacrifices. Même *qahal* avec

Josias, où le Deutéronome enregistre l'intelligence renouvelée de la Parole divine à la lumière de l'expérience de Canaan, et suivi de la célébration de la Pâque. Troisième *qahal* avec Néhémie au retour de l'exil de Babylone, suivi de la grande bénédiction d'Esdras. Dans les groupes apocalyptiques comme celui de Qumran, les repas de communauté apparaissent comme une anticipation du banquet messianique. Ainsi Jésus, en célébrant le dernier *qahal* de l'ancien Israël, substituait le mémorial de sa mort à tous les sacrifices simplement préparatoires, et dégageait son Eglise, *l'Eglise de Dieu des derniers temps*, du peuple fils d'Abraham, p. 283.

2. La Plénitude et le Corps du Christ

1. L'auteur qui récuse «la traduction, si consacrée qu'elle soit par l'usage, de *basileia* par 'Royaume' dans les textes du Nouveau Testament: la *basileia* évangélique n'est pas une société et ne peut donc être un 'Royaume' quelconque», oppose le Règne de Dieu futur, au «règne du Christ» qui «est une phase essentiellement intermédiaire dans l'établissement du règne divin lui-même» et qui «coïncide avec l'Eglise». L'Eglise «aspire à la Parousie où le règne du Fils, déjà pleinement réel pour elle, mais pour sa seule foi, et pour autant seulement 'en espérance', sera révélé aux yeux du monde lui-même. Alors ce règne du Fils enfin manifesté s'accomplira dans la transfiguration de toute chose», pp. 296-302. Mais, dirions-nous, si l'Eglise est un peuple de Dieu, une multitude régie par le Christ, comment ne pas convenir qu'elle est aussi, ici-bas dans la foi et plus tard dans la vision, un Royaume?

Quoi qu'il en soit, la pensée de l'auteur est claire. L'Eglise est déjà, elle a été dès le premier moment de son existence la «plénitude du Christ», ce en quoi lui-même s'achève et se complète. Mais cet achèvement dans l'Eglise du «Christ total» doit lui-même se poursuivre jusqu'à ce que le Christ total, que nous formons déjà, soit parvenu à la plénitude de son âge ou de sa taille. Le moment de cette maturation suprême coïncidera avec le moment de la parousie et donc la venue du Règne, qui comme tel n'est pas susceptible de développement. «D'un côté, le développement de l'Eglise prépare le Règne... Mais de l'autre, ce n'est pas ce développement immanent... qui peut de lui-même et par lui-même déterminer par son achèvement, la venue, l'établissement du Règne. C'est, tout au contraire, la venue transcendante du Règne qui peut seule achever et consacrer définitivement la croissance de l'Eglise... Toute l'humanité jusque là reste liée à un cosmos où règnent encore les puissances d'inimitié», pp. 326-328.

2. Comment comprendre le texte de saint Paul, Ephés., 1, 23, sur *l'Eglise plérôme ou plénitude du Christ*? «S'agit-il d'affirmer simplement que le Christ, en remplissant de lui-même toutes choses, accomplit par là l'Eglise, – voire qu'il la remplit non seulement complètement, par rapport à notre capacité humaine, mais qu'il la remplit de tous les dons qui ont été comme déposés en lui par Dieu pour l'humanité? Ou bien s'agit-il d'aller jusqu'à dire que,

ce faisant, *lui-même, dans l'Eglise, trouve son propre achèvement*, sa propre plénitude, de sorte que l'Eglise est non seulement remplie du Christ et de la plénitude de ses dons, mais est elle-même la plénitude, l'achèvement, le complément du Christ? C'est le second sens qui doit prévaloir. Il n'est certes pas question «que l'Eglise, comme un sujet distinct, accomplisse ou achève le Christ, mais bien que le Christ s'y accomplisse, s'y achève, de sorte qu'elle soit ce en quoi Lui-même réalise sa propre perfection». On rejoint ainsi le texte non moins mystérieux de l'épître aux Colossiens, 1, 24 : «Je complète moi-même dans ma chair ce qui reste à souffrir des souffrances du Christ pour l'Eglise, qui est son corps.» Suivant l'apôtre, un simple membre de l'Eglise peut avoir à compléter pour lui ce que le Christ a laissé inachevé, dans cela même qui est pourtant, selon la doctrine paulinienne, l'acte rédempteur par excellence : c'est-à-dire sa croix. Non qu'il s'agisse en tout cela d'un ajout extérieur au Christ, l'Eglise au contraire procédant de lui et lui appartenant puisqu'elle est dite son corps, pp. 311-313.

3. «L'Eglise, l'Eglise de Dieu en Jésus-Christ, est la communauté humaine de l'*agapè* divine, de l'amour du Père communiqué aux hommes par son Fils dans l'Esprit. C'est là ce qui distingue radicalement le Peuple de Dieu dans la Nouvelle Alliance de ce qu'il était dans l'Ancienne... Et c'est là ce qui l'identifie dès à présent à la panégyrie (assemblée) céleste, à l'Eglise de l'éternité où tous les élus seront finalement rassemblés pour être introduits à jamais dans le Règne de Dieu qui n'aura pas de fin (Hébr., 12, 22). On peut dire que *nous avons atteint et dégagé ici comme l'essence de l'Eglise : ce qu'elle est désormais et ce qu'elle sera toujours*, dans le Règne de Dieu consommé, comme dès ce règne du Christ, que sa propre glorification et la communication de son Esprit à la Pentecôte ont inauguré. C'est ce qui permettra à saint Thomas de décrire l'Eglise comme nous associant à la Trinité, à la société des personnes divines, à partir de cette personne qui s'est incarnée, le Fils, dans la communion de son Esprit, qui est le propre Esprit du Père», p. 315.

«Il est très important que nous comprenions que tout ce que nous venons de développer n'est pas une *utopie...*, ni non plus une *description anticipée* d'une Eglise future, d'une Eglise d'après le jugement, après la Parousie, dont l'Eglise actuelle ne serait que la préparation, tout au plus une esquisse et la promesse. Pour toute la tradition catholique, pour les Pères en particulier, et, croyons-nous l'avoir montré, dans la ligne même de la plus exigeante fidélité au Nouveau Testament, *ceci, tout ceci est vrai de l'Eglise actuelle, de l'Eglise fondée par le Christ, sur la base des apôtres, de l'Eglise catholique*», p. 324.

4. Si la réalité profonde de l'Eglise, jusqu'au dernier jour, n'est accessible qu'à la foi, l'Eglise n'est aucunement pour cela une communauté invisible. La grâce de l'Esprit dont l'Eglise est comme animée se manifeste dans une corporité, et, peut-on dire, ne subsiste qu'en elle, p. 334.

Certes, l'Eglise universelle subsiste, non pas *en dehors* des Eglises particulières ou locales, mais *en* elles. Mais faut-il dire pour autant, comme le

fait l'auteur, que «la manifestation première, la réalisation fondamentale de l'Eglise est ce qu'on appelle l'Eglise locale»?, p. 336. Et faut-il voir dans la première Eglise, *celle de Jérusalem*, une Eglise locale? Ou dire plutôt que l'Eglise de Pentecôte est, à *Jérusalem*, la première réalisation de *l'Eglise essentielle, totale, une, sainte, catholique, apostolique*? Ce qui est premier, dans l'ordre de l'existence comme dans l'ordre des valeurs, c'est l'Eglise universelle, qui n'a qu'une *foi* et qu'une *eucharistie*, qu'elle communiquera indivisément, avec son rythme de vie, *à tous ses membres que seront les Eglises particulières ou locales*.

Et telle sera notre réponse à ceux qui, comme le P. Afanassieff, sont tentés d'opposer une «ecclésiologie *eucharistique*» où chaque Eglise est autonome, à une «ecclésiologie *universelle*» qui comporte la primauté de Pierre. L'auteur d'ailleurs précisera admirablement plus loin que «l'Eglise locale où se célèbre l'eucharistie... est elle-même bien plus que l'assemblée de ceux qui sont là matériellement présents. Elle est *l'épiphanie d'une Eglise universelle, une et unique*, qui n'est ni une abstraction sans vie, ni une organisation impersonnelle, mais une communion pleinement réelle et effective, encore qu'accessible seulement à la foi, entre tous ceux, ici et en tout lieu, qui vivent 'dans le Christ Jésus'... C'est eux tous qu'invisiblement, mais réellement, le sacrement rassemble à chaque célébration», p. 365.

3. La succession apostolique

1. L'Eglise n'est le corps du Christ que dans la mesure effective où *le Christ est sa Tête, son chef*. «Elle ne se constitue pas par la 'décision' de l'homme, des hommes, suivant la notion bultmannienne de la foi, qui, en reprenant les formules luthériennes, en retourne complètement le sens. Ce n'est pas nous, en effet, qui, par notre acte de foi, pouvons donner à la foi son contenu, constituer ce 'corps du Christ' que l'Eglise doit être. Notre foi ne peut que recevoir, qu'adhérer à la réalité qui nous est donnée, qui nous est apportée par le Christ historique, et par lui seul. C'est à lui seul, et point à nous, qu'appartient la 'décision' existentielle, dans ce sens-là. Notre foi, en tant que nôtre, loin de se substituer à une histoire incertaine ou vide, plus loin encore de pouvoir elle-même créer l'histoire du salut, ne naît, bien au contraire, que du fait que le Christ de l'histoire, lui-même et par lui-même, nous a atteints... *Ce ne sont pas les 'membres' de l'Eglise qui préexistent à son 'corps'* et qui peuvent, fût-ce à l'aide de l'Esprit, l'assembler, le défaire ou le rassembler quand ils veulent. *C'est le Chef seul qui préexiste, en ce sens, au Corps qui est le sien*, et qui, de sa propre substance, par sa propre volonté, l'a constitué comme il lui a plu, l'a pourvu des organes qu'il a jugés indispensables, et leur a infusé la loi intérieure, vitale, de leur propre développement», pp. 377-379.

2. «Que penser de la supposition, parfois soutenue dans les Eglises de la Réforme, – où l'on a perdu la continuité de la succession apostolique, mais où l'on a reconstitué un ministère qu'on souhaite de voir reconnu

comme ministère du Christ lui-même —: *Ce serait toute l'Eglise en bloc, qui aurait succédé aux apôtres?* A elle donc, dans son ensemble, à chaque époque sous la forme la mieux appropriée aux circonstances, appartiendrait-il de transmettre cette succession à ses pasteurs?», p. 396. Et voici la pertinente réponse qu'apporte l'auteur.

1^o Cette théorie est totalement *ignorée* de toute l'ancienne tradition chrétienne. Ses origines n'ont rien de chrétien ni de religieux. On la voit apparaître à la fin du moyen âge, chez les juristes civils comme Marsile de Padoue et chez des théologiens comme Guillaume d'Occam. Sous des dehors fictivement démocratiques, il s'agit d'une justification démagogique des nouvelles monarchies, dites absolues, de la fin du moyen âge. En fait, déjà chez G. d'Occam, l'introduction dans l'ecclésiologie des théories de ce genre, tout en prétendant ramener l'Eglise à ses origines évangéliques, ne tendra qu'à remettre l'autorité entre les mains du Prince.

2^o Ce «démocratisme» reste complètement *opposé* à la constitution voulue par le Christ, sur la base de responsables choisis et établis par lui-même. Et il méconnaît complètement le sens de tout l'Evangile, au terme de la Bible entière, où le salut, bien loin de pouvoir jamais procéder de la masse, lui peut venir seulement d'un individu exceptionnel, préparé et produit par une intervention divine toute gratuite.

3^o C'est le sentiment unanime de l'antiquité chrétienne que le corps entier de l'Eglise soit *associé à la désignation* de ceux de ses membres qui peuvent être appelés à le conduire. Mais jamais les Pères n'ont confondu cette association avec la *source de la fonction pastorale* et avec la capacité de l'exercer. Cette source ne peut se trouver que dans l'institution de la fonction pastorale par le Christ, et «l'envoi» de ses titulaires successifs par ceux que lui seul avait choisis et envoyés à l'origine. La succession apostolique concerne toute l'Eglise, mais ce n'est pas de l'Eglise en bloc qu'elle a procédé jamais, mais du Christ aux apôtres, des apôtres aux premiers évêques, et de ceux-ci à leurs successeurs.

4^o Quels qu'aient pu être les stades intermédiaires du passage de l'apostolat à l'épiscopat pleinement formé, *il n'y a pas trace dans l'histoire d'une quelconque immersion dans la masse, de l'autorité apostolique primitive*, d'où elle aurait ré-émergé plus tard au profit des évêques: individuellement ou non, c'est à des hommes établis par eux que les apôtres ont transmis de leur charge tout ce qui était transmissible; c'est de ces derniers que les évêques l'ont reçu à leur tour et c'est aux évêques seuls qu'il peut donc revenir d'en poursuivre la succession. «On doit s'étonner que l'ouvrage de H. Küng sur *L'Eglise* ne paraisse même pas soupçonner l'existence des textes et des faits que nous venons d'examiner», p. 398.

