NOVA ET VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE

CHARLES JOURNET • *Transsubstantiation* 161

GEORGES COTTIER, O. P. • *Valeur de l'«Analyse marxiste»?* 173

PAUL-LAURENT CARLE, O. P. • *Les deux premiers chapitres de saint Luc et leur traduction* 188

ANNE PERRIER • *L'Enfant et la Vie.* Poèmes portugais 202

NOTES

«*Le problème de la souffrance*»: Le livre de C. S. Lewis 208

«*L'Eglise et la charge de Pierre aujourd'hui*»: Un texte du cardinal Joseph Höffner, archevêque de Cologne 217

«*Sacerdoce et célibat*», ouvrage collectif 222

BIBLIOGRAPHIES – Dominique Barthélemy, o. p., *Dieu et son image, Ebauche d'une théologie biblique* – André Parrot, *Bible et archéologie: 1. Déluge et Arche de Noé, 2. La Tour de Babel* – J. Alberto Soggin, *Le Livre de Josué* – Wilfrid Harrington, *Nouvelle Introduction à la Bible.*

Chromace d'Aquilée (388–408), *Sermons II* – Maître Eckkart, 1260–1327, *Les Traités* – John-Henri Newman, *Lettre au Duc de Norfolk* et *Correspondance relative à l'Infaillibilité* (1865–1875).

Jean-Hervé Nicolas, o. p., *La grâce et la gloire. Appelés au partage de la vie divine* – M.-R. Gagnebet, o. p., *L'infaillibilité du Pape et le consentement de l'Eglise au Vatican I* – Mgr Alfred Ancel, *Evangile, Amour, Fécondité* – Jacques Loew, *Les cieux ouverts, Chronique de la Mission ouvrière Saints-Pierre et Paul, 1955–1970.*

XLVIe ANNÉE – Nº 3 – JUILLET-SEPTEMBRE 1971

Transsubstantiation

S'il est vrai que Dieu a tant aimé le monde qu'il lui a *donné* la présence corporelle de son Fils unique, ne penserons-nous pas qu'il pourra aimer assez le monde pour lui *laisser* la présence corporelle de ce même Fils unique? Inversement, quand l'intelligence fléchit devant le mystère de l'Incarnation et récuse la foi de Chalcédoine, comment ne fléchirait-elle pas devant le mystère de l'Eucharistie et ne récuserait-elle pas la foi de Trente?

I. – LE POURQUOI DE LA TRANSSUBSTANTIATION

«Le pain que je donnerai, c'est ma chair pour la vie du monde.»
Jean, 6, 51

1. L'Ecriture voit dans la mort de Jésus le sacrifice suprême où s'accomplit la rédemption du monde: «Il s'est livré lui-même pour nous en offrande et sacrifice à Dieu» (Ephés., 5, 2). «Ayant offert pour les péchés un unique sacrifice, il s'est assis pour toujours à la droite de Dieu» (Hébr., 10, 12). «Nous avons été réconciliés avec Dieu par la mort de son Fils» (Rom. 5, 10). Dieu a réconcilié par lui toutes choses «en faisant la paix par le sang de sa Croix» (Col., 1, 20). Le sacrifice rédempteur s'étend à tous les hommes du passé et de l'avenir; il sauvait par *anticipation* les âges qui ont précédé: les secours divins étaient alors offerts à chacun en considération du futur sacrifice de la Croix; et par *dérivation* les âges qui ont suivi: les secours divins sont maintenant donnés à travers le sacrifice de la Croix. «Et moi, quand j'aurai été élevé de terre, je tirerai tous les hommes à moi» (Jean, 13, 32).

2. Dans ce sacrifice, il est demandé aux hommes d'entrer: non certes pour en accroître la valeur qui est infinie, mais pour en accueillir la vertu purificatrice.

Fondamentalement, c'est par le *consentement de la foi et de l'amour*, – du grand amour de charité, – que l'on entre en participation du sacrifice de Jésus. Et, où l'Evangile n'a pas été prêché, cela peut se faire très obscurément, dès qu'un cœur s'ouvre dans le secret aux lumières prévenantes et rédemptrices de la Croix.