5^o Les conceptions qui se veulent démocratiques du ministère et de son autorité dans l'Eglise *reposent sur une illusion*: celle de transposer à l'Eglise des conceptions qui ne s'appliquent qu'à la cité politique. L'Eglise locale, à chaque fois qu'elle se rassemble, invisiblement mais réellement évoque et rassemble avec elle *l'Eglise de partout et de toujours, l'unique et total corps du Christ*. Par suite, un ministère qu'on veut représentatif de l'Eglise et

de toute l'Eglise ne le sera jamais réellement si, en fait, il ne représente que ceux qui sont là visiblement rassemblés, ni même s'il représentait quelque organisation plus large des Eglises actuelles, fût-ce au plan mondial. Au nom même d'une « démocratie » bien comprise s'appliquant au « démos » ici en cause, au Peuple de Dieu, il faut donc *récusar la représentativité* de tout ministère qui ne représenterait, en fait, que les membres *actuels* de l'Eglise. Le ministère ne représentera jamais l'Eglise dans sa vraie réalité, le vrai Peuple de Dieu dans son unité catholique, transcendant le temps et l'espace, que s'il représente cette Eglise non seulement dans son *actualité étroitement limitée*, mais encore dans sa *totalité historique*: toute la « communion des saints ».

Mais cette totalité historique de l'Eglise, et, faut-il ajouter, eschatologique, incluant les « saints » futurs, comme tous ceux du passé, dans le Christ de la Parousie, n'existe précisément qu'*enracinée dans le Christ historique*, dont elle procède tout entière, dans sa subsistance commune comme dans la forme concrète qu'il lui a imprimée une fois pour toutes. Il en résulte qu'il ne saurait y avoir un ministère ecclésiastique qui représentât tout le corps de l'Eglise si, d'abord, il ne représente son Chef: *s'il n'émane du Chef lui-même par la voie que lui-même a choisie et établie*, — c'est-à-dire la voie de ses apôtres, et de ceux auxquels les apôtres ont à leur tour remis la tâche de perpétuer cette responsabilité à l'égard du troupeau du Christ, que le Christ leur avait confiée, à eux et à nul autre, pp. 396-399.

3. *Le privilège de Pierre*. L'unité et l'unicité de l'Eglise en toutes les Eglises déjà existantes ou à naître « n'était pas seulement préparée, enracinée, dans l'unité fondamentale du collège apostolique qui devait leur donner naissance. A l'intérieur de ce collège des apôtres, et de par sa constitution même, telle que le Christ l'avait voulue et réalisée, un apôtre avait été mis à part dès l'origine, à la fois pour présider, semble-t-il, à l'expansion de l'Eglise, et pour veiller à ce qu'elle se fît et se poursuivît dans l'unité. Cet apôtre, évidemment, c'est Pierre », p. 460.

Il paraît difficile de ne pas être frappé, à la simple lecture du Nouveau Testament, par le rôle tout à fait à part que Pierre a joué dans les commencements de l'Eglise: rôle qui a tenu moins, comme celui de Paul, à des qualités personnelles qu'à une disposition voulue explicitement par le Christ. Son activité de premier plan, dont témoignent les Actes des Apôtres, s'explique par la responsabilité toute spéciale que Jésus lui a confiée au sein du collège apostolique. Les évangélistes soulignent chez Pierre le contraste entre la dignité de la fonction et la faiblesse de l'homme, p. 462.

On connaît l'étrange hypothèse de O. Cullmann, suivant qui Pierre, en quittant Jérusalem, aurait abandonné son privilège en faveur de Jacques demeuré à Jérusalem. En rendant hommage aux mérites de Cullmann, l'auteur souligne l'in vraisemblance qu'il y aurait dans une telle démission et dévolution à un personnage qui n'appartenait même pas au groupe des Douze, à un moment où Pierre entrait précisément dans la phase peut-être la plus décisive de son activité pour édifier l'Eglise du Christ. La remise à

Jacques, par Pierre, de la charge pastorale sur la primitive Eglise de Jérusalem, loin de signifier la remise à un autre de la direction de toute l'Eglise, impliquait au contraire la reconnaissance de ce fait que *le Peuple de Dieu n'avait plus, ne pourrait plus avoir son centre à Jérusalem*, p. 466.

Les apôtres ont reçu des pouvoirs de *fonder* l'Eglise, qui restaient intransmissibles, et des pouvoirs de la *conserver*, qu'ils devaient transmettre à leurs successeurs. Pour ce qui est des *pouvoirs intransmissibles*, l'auteur conviendrait sans doute avec nous que chaque apôtre les possédait personnellement : c'est sur chacun d'eux qu'une langue de feu se pose à Pentecôte. Mais qu'en est-il des *pouvoirs transmissibles* destinés à conserver l'Eglise ? « D'après saint Matthieu, ce n'est pas tellement que Pierre soit élevé par quelque pouvoir distinctif au-dessus du reste des douze, mais plutôt qu'il a reçu *personnellement* le même pouvoir qui, aux Douze (*lui compris donc*) sera donné *solidairement*... Pierre, à cet égard, n'apparaît pas comme un super-apôtre, mais comme l'apôtre en qui, personnellement, se trouve réuni tout ce qui est partagé, ou possédé en commun, par le collège apostolique tout entier. Par là, semble-t-il, Pierre sera constitué *comme le fondement de l'Eglise tout entière* », p. 463. Le pape n'est pas un super-évêque, mais un évêque en qui est personnellement condensé le pouvoir même du corps épiscopal. Impossibilité d'un conflit entre le privilège personnel de l'évêque de Rome et le privilège du collège des évêques, ce collège ne pouvant exister décapité. « Il s'agit simplement de reconnaître que le souci d'unité qui, dès le principe de l'Eglise avait conduit le Christ à donner à un apôtre parmi les autres une fonction et des capacités spéciales rend vraisemblable qu'à un évêque parmi les autres, *mutatis mutandis*, une responsabilité analogue doive revenir. Le besoin visé, en effet, n'est évidemment pas moins fort quand le développement se poursuit, mais de plus en plus manifeste au fur et à mesure que ce développement entraîne une dispersion et une complexité croissantes », p. 469.

« Chez saint Léon le Grand, nous trouvons une doctrine pleinement consciente du primat romain, que la théologie catholique moderne, et le premier Concile du Vatican lui-même, ont pu formuler en termes plus techniques, mais qu'ils n'ont certainement pas dépassée, ni même épuisée... Cette doctrine, pour l'essentiel, n'attribue rien de plus au Pape parmi les évêques, que le Nouveau Testament n'attribue à Pierre parmi les apôtres », p. 471. En ses apôtres mêmes, Jésus visait ceux qu'il destinait à *maintenir* l'œuvre qu'ils allaient *fonder*.

4. Divers problèmes

De riches aperçus sont ouverts dans les chapitres VII à X, qui traitent des rapports du collège épiscopal et du Pape dans l'Eglise universelle ; – de la collégialité presbytérale et de l'Evêque ; – de la communauté paroissiale comme lieu d'insertion des laïcs dans l'Eglise : « La constitution de groupements chrétiens professionnels, politiques, culturels, etc., n'est admissible que si elle aide, en même temps qu'à l'évangélisation des milieux corres-

pondants, à leur ouverture humaine et chrétienne aux autres milieux, même et surtout à ceux qui leur sont le plus naturellement étrangers ou le plus spontanément hostiles», p. 510; – de ce que l'auteur appelle «*Ecclesiologiae in Ecclesia*»: synodes, provinces ecclésiastiques, communautés-pilotes dans l'Eglise, à savoir «le monachisme, les ordres et les congrégations religieuses, les instituts séculiers et les groupements ou mouvements divers de laïcs»; – de L'Eglise et le Monde, où est posé le problème de l'Eglise et du Droit: «On ne saurait trop le répéter: une communauté sans loi, loin d'être ou de pouvoir jamais être, en ce monde, la communauté de la charité, n'y a jamais été et n'y sera jamais rien d'autre que la communauté de l'arbitraire», p. 596.

Mais venons-en aux deux derniers chapitres.

5. *L'Épouse et la Fiancée du Christ*

1. Si dépendante du Christ qu'elle soit au point de ne former avec lui qu'un seul corps, l'Eglise, sous un autre aspect, est radicalement distincte de lui comme une personne l'est d'une autre personne. Cela est vrai de l'Eglise, d'abord Fiancée, dès l'ici-bas, et plus tard de l'Eglise, Épouse dans l'éternité.

A la question de *la sainteté de l'Eglise*, au lieu de répondre, en suivant Ephés., 5, 25 et 1 Jean 3, 6–9, que les pécheurs ne lui appartiennent qu'en s'arrachant à leur péché, l'auteur préfère penser qu'ils font entrer en elle leur péché avec eux-mêmes. Il acceptera donc, comme défendable en un certain sens, la thèse d'une Eglise à la fois sainte et pécheresse: sainte car elle possède en elle le Christ et les moyens efficaces de sainteté qu'il lui a donnés, mais «qui n'en restera pas moins jusqu'au dernier jour maculée par les péchés innombrables de ses ministres et de ses fidèles», pp. 607–612.

Ce point de vue plus empirique et phénoménal que théologique fournit à l'auteur l'occasion de remarques percutantes sur *la crise actuelle de l'Eglise*: sur les tentatives après le Concile de ressusciter le gallicanisme sous le couvert fallacieux d'une restauration effective de la collégialité, sur les revendications pour le prêtre de pouvoir exercer un travail séculier, se marier et surtout s'engager dans la politique, sur les militants laïcs et leurs théoriciens cléricaux fascinés par leurs rivaux les militants marxistes. «Alors que la Contre-Réforme inaugurée à Trente est devenue, encore qu'insuffisamment sans doute, une véritable Réforme catholique à partir du moment où elle a été prise en mains par de saints évêques comme un saint Charles Borromée..., ce qui caractérise encore, dans le clergé particulièrement et, dirait-on, chez les 'religieux' plus que chez les autres, notre après-concile, c'est le simple désir d'une vie plus libre, plus facile, sans les contraintes du célibat...», pp. 612–625 (649).

2. Sous le titre: «*L'Eglise une et le Peuple de Dieu divisé*», la première question posée est celle de la division «entre orthodoxes et catholiques, le premier et peut-être le plus grand scandale pour la foi. A première vue,

aujourd'hui, il y a deux Eglises, l'Eglise catholique dont le signe distinctif est la communion avec le successeur de Pierre, et l'Eglise orthodoxe, qui n'a plus, ou ne semble plus avoir, cette communion. Mais elles revendiquent chacune pour elle-même, d'une façon également exclusive, cette identification avec *l'una, sancta, catholica*, que l'une et l'autre confessent dans le même Credo. Il semblerait que l'une ou l'autre puisse avoir raison, mais non les deux à la fois». «A ceci, continue l'auteur, une seule réponse paraît pouvoir être faite, et qui est que l'Eglise orthodoxe et l'Eglise catholique, quoique terriblement tentées l'une et l'autre par l'esprit de division, *restent pourtant une seule Eglise, en fait comme en droit*, en dépit d'apparences si contraires», p. 629. Position qui «entraîne inévitablement une question: les conciles généraux qui se sont réunis en Occident depuis le XI^e siècle peuvent-ils être considérés comme œcuméniques au plein sens du mot?». Il suffirait, estime l'auteur, pour que soit, non seulement préparée, mais proclamée la réunion de l'Orient et de l'Occident, «que l'œuvre de ces conciles soit acceptée par l'Orient provisoirement, avec un préjugé favorable, comme un élément positif essentiel pour une reprise en commun plus large et plus profonde des questions en cause...», pp. 678-679. Est-ce chose possible?

De la position de l'auteur rapprochons celle, non moins paradoxale, de Soloviev. Il a toujours considéré l'Eglise orthodoxe comme catholique. Il n'a jamais pensé que ni à Constantinople ni à Chalcédoine, ni dans la suite des siècles, elle ait vraiment rejeté la primauté de Pierre, qu'elle se soit mutilée. Tous les refus opposés à Rome, ils les attribue à l'incompréhension des ministres qui l'ont desservie. Elle est restée pour lui la perle de l'Evangile qu'on a recouverte de poussière, mais qu'on n'a pu altérer. Il n'avait pas, en devenant catholique, à changer d'Eglise.

3. *Les protestants et l'Eglise*. «A moins d'abandonner la notion traditionnelle de l'Eglise, qui se dégage du Nouveau Testament, que l'Eglise des Pères a unanimement développée et que, même en tension réciproque, catholiques et orthodoxes continuent de maintenir ensemble, il faut reconnaître que les protestants ne sont plus dans l'Eglise unique et une et que... leurs communautés ne sont pas *des Eglises* locales, dans ce même sens traditionnel. Croire qu'on faciliterait le rapprochement en se dissimulant ou en taisant ces vérités de fait, n'est que le rendre impossible en créant au départ une ambiguïté, voire un malentendu formel, qui ne pourrait qu'aboutir bientôt à un renouveau d'oppositions», p. 634. «En rigueur de termes, on ne peut donc, sans abandonner ce qu'il y a de plus essentiel à la vue traditionnelle de l'Eglise catholique et orthodoxe, ni dire que les Eglises protestantes sont *des Eglises* au sens qui est le sien, ni soutenir qu'elles font partie de *l'unique Eglise*. Ceci toutefois est tout autre chose, croyons-nous, que le serait l'affirmation que les protestants n'appartiennent pas, en général, au Peuple de Dieu, ou même que leurs communautés n'ont rien en elles de l'Eglise», p. 635. «Le Peuple de Dieu, comme le dit le second Concile du Vatican, ne subsiste, en plénitude, que dans l'Eglise catholique. Certaines tentatives faites depuis le concile pour réintroduire une idée de l'Eglise une,

actuellement divisée entre les différentes Eglises chrétiennes, comme en autant de 'branches', à la faveur de l'emploi du mot *subsistit* dans cette formule (*Lumen gentium*, n° 8) reposent sur un complet contre-sens touchant l'intention dans laquelle elle a été proposée et ratifiée par les Pères», p. 636.

Il est néanmoins «incontestable, non seulement que Dieu continue de se communiquer à tant de chrétiens séparés de l'unique Eglise, mais qu'il paraisse utiliser leurs assemblées ecclésiastiques, si radicalement défectueuses soient-elles, si dommageables en un sens, par leur existence même, à la subsistance et à l'œuvre de l'Eglise catholique, pour entretenir, chez ceux qui n'appartiennent pas actuellement à celle-ci, un désir, fût-il obscur, et même une esquisse, fût-elle très imparfaite, de cette vie commune dans la charité qui ne peut qu'être, ou tendre à être, vie dans l'*una sancta*», p. 638. «Il ne saurait être question de reconnaître comme satisfaisantes les Eglises protestantes, de les encourager sans restriction à se maintenir et se développer telles qu'elles sont, à plus forte raison d'accepter qu'elles retiennent perpétuellement dans leur sein des chrétiens authentiques», p. 638.

Tout cela n'empêche pas l'auteur de se demander en quoi a consisté la faute des catholiques «dans le cas précis de la Réforme qui allait devenir protestante». C'est le refus ou tout au moins la paresse de l'autorité à reconnaître sa dépendance à l'égard de la Parole divine et dans le service de la foi personnelle à développer en chaque fidèle et par chaque fidèle, p. 639. Ici, comme partout dans son livre, l'auteur se montre sévère à l'égard des chefs de l'Eglise.

4. *L'Eglise et le peuple juif*. «La division entre l'Orient et l'Occident chrétien, la subsistance du protestantisme en dehors de l'Eglise constituent pour celle-ci des faiblesses qui sont apparues au cours de son histoire et qui peuvent donc et devraient le plutôt possible y être dominées. Il est une autre imperfection, peut-être plus grave encore, que la Fiancée de l'Agneau doit surmonter pour être digne des Noces. Mais c'est une infirmité quasi-congénitale et, au témoignage même de l'Ecriture, il ne semble pas que l'Eglise puisse jamais s'en guérir avant les approches au moins de la Parousie», p. 643. De ce mystère d'Israël saint Paul nous a donné une interprétation prophétique qui est un des sommets de son enseignement: 1° L'Eglise des Gentils ne subsiste que comme une greffe sur le tronc d'Israël; 2° Dieu n'a pas rejeté son peuple car ses promesses sont sans repentir; 3° Quand la plénitude des Gentils aura été recueillie par l'Eglise dans le Peuple de Dieu, tout Israël sera sauvé, p. 644.

Premier point: l'Eglise, Corps du Christ, fondée par les Apôtres, est le Corps de Celui en qui tout Israël est parvenu à sa perfection. Jésus n'a jamais renié son judaïsme mais l'a accompli en le transfigurant. «En Jésus, peut-on dire, c'est tout le judaïsme qui a été crucifié, mais il fallait les blessures de Jésus pour que le sang divin qui en coula communiquât à l'humanité entière le pouvoir d'avoir part à une résurrection qui est d'abord celle du juif parfait, Jésus de Nazareth. Greffés sur la mort de Jésus par le baptême,

c'est en fin de compte sur le tronc de Jessé que nous sommes donc greffés.» Il n'est rien dans les institutions constitutives de l'Eglise qui ne soit juif dans sa source. La synthèse chrétienne doit toujours renouveler son élan au contact de l'expression première de l'Evangile dans les catégories du judaïsme. L'auteur va même jusqu'à penser que le judéo-christianisme ne peut pas être considéré comme une phase simplement «transitoire» du christianisme, mais qu'il demeure à jamais sa forme «génératrice» à laquelle toutes les autres devront toujours se ressourcer. Il en conclut que l'Eglise n'atteindra au stade ultime de son propre développement qu'en le retrouvant pleinement vivant en elle, mais enfin débarrassé de ses anciennes étroitures, prêt à recueillir dans l'unité finale la gerbe des développements qui sont tous sortis de lui. *Deuxième point*: les promesses sont sans repentir. Israël, même s'il a été devancé dans la reconnaissance de ce qui devait être sa propre plénitude, y demeure à jamais destiné, à ce point que l'entrée des païens dans l'Eglise ne trouvera sa propre plénitude que dans le salut final des juifs. *Troisième point*: Peut-on entrevoir comment cela se produira? L'auteur répond par une analogie. Ce n'est qu'après avoir accueilli et refondu la Sagesse païenne que le prophétisme de l'Ancienne Alliance a pu s'ouvrir à la Nouvelle; pareillement, la fidélité d'Israël à la Torah, qui semble aujourd'hui arrêtée sur elle-même mais reste tendue dans une invincible espérance, devra s'ouvrir au témoignage apporté par le passage de l'Evangile à travers la Gentilité pour en lier la gerbe dans un nouveau judéo-christianisme; «celui-ci ne sera plus l'arrêt prématuré de la floraison chrétienne dans son premier germe, mais le fruit dernier que donnera en ce monde le grand arbre de la tradition des fils d'Abraham, avant que la moisson du Fils de l'homme et de ses anges l'engrave pour l'éternité», p. 648.

5. *L'Eglise et le Peuple de Dieu anonyme*. C'est à l'Eglise, qu'il n'a, on l'a dit, aucun scrupule, à l'occasion, de désigner comme pécheresse, que l'auteur s'en prend ici avec violence. Elle est moins *missionnaire* qu'elle ne l'a jamais été, tout comme elle paraît tourner le dos à la croix du Christ plus décidément qu'elle ne l'a jamais fait. Les deux vont ensemble. «Il est naturel, inévitable, qu'une Eglise dont les prêtres et les religieux ne pensent plus qu'à se marier, à 'être des hommes comme les autres', et dont les 'militants' qu'ils forment encore n'aspirent qu'à se perdre dans la masse humaine contemporaine par un complet mimétisme (sous couleur d'adaptation!), ait des chefs qui proclament que leur 'mission' ne vise plus à 'conquérir les hommes à l'Eglise' mais seulement, nous dit-on, 'à les aider à prendre plus pleinement conscience des valeurs surnaturelles qu'ils possèdent déjà'... Par un fallacieux renversement des choses, on nous dit, non plus que le même Dieu qui est le Créateur est aussi le Sauveur, mais que le Sauveur n'est que le Créateur, et n'a besoin d'être rien d'autre (comme si la chute n'était pas intervenue entre la création et le salut!). Dans ce cas, bien sûr, le Peuple de Dieu n'a plus à être rassemblé dans l'Eglise, car il existe déjà en dehors d'elle. *Un christianisme 'anonyme' est présent, nous dit-on, au moins en puissance, en tout homme*. L'Eglise ne peut que l'encou-

rager à se développer en reconnaissant sa présence. A la limite, on dira que l'Eglise n'a plus à se préoccuper de s'implanter partout, puisqu'elle est déjà partout, qu'elle le sache ou non, que ceux qui en sont membres déjà, en aient ou non conscience. Ainsi revient-on à la vieille erreur gnostique, d'après laquelle nul homme n'a vraiment besoin d'être sauvé, mais tout au plus de découvrir qu'il l'est, – encore, s'il l'est de fait, n'est-il même pas tellement nécessaire qu'il s'en avise, puisqu'il l'est en tout état de cause!..., pp. 649–651.

«S'ensuit-il pourtant qu'il n'y ait aucune réalité dans la vision d'un Peuple de Dieu encore anonyme, voire inconscient, que l'Eglise doit accueillir en elle?... Ceci, tout au contraire, est certainement d'une vérité profonde, mais à condition de le bien entendre: [à savoir que] Jésus a été envoyé *non pour les justes*, s'il y en a dans le monde, qui n'ont pas besoin de salut, mais *pour sauver les pécheurs...*, en les convertissant, *en les faisant passer des ténèbres à la lumière, de la mort à la vie*», p. 652.

«Le monde souffre comme dans un enfantement dans l'attente d'être évangélisé, mais une Eglise qui cesse d'être missionnaire est une Eglise déjà morte», pp. 654.

6. *Ecclesia Mater*

Court chapitre – c'est le plus beau – qui dans l'Eglise considère: la sainteté, les anges, la Vierge.

1. *Les saints et l'Eglise in via*. L'auteur, on s'en souvient, introduit dans l'Eglise même, le péché des pécheurs. «Et pourtant, précise-t-il ici, nous l'avons déjà établi mais il est temps d'y revenir, l'Eglise, même dans sa réalité encore actuelle, n'est point épuisée par cette vision. Cet aspect qu'il fallait mettre au jour, si douloureux fût-il, *n'est pas*, même aujourd'hui, dans l'époque de l'attente et donc de l'imperfection, *son aspect le plus profond*. Si pécheurs que soient, que puissent avoir été dans le passé et que demeurent ses membres divers... *l'Eglise, considérée dans son uni-totalité, reste sainte*, aussi indéfectiblement qu'elle reste *une et catholique*, en dépit de tout ce qui peut travailler, en elle comme en dehors d'elle, à la fractionner et à la désunir», p. 655. Et il explique avec profondeur qu'elle est sainte *non seulement* parce que le Christ ne l'abandonne ni lui-même, ni dans les moyens de salut qu'il lui a donnés (doctrine et sacrements) car «s'il n'y avait que cet aspect à sa sainteté, ce ne serait point à proprement parler une sainteté de *l'Eglise*, mais la seule présence, dans une Eglise pécheresse, de la sainteté personnelle du Christ». Elle est sainte plus intimement, «*en un autre sens* fautive duquel elle ne le serait pas vraiment. Si toute sa sainteté procède de celle de son Chef, à ce point qu'elle n'est que cette sainteté unique communiquée, elle lui est bien toutefois communiquée *à elle-même*, dès à présent. Ce n'est pas seulement la sainteté des moyens de grâce qui font corps avec elle. C'est encore *ce qu'il y a*, ce qu'il n'y a jamais cessé d'avoir, comme leur effet, *de sainteté personnelle* dans les propres membres

de l'Eglise, et qui, au dernier jour, ne fera que triompher à jamais de cette puissance du péché avec laquelle l'Eglise pèrègrine ne cesse de combattre», p. 656.

Nous voilà maintenant pleinement d'accord avec l'auteur. L'Eglise est sainte non seulement *causalement*, comme dispensatrice des moyens de grâce; elle est en outre sainte *formellement*, comme résidence de la grâce et habitation de l'Esprit Saint. Et la question que nous posons est la suivante. La *forme* de l'Eglise, son âme créée, peut-elle être à la fois *grâce et péché, oui et non*? L'Eglise, l'Epouse, qui reçoit du Christ sa nature même, peut-elle être *par nature* à la fois le *oui* et le *non* dit à Jésus? à la fois sainte et pécheresse? Et s'il y a des pécheurs dans l'Eglise, et qui en disconviendrait? qu'en faut-il conclure sinon que la ligne de partage entre la foi de leur baptême, par laquelle ils sont ses enfants, et le péché par lequel ils se distancent d'elle, les divise *eux-mêmes*, mais non pas *elle*, que cette ligne passe à travers leur cœur, non à travers son cœur à elle, son cœur d'Epouse?

L'auteur parle «de cette nouvelle personnalité de cette personnalité sainte que la vie dans l'Eglise, la vie de l'Esprit en nous, la vie dans la communion, la communauté déjà effective de l'amour de Dieu répandu dans nos cœurs par le Saint-Esprit, *éveille* mystérieusement en nous tous dès à présent». Et il ajoute cette réflexion profonde: «Dans certaines âmes, dans certaines vies humaines, cette vie n'est pas seulement éveillée dès maintenant: à l'heure où s'achève leur carrière terrestre, on peut dire qu'elle a *consumé* ou du moins qu'en leur mort elle consume tout le reste. Pour autant, chez ces fidèles par excellence, la parfaite sainteté eschatologique qui sera celle de l'Eglise entière au terme de son existence en ce monde est si bien anticipée qu'on peut dire qu'en eux les Noces de l'Agneau le sont aussi, tellement qu'en leur personne l'Eglise, dès à présent, n'apparaît plus simplement comme la Fiancée mais déjà l'Epouse du Fils éternel», p. 657.