Mais l'intention expresse de Dieu, manifestée dans l'Ecriture, est d'inviter en outre tous les hommes à une participation *visible et cultuelle* au sacrifice de la Croix, destinée non certes à écarter la foi ni l'amour, mais à porter au contraire leurs puissances unitives jusqu'aux suprêmes degrés.

Il y avait sous la Loi ancienne une forme de sacrifices auxquels on s'unissait non seulement par la pensée, mais encore par la manducation de la victime pour signifier qu'on s'offrait avec elle: «Ceux qui mangent les victimes ne sont-ils pas en communion avec l'autel?» (1 Cor., 10, 18). Tels étaient les sacrifices appelés «sacrifices de communion».

3. Tel sera le sacrifice de la Loi nouvelle. L'intention du Sauveur est claire. La coïncidence de la Cène avec la fête juive de la Pâque n'est pas fortuite. Elle signifie que la Pâque juive devait s'effacer devant une Pâque plus mystérieuse qu'elle préfigurait. La Pâque juive était l'offrande sacrificielle d'un agneau, à laquelle on s'unissait par la manducation, en reconnaissance de la bonté de Dieu délivrant son peuple de la captivité d'Egypte pour le faire entrer dans la Terre promise. Elle préfigurait l'offrande sacrificielle du Christ, Agneau immaculé (1 Pierre, 1, 19), à laquelle on s'unit par la communion, et par laquelle l'humanité est délivrée du Péché et introduite dans la Paix de Dieu. Après avoir célébré la *Pâque ancienne*, dit le Concile de Trente, le Christ institua la *Pâque nouvelle* «en mémoire de son passage de ce monde au Père, lorsqu'il nous racheta par l'effusion de son sang, nous arracha à la puissance des ténèbres, et nous transféra dans son royaume» (Denz.-Schön., nº 1741). La correspondance de la Cène avec la Pâque juive est marquée dans l'Ecriture. Le soir venu, Jésus dit à ses disciples: «J'ai désiré d'un grand désir manger cette Pâque avec vous avant de souffrir» (Luc, 22, 15). Et saint Paul exhorte les Corinthiens à se purifier du péché à l'approche des fêtes de Pâques, «car le Christ, notre Pâque, a été immolé» (1 Cor., 7, 5).

Mais un «sacrifice de communion» sera-t-il possible, quand l'Agneau aura pris la place de l'agneau?

4. Nous approchons de la réponse à la question posée, celle du pourquoi de la Transsubstantiation. Il n'y a qu'un seul sacrifice par lequel nous

soyons sauvés. C'est le sacrifice sanglant de la Croix. Il est déjà commencé quand Jésus institue la Cène, «la nuit où il fut livré» (1 Cor., 11, 23). Il s'achève sur la Croix où «tout est consommé» (Jean, 19, 30). Pour que les apôtres puissent, à la Cène, s'unir à ce sacrifice non seulement par la foi et l'amour, mais encore par la manducation de la victime, Jésus va se rendre mystérieusement présent sous les apparences du pain et du vin, et se donner à eux en nourriture. Il veut être mangé par les apôtres au temps même de son grand désir de sauver le monde par son sacrifice; au temps même où il est consumé par le feu qu'il vient jeter sur la terre (Luc, 12, 49). Et qui mange un désir est mangé par ce désir; qui mange du feu est mangé par le feu.

5. Le sacrifice par lequel l'humanité tout entière est rachetée, est un «sacrifice de communion».

Il dure de la Cène à la mort en Croix. Au moment de la Cène, nous est montré *comment* nous pouvons y participer par consommation de la victime. Au moment de la mort en Croix, nous est montré *ce à quoi* nous participons en consommant ce qui se cache sous les dehors du pain et du vin.

«Repas du Seigneur», certes, dont le sens est de nous jeter vivants dans le «Sacrifice du Seigneur».

II. – LA TRANSSUBSTANTIATION

«Faites ceci en mémoire de moi.»
Luc, 22, 19

1. Le saint Concile de Trente enseigne et professe «qu'après la consécration du pain et du vin notre Seigneur Jésus Christ, vrai Dieu et vrai homme, est contenu vraiment, réellement et substantiellement sous l'aspect (*specie*) de ces choses sensibles. Il n'y a en effet aucune contradiction à ce que notre Sauveur siège lui-même toujours à la droite du Père dans les cieux *selon le mode d'exister qui lui est naturel*, et à ce que néanmoins il nous soit, en de nombreux autres lieux, sacramentellement présent dans sa substance, *selon un mode d'exister que nos mots peuvent sans doute à peine exprimer*,

mais que notre intelligence, éclairée par la foi, peut cependant reconnaître, et que nous devons croire fermement comme une chose possible à Dieu» (Denz.-Schön., nº 1636). Et voici, à la même date du 11 octobre 1551, le canon correspondant: «Si quelqu'un nie que dans le sacrement de la très sainte Eucharistie sont contenus *vraiment, réellement* et *substantiellement,* le corps et le sang avec l'âme et la divinité de notre Seigneur Jésus Christ et par conséquent le Christ tout entier; mais prétend qu'ils n'y sont qu'en *signe,* ou en *figure,* ou par leur *vertu,* qu'il soit anathème» (Ibid., nº 1651). Telle est la foi catholique.

2. Un seul Christ, présent au ciel depuis l'Ascension sous ses apparences propres et naturelles, et qui, sans se déplacer, ni changer en aucune manière, ni rien perdre de sa splendeur, se rend présent tel quel ici-bas sous les dehors ou apparences très humbles du pain et du vin, quand sont prononcées les paroles de la consécration. Insistons sur ce point: *sans se déplacer.* Imaginer le Christ quittant le ciel pour se rendre présent dans les petites hosties que consacre le prêtre nous conduirait à de manifestes impossibilités. Mais se déplacer, serait-ce la seule façon de survenir réellement où l'on n'était pas?

3. Il existe une manière plus mystérieuse permettant à un être, sans ombre en lui de changement, de survenir et très profondément où il n'était pas. Et c'est ainsi tout d'abord que Dieu se rend présent dans la création, le Verbe présent dans l'incarnation, l'Esprit saint présent dans la justification. Voyons cela très succinctement.

Dieu n'était pas dans le monde avant que le monde fût. Il a fallu la toute puissance divine pour en quelque sorte le susciter hors du néant; il la faut encore pour le maintenir incessamment dans l'existence. Quelle réalité que cette présence créatrice et conservatrice de Dieu au monde! Elle est survenue pourtant sans que puisse apparaître une seule ride dans l'Océan de l'être divin. Le monde a commencé de dépendre de Dieu, et Dieu ne dépend nullement du monde; ce que les théologiens expriment en disant que la relation de dépendance est réelle du monde à Dieu, non inversement. On soulignera la liberté et la générosité de l'initiative de Dieu en disant qu'il a créé par un *acte de sa toute puissance;* mais pour rappeler que cet acte n'a rien changé en lui, on recourra à quelque image: Dieu a comme *appelé à lui* le monde, il l'a comme *aspiré hors du néant.*

Il en va pareillement dans le mystère de l'incarnation. Sans quitter la

droite du Père, le Verbe, pour habiter parmi nous, se fait chair, fait sienne la nature humaine formée dans le sein de la Vierge Marie. Préexistant auprès du Père, il commence *sans changer* d'exister en outre dans une nature humaine en *attirant* à lui cette nature humaine, en l'*assumant* – c'est le mot technique –, en telle sorte que c'est lui, le Verbe qui réellement, personnellement, naîtra, sera crucifié ,ressuscitera dans cette nature humaine. Telle est la seule manière de rendre possible le mystère de l'incarnation; et ce n'est point pour contredire cette vérité que dans le Credo nous confessons que le Verbe «pour nous et pour notre salut *est descendu des cieux*», mais pour glorifier la gratuité de son initiative et pour adorer avec l'Apôtre les humiliations qu'elle entraînera (Philip. 2, 5–8).