2. *Ecclesia de Angelis*. L'Eglise ne peut être comprise complètement si l'on n'y ajoute aux membres chétifs que nous sommes, ces membres radieux débordant de vie que sont les Anges. Ils nous enfantent à la lumière par la constance de leur providence. «C'est d'abord dans le monde angélique, dans le monde des premiers esprits créés et demeurés fidèles, par rapport à notre monde déchu, ou pour mieux dire c'est dans le rapport jamais brisé, en ce monde unique de la création divine, entre les esprits *toujours fidèles* et les créatures chancelantes, défaillantes mais *finalement relevées* que nous espérons être, — c'est là que se manifeste d'abord cette *maternité de la grâce, de l'Eglise*, qui est le don par excellence où culmine l'œuvre de l'Esprit dans la création», p. 664.

3. *La Vierge Marie et l'Eglise Mère*. «En Marie, arrive ce moment suprême de l'histoire humaine et cosmique où la Parole salvatrice est pleinement entendue par une foi parfaite, sa suprême création, et suscite cette *réponse* qui, précisément, enfantera non seulement tous les *sauvés* à la grâce, mais d'abord le *Sauveur* lui-même à l'existence. Ainsi comprise, et c'est ainsi

qu'elle doit l'être d'après le récit de l'incarnation en saint Luc, tel que l'a fidèlement interprété la tradition de tous les temps, la Maternité de la Vierge n'est pas simplement un miracle physique (est-il, dans la Bible, un seul miracle qui ne soit que physique?), mais *l'association décisive de l'humanité et du monde à son propre salut*», p. 668.

Nous n'avons pu retracer que les grandes lignes de ce beau livre. Il est le fruit d'une vaste lecture et d'une riche expérience religieuse; d'une pensée toujours abondante, ardente, suggestive, qui s'exprime librement, d'une manière moins technique qu'oratoire; et d'une foi éprouvée et sereine en la divinité de l'Eglise. L'ecclésiologie qu'il nous propose est propre à nourrir la réflexion et se révèle féconde en ses applications. A l'opposé des tentatives faites aujourd'hui pour ressusciter la vieille gnose et pour dissoudre l'Eglise dans les sécularisations, elle s'enracine dans les Ecritures inspirées de l'Ancien et du Nouveau Testament et dans la vivante continuité de la tradition des Pères. Dans la période de désarroi théologique que nous traversons, c'est une joie de voir surgir, presque inopinément, une œuvre de l'envergure de cette «Eglise de Dieu, Corps du Christ et Temple de l'Esprit».

Fribourg, mars.

CHARLES JOURNET

Bibliographies

CLAUDE TRESMONTANT, *Le problème de l'Âme*, Paris, Seuil 1971, 224 pages.

La première partie, qui comprend les deux tiers de l'ouvrage, présente une histoire des transformations les plus caractéristiques du problème de l'âme. Elle nous conduit des Upanishad et de l'Orphisme jusqu'à Malebranche et Bergson. Les temps forts sont marqués par des analyses pénétrantes de la conception de l'âme chez Aristote, chez Plotin, chez Descartes. Dans la philosophie bergsonienne, l'auteur relève deux tendances peut-être incompatibles: d'une part la *méthode expérimentale* au nom de laquelle Bergson, comme autrefois Aristote, se livre à une enquête personnelle extrêmement poussée du point de vue scientifique, avant d'écrire *Matière et Mémoire*, *L'Évolution créatrice*, les deux *Sources de la morale et de la religion*; d'autre part, une *influence platonicienne et surtout plotinienne* qui porte Bergson à voir dans la matière une inversion de l'esprit et de l'élan créateur et à considérer «la cosmologie comme une psychologie retournée». Cette «promenade à travers l'histoire de la notion d'âme» est doublement instructive. Elle nous fait découvrir, dans ce que nous pensions savoir, ce que nous n'avions pas encore aperçu; c'est là un don particulier de l'auteur. Et elle nous apprend que «dans notre inconscient intellectuel d'hommes du XX^e siècle, nous véhiculons, que nous le sachions ou non, des thèmes et des schèmes souvent très archaïques, et toujours très mêlés, appartenant à des traditions de pensée différentes. Pour tenter de faire l'analyse correcte du problème de l'âme, il faut d'abord nous délivrer de ces thèmes archaïques et, pour cela, rien n'est plus efficace que de les mettre en pleine lumière.»

La seconde partie comprend trois chapitres: la *substantialité* de l'âme, le problème de l'*immortalité* de l'âme, le problème de la *résurrection*.

1. Plutôt que de la «*substantialité de l'âme*», — qui n'est touchée qu'indirectement à propos de l'homme, — c'est de la «*substantialité des êtres vivants*», composés de matière structurée et d'un principe informateur ou structurant, — âme végétale ou sensible, — qu'il

est question dans ce premier chapitre. L'auteur cite de très beaux textes établissant que les biologistes sont d'accord sur un point fondamental: le vivant est un système, une structure, une forme qui subsiste, alors même que chacun des éléments matériels intégrés est renouvelé. L'analyse *chimique* a pu dégager les éléments matériels qui entrent dans la composition d'un organisme vivant. Mais ici, l'analyse conduit à reconnaître l'existence d'une structure, distincte qualitativement des éléments intégrés, puisqu'elle subsiste alors qu'ils sont changés. C'est une analyse qui porte sur la composition de l'être vivant. *En fait, ces biologistes ont retrouvé, qu'ils le sachent ou non, l'analyse d'Aristote effectuée dans le Traité de l'Âme*. C'est une analyse réussie, fondée sur l'expérience, et qui fait l'unanimité. C'est déjà une analyse *philosophique*, ou même *métaphysique*. Les biologistes ont même découvert quelque chose qu'Aristote n'avait pas vu: à savoir que le principe d'information, le principe structural, subsiste malgré le renouvellement continu de la matière, p. 160.

Cette structure étant *relativement indépendante* des éléments matériels intégrés, puisqu'elle subsiste alors qu'ils sont changés, pourra-t-on vraiment soutenir qu'il n'est pas évident qu'elle s'effondre après la dispersion de ces éléments? Dans le cas de l'homme oui, pour une raison très particulière. Mais qui oserait le soutenir dans le cas notamment des végétaux et des animaux? Bergson parlait de l'indépendance relative de la mémoire par rapport au cerveau pour rendre vraisemblable l'immortalité de l'âme: pour la mémoire spirituelle de l'homme, oui; mais cela vaut-il de la mémoire psycho-somatique de l'animal?

L'auteur a raison d'écrire qu'il n'y a pas lieu de se demander où est l'âme, comme si elle était logée quelque part dans le corps. Elle est visible par le fait même qu'elle organise une matière pour constituer un corps vivant. Un médecin matérialiste du siècle dernier disait qu'il n'avait pas trouvé l'âme sous son scalpel. S'il appliquait son scalpel à un cadavre, il ne risquait pas de la trouver. Mais s'il l'appliquait à un homme vivant, alors ce n'était pas la peine de prendre un scalpel pour rechercher l'âme: il suffit de regarder cet homme, il est une âme vivante».

p. 182. Ame-incarnée, ou corps-animé. Tous les pseudo-problèmes cartésiens sont écartés.

Il existe en nous d'une part une connaissance *consciente* et réflexive et d'autre part une sagesse *biologique*, inconsciente pour nous, géniale, capable de construire tous les dispositifs biologiques nécessaires à la vie. Nous ne savons pas avec notre tête ce que nous savons faire biologiquement. C'est le problème de l'unité de l'âme humaine qui est ici posé. « Dans l'inconscient de l'homme, il n'y a donc pas seulement ni même d'abord ce que j'ai 'refoulé', des souvenirs que je me dissimule à moi-même. Il y a d'abord l'*inconscient biologique*, organisateur, qui opère en moi, dans l'organisme que je suis, sans que je sache comment. C'est un premier niveau de l'inconscient, un premier ordre ou domaine de l'inconscient. » Et il y a place encore en l'homme pour un *supra-conscient*. L'auteur continue: « Il y a peut-être aussi, à ce que disent certains philosophes et théologiens, dans mon inconscient, un dialogue souterrain, secret, inaperçu souvent, entre la Sagesse créatrice qui opère en moi et qui m'a constitué, et moi-même. Il se peut qu'elle me sollicite, m'attire en secret, ou me contrarie. Il se peut que je la contrarie, ou que je consente à aller à elle dans le sens qu'elle me suggère. Une sagesse semble habiter en moi, qui est une autre, que j'écoute ou que je n'écoute pas », p. 186.

2. Est-il question de l'immortalité de l'âme?

L'auteur connaît très bien la réponse de saint Thomas: « Il analyse l'acte de connaissance, et il met en lumière le fait que cet acte transcende la matière. L'être qui est capable de l'acte de connaissance ne peut pas se corrompre avec la matière qui se décompose. Il fait aussi état du désir naturel qui habite chacun de nous de vivre et de vivre toujours. Ces arguments nous paraissent parfaitement valables et très forts », p. 196. Ils établissent, en effet, qu'une fois posées dans l'existence, les créatures spirituelles sont par *nature* indécomposables, immortelles. Mais un étrange scrupule fait ici hésiter l'auteur. Dieu, dit-il, pourrait les anéantir, leur retirer le don de l'existence. Faudrait-il donc prêter à Dieu l'intention – absurde, cruelle – de créer pour anéantir?

3. *Le problème de la résurrection* est traité, exégetiquement, dans les dix-neuf dernières pages. Nous ne le discuterons pas. « Toute la question, dit l'auteur, est de savoir si le

christianisme contient vraiment en lui-même l'enseignement que les âmes des justes, les âmes inspirées par le Verbe créateur, *vont de nouveau, à la fin des temps, informer une matière pour constituer de nouveau des corps organisés.* » L'auteur ne le pense pas. Ni pour le Christ au jour de Pâques, ni pour ceux qui appartiennent au Christ, il n'y a de résurrection corporelle: « Dans la pensée biblique l'existence présente, l'existence corporelle, c'est-à-dire l'existence d'une âme qui vit dans le monde est seulement *provisoire*. C'est une étape, excellente, mais non définitive, dans une histoire, un développement, un processus créateur qui est inachevé », p. 219. « Mais alors, nous dira-t-on, vous revenez en somme à une doctrine de l'immortalité de l'âme de type platonicien? – Non, pas du tout. Nous avons vu, à plusieurs reprises, au cours de ce travail, la différence fondamentale qui existe entre la doctrine de l'âme chez Platon et la doctrine de l'âme dans la tradition biblique. Chez Platon, l'âme est immortelle de plein droit parce qu'elle est divine (et incréée) par nature. Dans la pensée biblique, l'âme n'est pas divine par nature, l'existence est pour elle un don reçu, elle est appelée, invitée, à une destinée qui est une divinisation mais par grâce. Et il faut qu'elle y consente » (*Ibid.*).

Ce n'est pas seulement le chapitre 15 de la première épître aux Corinthiens, c'est encore le chapitre 8 de l'épître aux Romains, où il est question de la transfiguration glorieuse de la création toute entière; ce sont les certitudes premières de la résurrection du Christ telles qu'elles ont été comprises par les apôtres – et la doctrine de l'union substantielle, en l'homme du principe informateur spirituel et de la matière informée, et jusqu'à la nature du mystère de l'Incarnation du Verbe qu'il faudrait, dès lors, remettre en cause...

4. N'allons pas quitter l'auteur, que nous aimons, sur ces perspectives. Il y a vers la fin de son livre une grande page que nous ne pouvons nous retenir de citer: « L'apparition de l'homme, qui date, selon la manière dont on définit l'homme, de soixante mille ans, ou de deux millions d'années (Homme de Cro-Magnon, ou Australopithèque...) est le résultat, le fruit, d'un long travail. Pendant près de trois milliards d'années, l'évolution biologique a été l'histoire de l'invention de messages génétiques de plus en plus riches en information, de plus en plus complexes,

pour commander à la construction d'organismes de plus en plus complexes, différenciés, céphalisés.

« Cette évolution biologique elle-même a pris le relais d'une évolution chimique, physique et cosmique. L'ensemble de l'évolution cosmique, physique, biologique nous présente un spectacle qui a manifestement une structure et une orientation. Au cours du temps, dans l'histoire naturelle du monde, *l'information augmente, d'une manière continue et accélérée*. Il est difficile de nier, en présence des faits, et personne semble-t-il, ne nie plus que l'évolution ne soit orientée, dans un certain sens, qui est celui de la céphalisation croissante et de la montée du psychisme.

« Dans ce cas on peut se dire... qu'il est assez peu vraisemblable que la 'nature' ait pris la peine, pendant des milliards d'années, d'inventer progressivement un être pourvu d'un cerveau de quatorze milliards de neurones, d'une conscience réfléchie, de la capacité de se poser des questions, et de s'inquiéter, pour ensuite l'annihiler radicalement. Lui avoir donné la conscience de son existence dans le monde, simplement pour qu'il ait l'angoisse de la mort, un instant, et puis le précipiter dans le néant... Si cela était, alors l'histoire naturelle du monde, qui aboutit après un si long travail à un être pensant, serait en effet absurde et inutile. Des philosophes le disent, le proclament. Mais, remarquons-le, ce sont des philosophes qui ne se sont jamais intéressés à la nature, qui ne l'aiment pas, et qui ne l'ont pas étudiée. Leur ignorance de tout ce qui concerne l'univers et la nature est sans lacune... », p. 199.