Et il en va de même enfin dans le mystère de la justification. Quand un homme passe de la vie du péché à la vie de la grâce, l'Esprit saint descend en lui, les personnes divines s'approchent de lui: «Si quelqu'un m'aime... mon Père l'aimera, et nous viendrons à lui et nous ferons chez lui notre demeure» (Jean, 14, 23). Quelle transformation dans le cœur de cet homme! Mais le changement ne s'est fait qu'en lui seul: si, de la barque où vous êtes, vous tirez sur l'amarre, vous croirez que la falaise vient à vous.

Présence de création dans l'Univers, présence d'inhabitation dans les âmes et l'Eglise, présence d'incarnation dans le Christ, chef de l'Eglise: trois présences divines, combien réelles, où le changement s'est fait uniquement des choses à Dieu, non inversement. Qui n'a pas réfléchi sur ces trois mystères s'interdit de rien comprendre au mode de présence du Christ dans l'eucharistie.

4. Car, – et voici le mystère propre de l'eucharistie, – quand sont prononcées les paroles de la consécration, le Christ, qui siège à la droite du Père, devient tout entier présent dans l'ici-bas, – avec son corps, son sang, son âme et sa divinité, – *sans nul changement de son être*, mais de par *le seul changement en lui* – combien profond – *du pain et du vin.*

«Le Seigneur Jésus, la nuit où il fut livré, prit du pain et, après avoir rendu grâces, le rompit et dit: *Ceci est mon corps*, pour vous; faites ceci en mémoire de moi» (1 Cor., 11, 23–24). La toute puissance divine opère ce qu'elle signifie. Ce qui était pain devient le corps du Seigneur Jésus, qui au soir de la Cène s'offrait dans le sacrifice rédempteur commencé, et qui maintenant siège dans la gloire du Père: corps indissolublement uni à la divine personne, corps du Verbe en tant qu'incarné; si l'on serrait de près la traduction, on aurait: «*Ceci est le corps MIEN... Ceci est le sang MIEN...*»

C'est folie de disjoindre, dans l'eucharistie comme dans l'incarnation, présence corporelle et présence personnelle.

Le sens littéral exige que ce que Jésus présente à ses disciples ne soit plus du pain mais seulement son corps. Cependant rien n'est changé quant aux apparences: c'est une vérité d'expérience. Le poids, la couleur, le goût, la résistance au toucher, les propriétés et activités, demeurent les mêmes. Les *sens* qui ne perçoivent que les phénomènes continuent de percevoir, sans se tromper, du pain et du vin; mais à ces apparences correspond une réalité nouvelle et non perceptible, que la *foi* seule nous fait connaître: la vertu des paroles consécratoires ayant, non pas anéanti, mais *converti* le pain et le vin en le corps et le sang de Jésus.

Considérons un instant les choses qui nous entourent. Elles nous apparaissent structurées. Sous les *activités empiriques* qui les manifestent au dehors dans l'espace et le temps et par lesquelles elles affectent nos sens, l'intelligence humaine discerne spontanément ce qui est son objet propre, à savoir l'être, la substance, le *sujet existant* qui les porte. Ces activités empiriques sont par nature *inséparables* du sujet qu'elles dénoncent; mais elles en sont *distinctes*, elles ne se *confondent* pas avec lui. Seule une intervention de cette Toute Puissance par qui toutes choses ont été faites pourrait les en disjoindre. Et ce *miracle* précisément se produit dans l'eucharistie.

Que se passe-t-il donc au moment de la consécration? Les *activités empiriques*, les dehors ou les apparences sensibles du pain ne sont pas touchés. L'*être profond* du pain, – de ce mélange qu'est le pain, – en est détaché par l'effet de la toute puissance divine, pour être non pas annihilé, mais «changé», «converti» en le corps du Seigneur qui, selon le mode d'exister qui lui est propre et naturel, réside inchangé dans le ciel; mais qui, de ce fait, est en outre rendu présent sous les apparences empruntées du pain. Non pas deux Christs, mais *deux modes de présence du Christ unique:* l'un «naturel» dans sa gloire du ciel, l'autre «sacramentel» sous le voile des dehors ou activités empiriques du pain. «Ceci» qui ETAIT pain, EST maintenant corps du Seigneur. Et ce qui enveloppait le pain, enveloppe maintenant le corps du Seigneur. *Seule l'épaisseur des apparences nous sépare du rayonnement de sa gloire.*