VERNON J. BOURKE, *Histoire de la Morale*, traduit de l'anglais, Paris, Cerf, 1970, 518 p.

« Il ne s'agit pas d'une histoire critique ; je veux dire par là que je n'ai pas cherché à donner mon sentiment personnel sur les théories exposées. Mon intention est de présenter de façon ouverte et objective chaque type d'éthique. Durant mes quarante années d'enseignement de l'histoire de la philosophie, à l'Université de Toronto d'abord, puis à l'Université de Saint-Louis, j'ai acquis la conviction que la meilleure critique se trouve dans l'évolution de la philosophie elle-même... *Comment l'homme peut-il atteindre le bonheur ?* Tel était le problème central de la théorie éthique ancienne et médiévale. Avant la Renaissance, on pensait généralement que tous les hommes étaient ordonnés par nature à

atteindre une fin ultime. Cette perspective globale est décrite de façon différente par les divers auteurs, mais l'orientation de toute la pensée éthique pré-moderne est téléologique. La question centrale est celle-ci : comment l'homme peut-il vivre et agir au mieux, en vue de réaliser son projet d'homme ? Les théories éthiques modernes et contemporaines, elles, s'intéressent surtout au problème du jugement pratique : *comment expliquer et justifier le « devoir » dans l'expérience humaine ?* Ce contraste entre les points de vue ancien et moderne tient à une différence d'accent, non à une coupure absolue dans la signification de la morale... Depuis les temps des premiers philosophes grecs, l'éthique n'a donc signifié qu'une seule et même chose : elle est l'étude réflexive de ce qui est bon ou mauvais dans cette part de la conduite humaine dont l'homme est, peu ou prou, personnellement responsable. Ce qui fait la diversité des positions c'est la diversité des significations données aux mots *bon* ou *mauvais* dans ce contexte moral », pp. 7-8.

A la fin de son livre l'auteur qui s'est efforcé de décrire objectivement une foule de positions éthiques, exprime son propre sentiment. Il discerne dans l'éthique strictement contemporaine trois courants distincts : le naturalisme, l'analyse linguistique, l'existentialisme. Il écarte ces deux dernières : « Il nous reste donc le *naturalisme* comme base possible d'une éthique de l'avenir. Je n'entends pas par là cette position extrême qui rejette entièrement le surnaturel et se confie à la seule science. Mais il me semble qu'on pourrait discerner certaines possibilités latentes dans une théorie plus large, selon laquelle les jugements éthiques pourraient trouver leur justification dans les faits, les expériences de la vie humaine. Ce dont nous avons besoin aujourd'hui, c'est d'une étincelle de génie pour inventer la méthode qui permettrait une telle justification réflexive ; peut-être pas une méthode entièrement nouvelle, mais qui nous permettrait en tout cas de demeurer ouverts aux données empiriques et aux dimensions de la personnalité humaine, sans nous fermer à l'exercice de la raison et à la lumière de l'intelligence intuitive. Certains pensent que l'amour pourrait répondre à la totalité des problèmes de l'homme. Je ne le crois pas. L'amour est certes une grande vertu, mais, sans réflexion intelligente ni information claire sur les faits l'amour dégénère facilement en un sombre marécage de sentiments à l'état brut. Et je ne

suis pas prêt à accepter de voir là une éthique», p. 438. Dans le naturalisme au sens strict l'auteur range Darwin, Spencer, Th.-H. Huxley, Freud. Puis viennent James Dewey, Whitehead, Julian Huxley et Teilhard de Chardin. Il ajoute : «La plus grande partie de l'éthique élaborée aux époques récentes par les penseurs catholiques est naturaliste au sens large du mot *naturalisme*, c'est-à-dire qu'ils pensent que l'on peut déduire un *doit* d'un *est*. Il est courant de distinguer dans les écrits catholiques la théologie morale de la morale ou éthique restreinte à l'information tirée de l'expérience courante interprétée philosophiquement». Et ici est cité Jacques Maritain.

Le *Principe Espérance* de ERNST BLOCH et la *Théologie de l'Espérance* de JÜRGEN MOLTSMANN.

Le «Principe Espérance» de Ernst Bloch est critiqué par Moltmann en appendice de sa «Théologie de l'espérance».

1. La méta-religion d'Ernst Bloch

«Où il y a espérance, dit Bloch, il y a religion.» La vraie nature de la religion, telle qu'elle est manifestée dans le christianisme, répond Moltmann, c'est d'être «un messianisme eschatologique de dimensions humaines, et partant défini comme force explosive». L'espérance devra s'emparer de la religion ainsi définie, pour la dépasser. Elle se donnera donc comme une méta-religion. Le fondement de l'espérance est la différence entre ce qui est, et ce qui n'est pas encore, entre l'existence et l'essence. L'homme et le cosmos qui l'entoure se présentent comme un immense et obscur réservoir d'avenir. Il faut, selon Bloch, corriger la formule de Feuerbach, «l'homme est Dieu pour l'homme» de la façon suivante : Dieu est «l'idéal utopiquement hypostasié de l'«*homo absconditus*» de l'avenir». Il faut passer de la mystique au millénarisme, de l'extase hors du monde au bouleversement révolutionnaire du monde, de Maître Eckhart à Thomas Münzer.

Le croyant luthérien qu'est Moltmann se propose dès lors de montrer que l'effort de Bloch pour intégrer dans son système l'eschatologie chrétienne, fait éclater la logique elle-même fermée du «Principe Espérance».

2. *Homo absconditus* et *Deus absconditus*

Le «Tout-autre» qu'est Dieu se présente donc, dans la philosophie de Bloch, comme le

«tout autre» des profondeurs non encore apparues de l'homme et du cosmos.

Le problème qui se pose alors est le suivant : Qu'est-ce qui maintient l'homme en haleine, en marche, en espérance, et en mouvement vers l'avant ? Qu'est-ce qui le met en question lui-même ? Qu'est-ce qui le provoque à s'arracher à la coquille de son monde actuel pour s'élancer vers un avenir inconnu ?

Du point de vue chrétien, le problème que l'homme reste pour lui-même étant donné le caractère caché de sa vraie nature, est fondé sur le fait que Dieu, dans sa révélation, demeure caché, et qu'ainsi sa révélation est une révélation tendant et visant vers un accomplissement eschatologique.

Mais, Dieu écarté, Bloch devra chercher la raison de l'espérance dans l'espérance-même, les objets d'espérance doivent dès lors prendre corps en même temps que naît la force d'espérer. Il y a là, pour le «Principe Espérance», la menace d'un effondrement intérieur. Car ou bien l'espérance infinie domine de haut tout ce qu'elle projette en avant d'elle-même ; elle devient alors un «existential» *anhistorique* de l'homme et le processus vital du monde devient un processus sans fin. Ou bien l'espérance s'assimile un beau jour à un espoir utopiquement défini et se déclare satisfaite — par exemple, satisfaite de «succès socialistes» ; mais elle se trahit alors elle-même.

L'espérance chrétienne est fondée sur la promesse de Dieu. Elle mise sur la fidélité du Dieu «qui ressuscite les morts et appelle à l'être ce qui n'est pas» (Rom., 4, 17). Ce Dieu est «le Dieu de l'espérance» (Rom., 15, 13), et non pas «le Dieu Espérance, *Deus spes*», de Ernst Bloch.

3. La «patrie de l'identité» et le Royaume de Dieu

L'*eschaton* de Bloch, auquel il donne le nom de «patrie de l'identité» désigne l'homme devenu «consubstantiel» avec soi-même, avec son semblable, avec la nature. C'est le «Royaume de la liberté» dont Karl Marx disait qu'il commence au moment où cesse le travail et qu'il ne se place qu'au-delà de la sphère de la production matérielle.

Bloch reconnaît que l'idée *religieuse* du Royaume ne coïncide totalement avec aucune des autres idées du Royaume. Elle se caractérise par «le saut qu'impliquent, dans leur intention explosive elle-même, nouvelle naissance et transfiguration». Si donc l'eschatologie chrétienne suppose le miracle de la résurrection des morts et la nouvelle création

(œuvre de Celui qui parle dans le présent à partir de la fin, disant: Voici, je fais toutes choses nouvelles!), elle ne peut pas être *transposée* dans les utopies, ni même dans un «Principe Espérance» visant une perfection immanente du monde par un «mouvement de transcendance sans transcendance» (*transzendenzenzloses Transzendieren*): bien comprise, l'eschatologie chrétienne fait donc, au contraire, «exploser» même le «Principe Espérance».

Lorsque la société aura ôté à l'homme ses soucis économiques, sociaux, politiques, et que la production collective commencera à se régler «d'elle-même», alors naîtra, selon Marx, le «Royaume de la liberté» – tandis que, selon Bloch, c'est le moment où «les misères de l'existence apparaîtront d'autant plus perceptibles, la mâchoire de la mort premièrement, puis les autres, jusqu'aux marées basses de la vie que sont l'ennui et la saturation». Une telle société, pense Bloch, aura besoin de «quelque chose qui dispose les cœurs et instruisse les esprits», de quelque chose comme «une Eglise-barque, non supersatée et faisant voile».

4. *Exterritorialité à l'égard de la mort et résurrection des morts*

«Les mâchoires de la mort, dit Bloch, broient tout, et la gueule de la décomposition dévore toute téléologie.» Mais alors le «Principe Espérance», avec sa perspective d'une «patrie d'identité» résiste-t-il à la suprême «contre-utopie» qu'est la mort?

Bloch répond en ébauchant ici une «utopie du *Non omnis confundar*». Dans l'obscurité de l'instant vécu, l'homme fait l'expérience du fondement fondateur de son être, du fondement de l'existence périssable, de l'avenir, de la mort elle-même. Ce noyau actif, qui suscite le processus exprimé par les mots «meurs et deviens», échappe à la mort. Elle ne broie que les coquilles dont ce noyau s'est enveloppé.

Est-ce là prendre au sérieux le caractère mortel de la mort, demande Moltmann? L'espérance chrétienne, orientée vers le Dieu qui ressuscite les morts et crée l'être à partir du néant, perçoit le caractère mortel de la mort avec plus de radicalité: à savoir par sa racine, qui est enfouie dans le *nihil*. La mort n'est pas un phénomène parmi d'autres dont aucun n'atteindrait le Moi; et la vie ne dispose pas d'un point d'identité qui lui conférerait une immunité à l'égard de la mort. Au contraire, la vie ici-bas peut être acceptée, en tant que vie allant à la mort, grâce à la

foi en la résurrection et dans l'espérance en celui qui crée la vie à partir de la mort.

5. *Espérance et assurance*

«Espérance ne signifie pas assurance», insiste Bloch. Il appelle l'espérance chrétienne une «assurance» parce qu'elle tient Dieu et le salut pour quelque chose d'établi, et considère l'avenir comme daté, fixé quant à son contenu. Par la foi chrétienne et le sacrifice du Christ l'homme serait déchargé de l'espérance active et de la responsabilité de son avenir. Seul un athéisme conséquent peut le décider à prendre en mains sa propre histoire.

A cette caricature de l'espérance chrétienne, Moltmann répond en rappelant le paradoxe de l'attente chrétienne, qui espère, contre la mort, l'impossible: la résurrection et la vie reçue de Dieu. La certitude de la Résurrection du Christ est un événement qui inaugure un processus, et indique, dans l'avenir du Christ, l'avenir du monde et de l'homme. En qualifiant la mort de «dernier ennemi» (1 Cor., 15, 26), l'assurance chrétienne donne à entendre qu'elle ne s'en accommodera pas. Le croyant n'a pas seulement le péril du processus universel ouvert devant lui; mais, représentant lui-même un péril pour ce péril, il y est plongé jusqu'au cou. L'assurance chrétienne doit trouver la force iconoclaste de briser toutes les images d'espérances utopiques, de les briser non pas par résignation, mais à cause de la véritable misère du monde et à cause de l'avenir de Dieu.

JÜRGEN MOLTSMANN, *Théologie de l'espérance*, Paris 1970, Edit. Cerf-Mame, 420 pages.

Le livre naît comme une critique et une réponse théologique au *Prinzip Hoffnung* d'Ernst Bloch: il s'agit pour Moltmann de démontrer que l'unique possibilité signifiante d'espérance pour l'humanité est la résurrection des morts: et que toute perspective qui se situe seulement sur le plan de l'utopie et non pas sur celui de l'eschatologie reste en deçà de l'espérance humaine. La critique est contenue dans l'«appendice» au texte, où Moltmann oppose sa théologie de l'espérance au «principe espérance» de Bloch.

Tout le livre expose par contre une alternative et une alternative qui se pose comme théologique: c'est donc en premier lieu comme élaboration spécifiquement théologique que la «théologie de l'espérance» doit être appréciée.