5. Voici, à la fin de la messe du rite copte d'Alexandrie, la solennelle profession de foi en la présence réelle:

«*Amen, Amen, Amen. Je crois, je crois, je crois.* Jusqu'au dernier souffle de ma vie, je confesserai que ceci est le Corps vivifiant de votre Fils unique,

de notre Seigneur et de notre Dieu, de notre Sauveur Jésus Christ. Il l'a pris, ce corps, de notre Dame et de notre Reine, la Mère de Dieu toute pure. Il l'a uni à sa divinité sans qu'il y ait mélange, fusion, altération... *Je crois* que sa divinité n'a jamais été, un seul moment, séparée de son humanité. C'est Lui qui nous est donné pour la rémission des péchés, pour la vie et pour le salut éternel! *Je crois, je crois, je crois que tout cela est ainsi!*»

6. Pour qui refuse la transsubstantiation et affirme la persistance du pain, que vont signifier les paroles de la consécration? Le sens ne sera plus: «Ceci, qui *était* du pain, est mon corps»; mais: «Ceci qui *est* du pain, qui reste du pain, est mon corps»; «Ceci, que je tiens dans mes mains pour vous l'offrir ET mon corps, *c'est tout UN*» [1]. Surimposé au pain, le corps en quelque sorte le surclasse, l' «éclipse», l' «assume», ne fait qu'un avec lui, s'identifie à lui. Comment comprendre cette identification?

Luther l'entendait d'une manière réelle: le corps même du Christ survenait *dans* le pain, *sous* chaque fragment de pain: «Quoique le corps et le pain soient deux natures différentes, chacune pour elle-même, et que, lorsqu'elles sont séparées l'une de l'autre, l'une ne soit certainement pas l'autre, lorsqu'elles sont réunies et deviennent un nouvel être complet, elles perdent leur différence en ce qui concerne ce nouvel être unique... Car ce n'est plus maintenant tout simplement du pain dans le four, mais du pain-chair ou du pain-corps, c'est-à-dire un pain qui est devenu un seul être et une seule chose sacramentelle avec le corps du Christ» [2].

Pour Calvin, le pain est *ici-bas*, et le corps du Christ *au ciel*. Leur identification dès lors ne peut être que de l'ordre du signe, – (devant le retable de Grünewald à Colmar vous me dites: Voici le Christ en gloire). Il écrira: «Nous ne devons chercher Jésus Christ en tant qu'il est homme, sinon au ciel; ni d'autre façon qu'en esprit et en foi. Par quoi c'est une superstition méchante et perverse de l'enclore sous les éléments de ce monde. Nous rejetons donc comme mauvais expositeurs ceux qui insistent ric à ric au sens littéral de ces mots: Ceci est mon corps, ceci est mon sang. Car nous tenons pour tout notoire que ces mots doivent être sainement interprétés et avec discrétion: à savoir, que les noms de ce que le pain et le vin signifient, leur sont attribués. Et cela ne doit être trouvé nouveau ou étrange, que

[1] Cf. *Courrier de Genève*, 12 juin 1971: *Peut-on «expliquer» l'eucharistie?*

[2] *Œuvres*, VI, pp. 127–128, Labor et Fides, Genève 1969. Ce traité *De la Cène du Christ – Confession*, qui date de 1528, «constitue le dernier mot de Luther dans sa controverse avec Zwingli et son école», *ibid.*, p. 7.

par une figure qu'on dit métonymie, le signe emprunte le nom de la vérité qu'il figure: vu que de telles façons de parler sont plus que fréquentes en l'Ecriture» [1]. C'est à Luther, autant qu'aux catholiques, que Calvin s'en prend ici: «Or nous n'estimons pas que ce soit moindre absurdité d'enfermer Jésus Christ sous le pain, ou l'accoupler au pain, que de dire que le pain soit transsubstancié en son corps» [2]. C'est «déroger à la gloire céleste du Christ» [3] et à son Ascension. [4]

7. Dans son deuxième canon, le Concile de Trente a repoussé la thèse qui «prétend que dans le saint sacrement de l'eucharistie *demeure* la substance du pain et du vin avec le corps et le sang de notre Seigneur Jésus Christ, et nie cette admirable et singulière *conversion* de toute la substance du pain au corps et de toute la substance du vin au sang, qui ne laisse subsister que les apparences du pain et du vin, – *manentibus dumtaxat speciebus panis et vini*, – conversion que l'Eglise catholique appelle du nom très approprié de *transsubstantiation*» (Denz.-Schön., nº 1652).