L'intention de Moltmann est de considérer

quelques problèmes classiques de la théologie chrétienne, dans sa forme protestante en référence au thème eschatologique.

On peut dire que la ligne de fond de la thèse de l'auteur est de remplacer le rôle fondamental que joue la *fides qua* dans la théologie protestante, pour y substituer l'espérance. Cela apparaît si l'on se réfère à deux thèmes classiques *de fide* qui sont ici traités directement en référence à l'espérance : à savoir la Révélation (et la connaissance de Dieu en général) et l'Histoire.

1. La Révélation est pour Moltmann la manifestation de l'eschatologie : cependant une telle manifestation n'est pas quelque chose qui peut être positivement connu : c'est plutôt quelque chose qui ne peut être positivement reconnu.

Le moment de la connaissance en tant qu'il suppose une *adaequatio rei et intellectus*, est nié : c'est l'*inadaequatio rei et intellectus* qui est proprement le visage de la révélation ici-bas. Ainsi la notion de foi est remplacée par celle d'espérance. L'espérance est l'attente de ce qui ne s'est pas encore manifesté.

Ce qu'il est possible de connaître l'est à titre d'anticipation, mais d'une anticipation qui se manifeste comme telle dans son irréductibilité même à toute connaissance de ce monde, et donc à toute connaissance « authentique ».

Le rôle de la théologie négative, et surtout de l'héritage barthien, est notable : mais Moltmann critique, de son point de vue, Barth et Bultmann. Ils posent l'existentiel ou la parole divine dans un espace méta-temporel, éternel : tandis que, pour Moltmann, l'espace divin est le futur. La théologie naturelle elle-même est, mais d'une autre manière que chez Barth, niée ou mieux transposée : Dieu sera connaissable seulement dans le monde futur. Ainsi la révélation est, en réalité, seulement une promesse : elle signifie non pas ce qui est mais ce qui adviendra.

Moltmann, donc, tout en restant dans le cadre de la théologie néoprotestante, se différencie d'elle. Les paroles de la révélation ont des réalités précises auxquelles elles correspondent, mais ce sont des réalités futures, de sorte qu'elles apparaissent sans vrai sens immédiat dans le monde pré-eschatologique. Que l'on note que le rôle de la *fides qua* est remplacé, de cette manière, radicalement par l'espérance. L'espérance n'apparaît pas ici comme un don de Dieu, mais

comme la capacité humaine de comprendre le sens des choses en tant que tournées et dirigées vers un point qui les renouvelle en les recréant, et de saisir la parole chrétienne comme un l'alphabet intramondain au monde futur. Elle est une puissance négative (la négation de ce monde) et pour autant elle est posée à la mesure de l'homme.

Le rapport entre espérance et grâce n'est pas ici montré : et du reste dans le luthéranisme lui-même le rapport entre foi-confiance et grâce ne correspond pas à la doctrine catholique des vertus infuses. Ici l'espérance est une dimension humaine qui est pleinement accomplie par la manifestation de l'*eschaton* dans le Christ.

Le subjectivisme protestant traditionnel cède ici le pas au réalisme et à l'objectivisme ; avec la seule caractéristique que l'objet de l'espérance est rigoureusement en dehors de l'espérance spatio-temporelle.

2. Une autre notion théologique employée tant par la théologie protestante que par la théologie catholique, est mise en crise par Moltmann : celle d'Histoire du Salut.

Ces deux termes sont séparés dans la vision de Moltmann. Le salut est au-delà de l'histoire, ici il n'y a que les signes impropres : l'histoire est un « tendre-sans-atteindre », un processus valable de soi, sans autre sens que celui d'un renvoi.

L'histoire n'est donc pas salut et le salut n'est pas histoire : le salut fait irruption dans l'histoire comme un autre monde, et l'histoire renvoie au salut avec son impuissance, avec son « ne-pas-avoir-de-sens » et l'attendre. L'histoire est l'attente d'une réalité signifiée non possédée. En brisant ainsi le rapport entre histoire et salut, Moltmann ne retombe-t-il pas nécessairement dans la séparation heideggerienne entre *Sein* et *Dasein* ? Ni en Feuerbach ni en Marx il n'y a cette distinction entre un futur qui survient et un présent qui meurt sur ses rives : et chez Bloch aussi la plénitude est immanente à chaque instant, elle est un horizon constitutif du donné.

On comprend maintenant à quel prix Moltmann a pu remplacer la foi par l'espérance : à savoir par la séparation radicale entre le temps présent et l'*eschaton* futur.

L'*eschaton*, la résurrection est définie plusieurs fois comme une création *ex nihilo*. *Ex nihilo* : mais alors ce monde-ci quel sens a-t-il, s'il doit être non pas transformé mais annihilé pour que l'*eschaton* surgisse ? Alors les signes eschatologiques apparaissent certes

comme quelque chose de totalement autre et divers : mais comment l'*eschaton* et le présent peuvent-ils communiquer entre eux, si aucune médiation n'est donnée entre eux ?

Moltmann parle de l'unité du crucifié et du ressuscité ; mais quel est le terme de cette unité ?

C'est ici le point le plus délicat de la théologie de Moltmann. La christologie de Chalcedoine ne laisse pas de traces dans ces pages. En Jésus la puissance de l'*eschaton* est survenue comme une puissance extérieure : Jésus n'est pas ressuscité, il a été ressuscité. La force du monde qui vient a brisé la ligne du temps et elle s'est faite présente ici et maintenant. Mais quelle part cette théologie fait-elle à l'incarnation, à la divinité du fils de Marie avant la résurrection et, finalement au *resurrexit* par rapport au *suscitavit a mortuis* ?

L'unité entre Jésus avant la résurrection et la puissance de l'*eschaton* est-elle celle d'une autre histoire humaine quelconque sur laquelle serait descendue la puissance de l'*eschaton* ? Ce qui frappe dans cette théologie eschatologique c'est l'impersonnalité des protagonistes : l'éon présent et l'éon futur. Entre eux passe la barrière du néant.

3. Ne retrouvons-nous pas ici le thème gnostique de la consommation totale (anéantissement) de l'éon présent devant l'éon futur ? La partie éthique, qui s'exprime en une morale du changement, en une morale de la révolution (même si celle-ci semble plutôt une acceptation du monde moderne qu'une mutation sociale et politique au sens propre) se rattache assez fragilement à la partie précédente. On peut dire que l'espérance de Moltmann, fondée sur une eschatologie négative (l'eschatologie est la négation de l'histoire, elle est une *creatio ex nihilo*) conduit à une politique négative, c'est-à-dire à une politique où l'essentiel c'est de refuser.

Un livre qui donne sa part à l'eschatologie est un livre qui va dans le sens d'une problématique réelle et actuelle : mais doit-on payer ce prix pour saisir les dimensions de l'espérance ?

Moltmann substitue l'espérance à la foi, l'eschatologie à la révélation, la promesse à l'évangile, une *creatio ex nihilo* du siècle futur à l'histoire du salut : un terme est affirmé aux dépens de l'autre.

Doit-on vraiment accomplir cette déchirure à l'intérieur de la doctrine et de l'histoire chrétienne et faire de l'*homme révolté* le signe eschatologique présent dans l'histoire pour

ramener la théologie à sa dimension eschatologique ?

Ce livre témoigne de la difficulté des chrétiens à recouvrer leur propre identité. Il a comme intention un tel recouvrement ; il veut démontrer que l'espérance chrétienne est la seule réponse à l'expérience négative et à la tension dynamique de l'homme dans ce monde et dans l'histoire.

Toutefois, le livre, malgré la recherche de nouveaux horizons, subit le conditionnement du protestantisme et, en particulier, de la théologie barthienne. La négation de la théologie naturelle a finalement annulé la tentative d'un dépassement du *sola fide*.

(Traduit de Renovatio, 1971, n° 1)

GIANNI BAGET BOZZO

JOHAN BAPTIST METZ, S. J., *Pour une Théologie du Monde*, Paris, Cerf, 1971, 182 pages.

C'est un essai sur la condition de l'Eglise dans une société sécularisée. La thèse peut être résumée ainsi : la révélation biblique, à partir de l'Ancien Testament, établit la transcendence de Dieu et, pour autant, elle dédivinise le monde. Le monde devient dès lors l'espace de l'homme : le monde n'est que le fruit parfait de la révélation biblique, il apparaît comme complètement hominisé ; il n'est donc plus le signe de Dieu mais le signe de l'Homme.

L'Eglise est demeurée en marge de cette découverte, elle n'a pas su reconnaître ce qui était le fruit du message dont elle était porteuse.

C'est dans ce monde, qui est cependant son monde à elle, un monde qui d'une certaine manière la révèle à elle-même, qu'elle doit s'insérer, en vue de trouver, non *au-dessus* de lui ou *contre* lui, mais *en* lui, son vrai rôle. Et tout d'abord cela la conduira à méditer plus profondément la dimension eschatologique de son message.

Les hommes doivent construire la cité de Dieu. Ce sont les actions humaines qui conduisent l'histoire à sa plénitude, et la nature humaine vers la totalité de sa signification. La cité eschatologique de Dieu viendra alors à l'existence, car c'est notre espérance qui la construit. C'est nous qui créons le futur, nous n'en sommes pas les simples interprètes. La puissance des divines promesses nous conduit à transformer ce monde en cité de Dieu eschatologique. Le chrétien y coopère en apportant au monde le temps de la paix et de la justice. L'orthodoxie de la foi chré-

tienne doit constamment se faire vraie dans l'*orthopraxie* de ses actions orientées vers le futur final. L'eschatologie chrétienne est une eschatologie militante qui se réalise graduellement.

Une théologie orientée eschatologiquement doit se mettre en communication avec les utopies politiques, sociales et techniques prévalentes et avec les attentes de paix et de justice universelles qui mûrissent en notre temps.

L'Eglise ne peut donc pas ne pas trouver sa place dans la société séculière : sa place de gardienne de sa sécularité, d'obstacle efficace à ce que celle-ci adopte de nouvelles idoles et de nouveaux mythes.

Metz voit dans l'Eglise une institution critique, l'institution dont la tâche est de dénoncer systématiquement les limites humaines des sociétés établies. Elle ne peut s'acquitter de ce devoir en partant d'une doctrine déterminée, pas même la sienne, car ce serait contraire au caractère pluraliste de la société sécularisée. Elle se bornera à dénoncer des conditions négatives, sans prétendre les apprécier ni les insérer dans un cadre de valeurs culturelles, ni proposer de solution. Une telle institution critique se fonde principalement sur une autocritique, à savoir sur la dénonciation des limites sociales, culturelles, morales de l'Eglise elle-même. L'autocritique est le fondement de la possibilité et de la crédibilité de la critique. Monde elle-même, l'Eglise est cependant porteuse d'un message sur la base duquel elle se juge elle-même avant de juger.

La théologie qui correspond à une telle tâche de l'Eglise et la soutient est la théologie politique, substituée à la théologie métaphysique et à la théologie existentielle. Elle rejette à la fois l'objectivisme de la première, et le subjectivisme de la seconde. De la première, elle retient cependant le caractère public du christianisme et sa dimension civile ; de la seconde, le rejet de la théologie naturelle et la volonté d'une culture non métaphysique.

L'idée de la théologie politique et de l'Eglise comme lieu de l'utopie, représente une réaction contre la théologie transcendentale (Rahner) et existentielle (Bultmann). On pourrait voir dans les suggestions de Metz une affinité avec celles élaborées, à l'aide de la clef protestante, par Moltmann. Tandis que Moltmann voit dans l'eschatologie une *creatio ex nihilo*, et opère ainsi une rupture de continuité entre le temps et le Règne, Metz, au contraire,

considère l'eschatologie comme le fruit de l'action humaine coïncidant pratiquement avec le règne de justice et de paix que les utopies modernes empruntent, en les transposant en termes laïcs, à l'Ancien Testament.

Dans la théologie politique, utopie et eschatologie semblent coïncider : l'action humaine est considérée comme porteuse et réalisatrice de la cité de Dieu en la forme de la parfaite cité de l'homme.

Chez les deux auteurs, on attribue à la sécularisation une dimension positive, qui s'achève dans une plénitude. La sécularité se dissout dans l'*eschaton*, qui ou bien est la *creatio ex nihilo* de la réalité nouvelle, ou bien s'accomplit en elle.

La première position est celle de Moltmann, la seconde, celle de Metz. Le refus luthérien des œuvres, et leur revalorisation accomplie par l'humanisme jésuite se retrouvent ponctuellement chez les deux auteurs.

Si une prospective gnostique s'exprime dans la rupture radicale entre l'*eschaton* et le temps, cette considération d'un règne universel de paix comme fin de l'histoire revient à l'option opposée à la gnose par les premiers siècles chrétiens, à savoir au millénarisme.

A Metz on pourrait en particulier demander si cette « théologie négative » du futur, qui est pour lui l'eschatologie chrétienne, est encore à parler proprement une théologie. Nier, en effet, Dieu comme terme de contemplation (et par conséquent nier que notre divinisation soit un *pacti divina*, oublier le rôle réceptif et suprahumain de la plénitude chrétienne, conduit à une sorte d'humanisme infini, qui peut très bien être pensé comme transcendant toute réalisation humaine, mais qui n'a pour cela aucun besoin du « point d'appui » hors de l'univers et au-dessus de l'univers que nous appelons Dieu.

Chez Metz, Dieu apparaît toujours comme inclus dans l'homme : Dieu disparaît dans l'homme sur le plan historico-politique, tout comme il disparaît sur le plan religieux et métaphysique dans la théologie de la « mort de Dieu ».

C'est pourquoi nous nous demandons si la théologie politique de Metz a vraiment besoin de Dieu et si dès lors Dieu a cessé d'y être un passe-montagne (Bonhoeffer), pour devenir une métaphore de l'homme.

Les formules de Metz sont souvent suggestives (comme cette théologie politique elle-même, qui peut être re-élaborée dans un contexte plus traditionnel) et les problèmes touchés sont réels.

En particulier, la critique de la théologie existentielle et de sa «privatisation» du christianisme, de sa réduction à des rapports interpersonnels mais non sociaux, et à une dimension purement subjective de l'homme, — cette critique atteint son but.

Mais la fonction politique du christianisme peut-elle être récupérée à ce prix de devenir une théologie négative de l'avenir, une contestation sans motivation du réel? Si une telle image ne s'en trouve pas dans le passé de l'Eglise, comme Metz le concède sans difficulté, cela n'indique-t-il pas que c'est dans une autre direction qu'il faut chercher à récupérer la dimension eschatologique et la vocation prophétique?

(Traduit de *Renovatio*, 1971, n° 1.)

GIANNI BAGET BOZZO

HANS KÜNG, *Infailible? Une interpellation*, Paris, Desclée de Brouwer, 1971, 274 p.

L'auteur a exposé systématiquement dans d'autres ouvrages tant son ecclésiologie que sa position face aux questions actuelles: sa pensée ne semble pas sur ce point en évolution. Le livre n'a pas été suggéré par un intérêt spécifiquement théologique et n'a pas d'unité organique. Il commence par une attaque contre Paul VI et se termine par un éloge du cardinal Suenens, suivi, aussitôt, du portrait d'un pape de l'avenir, calqué sur les thèmes d'une interview avec l'archevêque de Malines.

Les buts pratiques du livre sont, donc, manifestes. On n'y trouve pas de discussion de la note théologique d'infailibilité de l'Eglise, ni de ses rapports avec la théologie de l'Eglise corps du Christ, ni la manifestation et la connaissance de son mystère, de temple de l'Esprit saint. Le fondement de l'infailibilité, tant en termes d'Ecriture que de tradition, n'est guère pris en considération.

Nous ne sommes plus en présence d'un livre formellement et authentiquement théologique, mais d'un texte qui n'est tel que matériellement, un mélange de toutes les disciplines; de la philosophie du langage à l'histoire politique moderne et à l'histoire ecclésiastique médiévale, sans que l'on puisse remonter de cela à une unité précise de méthode.

A l'encontre du livre sur l'Eglise (et même de celui sur la Vérité), il est par conséquent impossible de discuter du présent livre comme d'une thèse théologique au sens propre.

Il ne nous paraît donc pas opportun de

discuter les thèses de Küng qui se situent en marge de l'exposition positive de sa propre pensée. Nous croyons que l'auteur n'a pas l'illusion d'avoir démontré que l'infailibilité du magistère ordinaire du corps épiscopal est une nouveauté, non fondée, tirée du deuxième concile du Vatican; ou que l'infailibilité papale soit due au faux isidorien. Les expressions qui semblent pencher dans ce sens ne peuvent être sérieusement soutenues, surtout sous cette forme affirmative et hâtive qu'ici particulièrement, l'auteur affectionne.

L'auteur ne s'efforce pas d'établir des thèses critiques. La partie critique de l'ouvrage est un essai de polémique non pas de recherche. L'auteur fait usage d'un certain mépris académique suffisant envers papes, évêques et théologiens romains «arriérés»: dont les affirmations, d'après lui, manquent habituellement du moindre fondement exégétique et critique. Le fondement que nous offre Küng ne va jamais au-delà de la citation de deux livres et quelques articles. Y compris la thèse de doctorat, à paraître prochainement, d'un de ses élèves et qui semble, à ce qu'en dit le rapporteur, une tentative d'appliquer l'analyse du langage, et en forme assez radicale, à la dogmatique. Cette partie critique a pour but de parvenir à la partie conclusive de l'ouvrage le lecteur ayant été convaincu de la nullité intellectuelle et culturelle de l'opposition.

C'est alors que commence la thèse de Küng sur l'infailibilité. Elle nous est déjà connue par le dernier livre de l'auteur sur la vérité: voici de toute façon la définition que Küng donne de l'infailibilité: «l'Eglise est conservée dans la vérité malgré toutes les erreurs toujours possibles». C'est une application de la formule ecclésiologique générale de Küng selon laquelle la bonne essence de l'Eglise vit toujours dans sa mauvaise essence historique. L'Eglise est la conservation en même temps que la contradiction du royaume. C'est l'ecclésiologie du «simul peccator et justus» que Küng nous offre maintenant.

Mais une telle définition de l'infailibilité ne peut être exprimée avec ce mot: et Küng doit, en fait, la retoucher. Il préfère alors les mots de «indéfectibilité» et de «perennité de la vérité». «La vérité de l'Eglise ne dépend pas nécessairement de propositions infailibles déterminées, mais de son demeurer-dans-la-vérité à travers toutes ses propositions, même celles qui sont erronées.

Mais quel sens cela a-t-il de demeurer dans la «vérité» au moyen d'une proposition erro-

née? Cette affirmation a-t-elle un sens ou est-elle contradictoire?

Il existe deux positions, une ancienne et une récente, qui, avec des argumentations différentes, ont posé l'ordre divin ou l'ordre eschatologique au-dessus et en dehors de la notion de vérité, comprise comme l'objet formel de l'intellect humain. Pensons d'une part aux tenants de la théologie apophatique et d'autre part aux théologiens modernes de l'espérance. Pour les premiers aucune affirmation théologique n'a de sens en soi parce que la réalité divine est absolument inexprimable dans le discours humain. Cette théologie négative a un écho profond chez les théologiens modernes, de Barth à Ramsey. Pour les seconds l'eschatologie est entièrement au-delà de toute préfiguration actuelle et donc de toute connaissance intellectuelle.

Mais Küng ne suit aucun de ces deux chemins. Paradoxalement, il semble vouloir remplacer la notion d'infailibilité de Vatican premier par sa propre notion d'«indéfectibilité». L'«indéfectibilité est une vérité de foi» (p. 217).

Mais qu'est-ce que cela signifie véritablement? que signifie aussi «vérité de foi», quand on exclut au préalable que la foi ait pour objet un message doctrinalement déterminé et intellectuellement assimilable, c'est-à-dire, proprement, une «vérité»?

Quels sont donc, pour Küng, la nature et l'objet de la foi? La foi est définie comme une «aventure», un «risque» dans le sens qu'elle n'a pas de fondement rationnel sûr. La connaissance est au terme, non pas au départ de l'acte de foi: mais c'est une connaissance qui porte non pas sur l'ordre divin mais sur la communauté des croyants.

La foi devient ainsi une confiance dans la communauté, une participation à celle-ci.

Le terme de l'adhésion chrétienne n'est plus Dieu par l'Eglise et dans l'Eglise, mais l'Eglise elle-même: c'est dans l'inclusion dans la totalité ecclésiale que l'individu trouve l'ordre salvifique. En expérimentant l'Eglise comme réalité humaine il participe, de fait, à la communauté salvifique. Dans la vision traditionnelle c'est toujours au moyen du rapport personnel de l'individu avec Dieu que passe le rapport interhumain, l'Eglise. Ici c'est l'inverse.

Ainsi, de la critique du pape et de l'épiscopat infailibles, Küng arrive à la conception de la communauté-totalité. Il est bizarre et ironique de comparer la critique que Küng fait de la papauté à la critique nazie de l'état

libéral: mais l'ironie, ici, est dans les choses. Le nazisme critiquait le droit et l'état comme des abstractions qui moyennant le culte de la loi écrite aliénaient l'individu de son rapport vivant avec la communauté. Küng critique une Eglise qui se manifeste aussi dans des propositions normatives et dans des lois qui obligent. Il y substitue une église communauté totalisante dans l'être de laquelle se plonge l'individu, sans réflexion puisqu'ici être et être-vrai c'est la même chose en ce sens que la vérité coïncide simplement avec la réalité.

L'Eglise est donc une communauté salvifique, quoiqu'elle enseigne des choses fausses. Ici le rapport de la personne avec le transcendant et avec l'universel est brisé: l'individu n'a de rapports qu'avec la totalité sociale, qu'avec la communauté, comprise comme une réalité incluant l'individu avant et par delà toute détermination personnelle.

Des normes rationnelles qui auraient pour fonction de porter la réalité transcendante au niveau de l'intellect humain et de son universalité n'ont, donc, pas de sens. Dogmes et lois, adjuvants construits pour aider la raison à comprendre et à vivre la révélation divine, s'abolissent en face de la participation volontaire à une communauté dont l'«infailibilité» est, nous ne dirions pas métarationnelle, mais tout à fait antirationnelle.

Dans l'ecclésiologie traditionnelle l'infailibilité d'une autorité déterminée dans des actes très déterminés fait de l'Eglise une communauté réglée par une loi, à laquelle tous sont également tenus à être soumis. Le pape et les évêques sont infailibles seulement à certaines conditions, pas dans tous les cas. Mais une communauté infailible, capable d'absorber l'individu et de le garantir même lorsqu'elle lui enseigne l'erreur, est une communauté où rationalité et droit n'ont plus de sens. Elle est exprimable non plus en termes spirituels mais en termes exclusivement sociologiques.

Où chercher l'origine de tels phénomènes culturels, de cette opposition constante entre la communauté du cœur et la société fondée sur la raison et le droit? Elle est le substrat commun de phénomènes politiquement (et apparemment) aussi divers que typiquement si communs.

L'infailibilité de l'Eglise enseignante est une infailibilité réglée par l'Ecriture et par la tradition, limitée par la particularité des actes avec lesquels elle s'exprime. C'est une Eglise où le chrétien est porteur vivant de la

tradition parce qu'il est un temple de l'Esprit de Dieu et parce qu'il a un droit divin à ce que la vérité de la tradition et de l'Ecriture soit une norme pour tous, pape, évêques et fidèles. Mais dans l'Eglise de Kūng la communauté est perpétuelle et «infaillible» sans une vérité de doctrines et de normes: c'est une communauté dans laquelle l'individu est inclu par-delà sa rationalité et donc par-delà sa liberté.

(Traduit de Renovatio 1971, n° 1).

GIANNI BAGET BOZZO

MARIE ALAIN COUTURIER, O. P., *L'Evangile est à l'extrême*, Paris, Cerf, 1970, 162 p.

«Ce sont, dans l'ordre où ils ont paru, les articles que le P. Marie-Alain Couturier publia de 1950 à sa mort en 1954 dans *L'Art sacré* et quelques autres textes qui s'y rapportent. Ils sont nés du même élan spirituel qui inspira à l'auteur d'appeler les plus grands maîtres de l'art contemporain à travailler pour l'Eglise. Grâce à quoi naquirent les chefs-d'œuvre que l'on voit dans les églises d'Assy et d'Audincourt, les chapelles de Vence et de Ronchamp, le couvent de la Tourette. Merveilleux printemps qui n'a pas eu d'été. La préface et la présentation sont de l'ami et collaborateur du P. Couturier, le P. Régamey, O. P. Le titre du livre est emprunté à un beau texte du P. Couturier: «Ne nous y trompons pas, l'Evangile est une extrémité. Et c'est parce qu'il est ainsi placé à une certaine extrémité que nous avons une liberté absolue dans le monde. Quoi que le monde offre, donne ou impose, nous sommes au-delà. Et c'est une erreur de croire que l'Eglise est au centre du monde: elle est toujours à l'extrême bout du monde: en toutes choses son lieu est là où le monde finit et où l'éternité et l'infini commencent», p. 10. Le sous-titre: «Disloquer les structures mentales dans l'Eglise», qui indique une volonté très délibérée de faire choc, est tiré d'un autre texte: «En laissant à leur fonctionnement régulier les collectivités et les organismes ecclésiastiques, ce qui sort normalement de ce fonctionnement régulier, ce sont des œuvres odieuses: les basiliques de Lisieux, Lourdes, Fatima. Et cela est en effet tellement normal que personne ne s'en étonne plus dans l'Eglise. Ni d'ailleurs, hélas! en dehors d'elle. Et si l'on nous reproche de ne rien faire d'autre que de déconcerter en parlant ainsi, nous dirons que notre devoir strict est d'être extrêmement déconcertants, car par là nous

préparons la dislocation de ces structures mentales dans lesquelles la vérité et la vie conservent décidément trop peu de chances», p. 128. Le lecteur doit donc s'attendre à être déconcerté. Et il le sera inévitablement à tel ou tel moment de sa lecture.