Jésus n'a pas dit: Ceci *contient* mon corps; ni: Ceci *signifie* mon corps. Il a dit: Ceci *est* mon corps.

8. Les tentatives de rejeter la transsubstantiation – dont on ne garde plus que le nom – reparaissent périodiquement sous des plumes catholiques. Citons par exemple celle de J. DE BACIOCCHI, S. M., *Présence eucharistique et Transsubstantiation*, étude parue dans *Irénicon*, 1959, pp. 139–161, recensée dans *Nova et Vetera*, 1959, nº 3, p. 237. Sans changer la réalité du pain, le Christ, en vertu de sa Seigneurie sur le monde, en fait le «signe réel» du corps, et de ce fait ce qui était pain devient corps, par la puissance du Saint-Esprit. La «fonction essentielle» du pain reçoit une «fonction nouvelle». Voilà ce qui autorise l'Eglise à parler de «transsubstantiation». Pour l'auteur, dire que «le Christ est dans les espèces sacramentelles», c'est employer «une expression sournoisement ambiguë». «Ce qui est *placé là*, sur la table eucharistique, ce sont les signes sacramentels, *ce n'est pas le Christ glorieux qui demeure dans le ciel*». Voilà la thèse de Calvin substituée à la foi de l'Eglise.

[1] *Accord passé et conclu touchant la matière des sacrements, entre les Ministres de l'Eglise de Zurich et maître Jean Calvin, Ministre de l'Eglise de Genève*, 1er août 1549, dans *Recueil des Opuscules*, Genève, 1566, p. 1142.

[2] *Ibid.*

[3] *Ibid.*

[4] «Loin de reposer sur une identité entre le signe et le signifié, le sacrement de l'Eucharistie ajoute à la relation de signe à signifié celle de cause à effet, et suppose l'intervention de la cause première produisant le changement le plus radical qui se puisse concevoir, un changement qui atteint l'être en tant même qu'être». J. MARITAIN *Signe et Symbole*. dans *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*. Paris, 1939, p. 89.

Le même drame se vérifie dans le livre de E. SCHILLEBEECKX, *La présence du Christ dans l'Eucharistie*, Paris, Cerf, 1970. On lit, p. 67: «Que, après la consécration, la *réalité* du pain ait cessé, est une chose essentielle et fondamentale pour le dogme de la foi». Puis, p. 69: «Ce n'est que maintenant que le vrai problème se pose à nous. En effet, qu'est-ce que la réalité? Il ne fait pas de doute que la 'réalité' présente une autre signification dans une conception naïvement réaliste de la connaissance humaine que dans une critique idéaliste de la connaissance...» La réalité qui a cessé, c'est, selon le Concile, la «substance» du pain, opposée aux «espèces» qui seules demeurent. Voilà précisément la «conception naïvement réaliste» rejetée par l'auteur, pp. 68 et 140. Il est assez bon philosophe pour reconnaître «une certaine distinction entre la réalité elle-même et le phénoménal» qui signifie le mystère de cette réalité, – et par là il semble rejoindre la notion authentique de la substance, réalité qui de soi est d'ordre intelligible, mais qui est immédiatement saisie par l'intelligence à la simple présentation d'un objet sensible –; mais, dit-il, et voici où survient l'idéalisme, «les contenus sensoriels que nous expérimentons dans un contact vital» avec par exemple le pain et le vin «ne peuvent être considérés comme qualifications objectives de la réalité. C'est pourquoi il est impossible de les appeler des accidents, des qualités objectives d'une 'substance' qui se situerait pour ainsi dire à un niveau plus profond», pp. 140–141. Dès lors la doctrine définie par le Concile de Trente est ruinée. Le miracle par lequel la substance du pain est détachée de ses qualités sensibles pour être changée en celle du corps du Christ, est rendu impossible. Le pain reste tout entier dans l'eucharistie. Mais, nous dit-on, sa réalité profane est saisie «dans un acte créateur» par l'activité salvifique de Dieu qui se donne à nous dans le Christ. Tel serait l' «élément créateur», l' «élément ontologique» de l'eucharistie, «que le Concile de Trente insinue par le mot *conversio*», p. 75. Il est clair pourtant que tout cela ne dépasse pas une présence par vertu, *virtute*, reconnue d'ailleurs par Calvin, et que le Concile oppose expressément à la présence substantielle, *substantialiter*. Plus loin, l'auteur distinguant dans l'eucharistie «la réalité et cette réalité comme apparence (le phénoménal)», écrit: «*Ce* qui, dans notre expérience, apparaît comme nourriture sacramentalle pain et vin, est le 'corps du Seigneur' qui apparaît comme nourriture sacramentelle. La valeur de signification des apparences phénoménales du pain et du vin change parce que, de par la puissance de l'Esprit créateur, la réalité est changée, cette réalité vers laquelle le phénomène oriente: ce n'est plus le pain qui *est*, mais rien de moins que le 'corps du Seigneur' qui m'est offert comme nourriture spirituelle. Parce que ce qui est signifié au moyen du phénoménal est objectivement changé, la valeur de signification du phénoménal a changé en même temps», p. 143.

Ceci est mon *corps*, voudrait dès lors dire: Ceci est du *pain* qui *signifie et médiatise* mon corps.

III. – LA PRÉSENCE CORPORELLE DE JÉSUS

«Vous n'avez pas pu veiller une heure avec moi?»

Matthieu, 26, 40

1. Sans la transsubstantiation, il n'y aurait dans l'Eucharistie que *du pain et du vin* par le moyen desquels on chercherait à s'unir au Christ, présent seulement au ciel. Seule la transsubstantiation rend possible l'union au sacrifice du Christ, non seulement par *la foi et l'amour*, mais encore par la *consommation de la victime*, présente sous les signes sacramentels: «Qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui» (Jean, 6, 56).

L'union par manducation et par assimilation, où le vivant change en soi ce qu'il consomme, est la plus intime qui se puisse observer dans l'univers des choses sensibles. Si elle est voulue ici par le Christ, – mais alors il sera, lui, le Vivant qui assimile, – c'est pour en faire, par sa toute puissance, le signe et l'instrument d'un contact où à chaque fois pourra s'approfondir et s'intensifier l'union d'amour de l'âme fervente avec la Passion rédemptrice. Ces rencontres sensibles avec le Sauveur sont toujours brèves. Elles durent le temps d'une liturgie, celle de la Messe, où le Christ maintenant en gloire nous touche à travers sa Croix sanglante; et la présence corporelle du Sauveur en ceux qui communient ne dure que l'espace de temps où les espèces sacramentelles sont encore inaltérées. Mais de telles visites sont des traits de feu. Elles nous invitent à suivre les apôtres entrant au soir de la Cène dans le drame de la Rédemption du monde.

2. Sans la transsubstantiation, l'action de la liturgie eucharistique achevée, il ne reste sur la table de l'autel que du pain. Seule la transsubstantiation permet, l'action liturgique accomplie, de porter le Christ, le Dieu fait chair, en communion aux absents et aux malades, et de le conserver en grande piété pour le donner une ultime fois en viatique aux mourants.

3. On assistera, au cours des siècles, à un constant progrès que va faire l'Eglise dans la prise de conscience du rayonnement exercé sur elle par la présence corporelle silencieuse, sous le signe sacramentel, du Christ qui est son Chef.

4. Une telle prise de conscience de la présence corporelle du Christ parmi nous, une telle connaissance intuitive et expérimentale de foi et d'amour, va nous conduire à porter sur les textes de l'Evangile un regard plus attentif.