L'auteur et le préfacier sont l'un et l'autre des hypersensibles, des «puristes» sur le point de ce qu'on appelle aujourd'hui «l'authenticité». Mais le plus intraitable des deux, c'est bien l'auteur qui a besoin d'être «corrigé» par son ami. «Lorsqu'il dit: *L'Eglise a l'art qu'elle mérite*, il a certainement raison en gros. Mais à ce moment, il ne se souvient plus, dirait-on, de la perversion de la sensibilité visuelle, si ancienne et si générale, cette sorte de péché originel du monde moderne, qu'il a si fortement signalée dès le départ. C'est d'une façon tellement inconsciente qu'elle affecte presque tous les fidèles qu'on ne peut si simplement conclure des goûts de telle personne ou de telle collectivité à une perversion de leur être... Cette sévérité pour les bassesses de l'expression est allée en croissant jusqu'à une sorte de fureur sacrée. En 1952, voyant dans une des églises d'Arles une statue odieuse, il monta sur une chaise pour l'atteindre et la faire tomber (la chaise s'écroula sous lui!) et à Saint-Nazaire, apercevant dans l'insigne église romane un de ces troncs qui représentent un ange en plâtre peint qui dit merci de la tête à chaque pièce, il le précipita sur le sol où il se cassa en répandant les sous (d'où de merveilleuses lettres de protestation du curé, du président du conseil de fabrique et du maire, et l'offre d'ouvrir une souscription à *L'Art sacré* pour remplacer le tronc!), p. 160.

Mais revenons au livre du P. Couturier. Il y a de grandes pages, 1. *Sur la mort de Desvallières*: «Un soir d'octobre dernier Georges Desvallières est mort d'une mort pareille à ce qu'était sa vie depuis bientôt quarante ans: paisible en dépit de tout ce que son cœur contient longtemps de violence et de flamme, ne pensant qu'à Dieu, le louant sans fin pour toutes les joies de la terre, ne désirant cependant plus rien de ce monde, sinon qu'il devînt pour lui et pour tous ceux qu'il aimait un bon chemin tout droit pour aller en Paradis. A vrai dire, pour son cœur, il ne s'agissait même plus de chemin: en dépit de deuils très cruels, la terre où habitaient encore beaucoup de ceux qui lui étaient chers était déjà le Paradis: Dieu était partout parce qu'il était, lui, partout avec Dieu. Depuis longtemps il ne savait plus que remercier, et

non seulement Dieu, mais, semblait-il, tous les hommes», p. 65.

2. *Le chemin de croix de Matisse à Vence :*

« Je vois ici comme une grande page couverte de traits qui ressemblent à l'écriture altérée, à peine lisible de ces lettres qu'on nous écrit à la hâte sous le coup d'une trop grande émotion et où nous voyons déjà sans pouvoir encore les déchiffrer, les signes les plus clairs et les plus bouleversants de ce qu'on va nous dire.

« Quelle autre écriture conviendrait quand il s'agit de me parler de la Passion ? Il me suffit de ces signes violents : ils me disent déjà l'essentiel. Qu'ai-je besoin ici d'autre chose ?

« Si je lis, je vois qu'on n'a eu ni le temps ni le cœur d'entrer dans des détails ou de choisir ses mots : la terrible nouvelle est là toute pure sans ménagements et sans fard. Qu'attendrais-je d'autre de quelqu'un qui a revécu un tel drame et en a éprouvé dans son cœur la dureté et le désordre ?

« Je vois que le style ici n'a plus rien de commun avec ce que nous connaissons dans l'œuvre de Matisse. Nulle part ailleurs, je ne vois cette violence, cette absence totale du moindre souci de beauté : plus rien ici n'est disposé pour le plaisir des yeux. Voici même, brutalement, les chiffres numérotant les stations. (Je me rappelle ce que me faisait observer le P. Fesbugière, que le *sacré* disparaît dans l'art dès qu'intervient le souci de la beauté des formes.)

« Je note encore la parenté d'un tel style, brusque, hâtif, indifférent à tout ce qui n'est pas ce qu'il veut dire, avec celui de Tavanti et des premières fresques romanes...

« Ne nous y trompons pas : aux très grandes époques, l'art n'est rien d'autre qu'un langage. Non pas un décor. Même s'il s'exprime en termes très difficiles. Car il n'est pas sûr du tout que le devoir des artistes soit de faire que ce langage soit accessible à tous : alors qu'il est certainement de tout sacrifier à la pureté, à la vérité des signes de ce qu'ils ont à nous dire », p. 94.

3. *Le douloureux problème des arts missionnaires :* « Dans ces arts indigènes, il y avait des choses que nous avons saccagées et qui sont désormais irrémédiablement perdues. Par notre fait. Certaines d'entre elles étaient liées à des rites sinistres, à de basses débauches, mais par ailleurs, c'est-à-dire par la perfection de leurs formes, ces œuvres tenaient aussi à la dignité même de l'âme indigène, à cette ingénuité, à cette étonnante enfance si profonde et si pure dans certaines

racés primitives que la dissolution des mœurs et l'aberration des croyances ne la contaminent pas...

« Quand nous considérons aujourd'hui dans nos musées ces débris, nos yeux dessillés s'émerveillent de leur prodigieuse diversité, de leur étrange et sombre grandeur, du mystère incorruptible de leurs formes. Pourquoi ne pas y insister ? nous y trouvons aussi une manifestation et comme une présence presque insoutenable du surnaturel païen. Et sans doute est-ce de cela que missionnaires et néophytes ont voulu, d'instinct, se débarrasser : dès lors qui s'étonnerait de leurs destructions ? Mais aussi, de ce fait même, ces arts de fétichistes et de sorciers pouvaient, du fond de leurs malélices et de leur nuit nous faire entendre une certaine leçon : ils pouvaient nous rappeler ce qu'est un art vraiment sacré. C'est-à-dire un art où sans aucun souci de beauté ni de représentation réaliste, le caractère donné aux formes et aux déformations a pour but exclusif l'expression du mystère sacré et son action directe sur les sens et les imaginations...

« Il faut être sans illusions. Pour nous qui savons trop combien tout art n'est que l'expression et la fleur et le fruit d'un certain état général de la vie et qu'ainsi, cette vie une fois détruite ou corrompue, tout est perdu ou compromis pour l'art, nous n'avons d'espoir pour la résurrection des formes chrétiennes que dans une renaissance de la vie chrétienne elle-même. Et cela est vrai des missions comme des métropoles : des chrétiens vraiment vivantes s'inventeront toujours des formes vivantes pour s'y exprimer. De telles formes sont complètement imprévisibles. En lier l'apparition à un folklore artificiellement conservé est une tâche vaine et donc dangereuse. Il faut sauver du passé des peuples tout ce qui peut être sauvé, favoriser tout ce qui est encore vivant. Loyalement, fraternellement. Mais pour l'avenir, ce sont les chances d'une liberté sans limites qu'il faut vouloir sauver.

« Ce n'est pas un style nègre, océanien ou chinois qu'il faut désormais promouvoir. Ce sont les dons proprement humains qu'il faut sauver ou réveiller en toute race. Et ces dons une fois réveillés et redevenus vivaces, au contact des réalités chrétiennes et des cultures occidentales s'inventeront des formes neuves conformes aux divers génies des races. Vouloir sans fin préserver, protéger, devient une tâche vaine : le monde est trop petit. Aucune barrière ne tient. Remy Le Caisne,

rencontré entre deux séjours en Guinée, nous fait observer que le seul art nègre aujourd'hui fécond et dru est né dans les slums des grandes villes américaines et les plantations du Sud, sans aucun souci de l'Afrique ancestrale. Au contact blessant mais prolifique de la vie américaine, l'âme noire a réagi par des danses, du jazz, des spirituals d'un style tel qu'elle les a imposés au monde. Ce qu'ont pu la misère et le désespoir, l'Espérance et la Foi ne le pourraient-elles pas? Et serons-nous toujours réduits à des positions de conservateurs dont se rit la vie?», pp. 71-75.

Le grand Christ des mosaïques byzantines, qu'il trouvait si peu évangélique, comment le P. Couturier n'a-t-il pas vu que c'était le Christ du 24^e chapitre de saint Matthieu?

Sancta Teresia a Jesu, Doctor Ecclesiae, Historia, Doctrina, Documenta, dans la collection *Ephemerides Carmeliticae*, Rome, 1970, 456 pages.

Un beau volume polyglotte où le doctorat de sainte Thérèse est associé à celui de sainte Catherine, la dernière étude, celle d'un carme étant consacrée à *Sancta Catharina Senensis, Doctrinae fama et influxus*.

Le livre s'ouvre par le texte italien de la «Leçon inaugurale» prononcée par le cardinal Gabriel Marie Garrone dans l'Aula Magna du Teresianum, le 15 octobre. «*L'Autobiographie*, dit-il, n'est pas, en réalité, l'un des livres parmi les autres, de sainte Thérèse. Et il ne suffirait pas non plus de dire qu'il est le fondement de tous les autres. Il en est plutôt la source vive. Les œuvres en apparence plus 'doctorales' ne sont pas seulement fondées sur l'*Autobiographie*, mais en sortent comme de leur germe. Elles représentent un effort pour communiquer aux autres ce que la sainte a vécu, ce qu'elle vit, ce qu'est la vérité de la foi de l'Eglise, dans le réel, quand elle transparait dans une existence dont la grâce divine a fait son instrument.

«Les deux seules approches possibles de sainte Thérèse comme Docteur consistent l'une à gloser théologiquement le texte de sainte Thérèse, l'autre à gloser à l'aide de sainte Thérèse le texte de notre théologie. Ici et là on se trouve au fond en présence d'une «traduction bilingue».

Signalons l'admirable article en français sur *L'iconographie de Thérèse de Jésus, Docteur de l'Eglise*, par le carme Jean de la Croix, pp. 219 à 260, illustré de 79 reproductions,

la dernière étant d'Isabelle Rouault. «Toute la genèse et l'évolution de l'iconographie thérésienne s'articule sur le premier, authentique et seul portrait, celui que fit d'elle, d'après nature, le frère Jean de la Misère, carme convers, le 2 juin 1576, à Séville. La sainte avait 61 ans... Le P. Gratien s'y trouvait aussi, ainsi que l'humble frère Jean de la Misère, qui exécutait à longueur de journée des travaux de peinture. Les Carmélites supplièrent avec larmes le P. Gratien d'ordonner que le frère, qui était *raisonnable en peinture*, fit le portrait de la Mère. Gratien ordonna à la Mère de poser, ce qui la mortifia beaucoup. Quand ce fut fini, elle eut cette boutade célèbre: *Dieu vous pardonne, frère Jean, vous m'avez faite laide et chassieuse*. Au fait, il faut rendre cette justice au frère Jean: le tableau est bon. C'est le meilleur, le plus vrai, le plus valable que nous ayons. *Il me semble*, disait une carmélite, *voir sur cette face vénérable, l'expression de la douleur et de l'amour, mais en même temps celle de la sérénité où sont parvenues les âmes transformées en Dieu*». Oui, le tableau est bon. C'est le visage de la carmélite qui a essuyé toutes les tempêtes, mais dont le cœur n'a pu être brisé, dont le regard reste clair et virginal; le visage de la carmélite de l'Amen dans lequel s'achève le *Chemin de la Perfection* et qui aspire à la Rencontre: «*Non il n'y a plus moyen de vivre!*»

MARCEL MICHELET, *O toi qui m'as blessée*, Poèmes, édit. Pillet, Martigny.

Premier prix 1969 de l'Académie internationale d'échanges poétiques. C'est un peu la suite des mystères de Jésus, évoqués à propos du cours des saisons. Il y a le Noël de l'enfant malade.

*Mais Toi tu souffres dans ta crèche
Percé de gel et de vent froid
Sur un tapis de paille fraîche
Maman me dit que c'est pour moi...*

*A te donner j'ai peu de choses
Mon petit frère, prends ces roses.*

Et Jésus répond:

*Les roses rouges que tu donnes
J'en tresserai de tes couronnes
Au paradis resplendissant.*

*Je ne dis rien, mais Moi, je t'aime
Et je te prive (tu n'as rien)
De toute chose que Moi-même
Donne ton cœur et prends le Mien.*

La fin, un au-delà des saisons, c'est En-
gaddi

*Je suis noire, je suis belle
Au soleil de ma douleur
Son amour m'a faite telle
Qui me brûle dans le cœur.*

*Il m'a faite gardienne
De sa vigne au soir d'été
Je savais que j'étais sienne
A travers l'éternité.*

*Sa voix chante à mon oreille
Je n'entends nulle autre voix
Je sommeille et mon cœur veille
Palpitante de ce choix.*

*Tu m'attends et je t'appelle
Je me lève et te poursuis
Plus léger que la gazelle
Tu bondis et tu me fuis*

*Je ne garde plus ta vigne
Les renards la mangeront...
D'un tel vin tu m'as fait boire
Comment t'oublier jamais...*

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.