On connaît la mystérieuse parole de Jésus sur la prière qu'exauce le Père qui est dans les cieux: «Quand deux ou trois sont assemblés en mon nom, je suis là au milieu d'eux» (Mt., 18, 20). Parole valable jusqu'à la fin des siècles. *Présence spirituelle* donc, parmi nous, dans la foi et l'amour, de Jésus maintenant au ciel et corporellement distant. Mais, dans cette présence même, un événement peut se produire, pour en intensifier la ferveur: la *venue corporelle de Jésus.*

C'est bien, en effet, au nom de Jésus et en esprit de foi et d'amour, que les disciples anxieux sont rassemblés au *Cénacle* au soir de Pâques, toutes portes étant closes. Or soudain, voici que Jésus «vint, se tint au milieu d'eux et leur dit: La Paix soit sur vous! Ce disant, il leur montra ses mains et son côté» (Jean, 20, 19–20). «Huit jours plus tard, les disciples se trouvaient à nouveau dans la maison et Thomas avec eux, Jésus vint, toutes portes closes, se tint au milieu d'eux, et dit: La Paix soit sur vous! Puis il dit à Thomas: Porte ton doigt ici, voici mes mains; avance ta main et mets-la dans mon côté, et ne sois plus incrédule, mais croyant. Thomas lui répondit: Mon Seigneur et mon Dieu!» (20, 26–28).

A *Emmaüs,* le même soir de Pâques, pendant qu'ils étaient à table, Jésus prit le pain, le bénit et, l'ayant rompu, il le leur donna. Alors leurs yeux s'ouvrirent, et ils le reconnurent. Mais il disparut de devant eux» (Luc, 24, 30–31). C'est le choc de cette péésence corporelle, soudain révélée et reconnue, que Rembrandt essaie à son tour de nous communiquer.

La présence spirituelle de Jésus accompagne et protège les disciples rassemblés en son nom au bord du lac de *Tibériade.* Mais, après une nuit de pêche infructueuse, quel bouleversement parmi eux quand sur le rivage, au petit matin, ils reconnaissent soudain Jésus: «Le disciple que Jésus aimait dit alors à Pierre: C'est le Seigneur! A ces mots: C'est le Seigneur! Simon Pierre mit son vêtement, car il était nu, et se jeta à l'eau» (Jean, 21, 7).

5. Qu'elle est étrange la conduite de Jésus lors de la maladie et de la mort de Lazare! A *Béthanie,* Lazare était malade. «Les deux sœurs envoyèrent donc dire à Jésus: Seigneur, celui que tu aimes est malade... Jésus aimait Marthe et sa sœur et Lazare. Quand il apprit que celui-ci était malade, il resta encore deux jours à l'endroit où il se trouvait. Alors seulement il dit aux disciples: Allons de nouveau en Judée. Ses disciples lui dirent: Rabbi, tout récemment encore les Juifs voulaient te lapider et tu retournes là-bas!» (Jean, 11, 3–9). La présence spirituelle de Jésus à ses amis de Béthanie est profonde. Mais pourquoi, apprenant que Lazare est malade,

prolonge-t-il sa séparation? Et qu'elle est surprenante la raison qu'il en donne à ses disciples: «Lazare est mort, et *je me réjouis pour vous de n'avoir pas été là*, pour que vous croyiez. Mais allons près de lui» (14–15). L'Evangile continue: «Quand Marthe apprit l'arrivée de Jésus, elle partit à sa rencontre, tandis que Marie restait assise à la maison. Et Marthe dit à Jésus: *Seigneur, si tu avais été ici, mon frère ne serait pas mort*». Jésus ne dit pas non. «Puis elle s'en alla appeler sa sœur Marie. Elle lui dit tout bas: *Le Maître est là et il t'appelle.* Dès que Marie eût entendu, elle se leva en hâte et alla vers lui. Jésus n'était pas encore entré dans le village; il se trouvait à l'endroit où Marthe l'avait rencontré... Lorsque Marie fut arrivée à l'endroit où était Jésus, et qu'elle le vit, elle tomba à ses pieds et lui dit: *Seigneur, si tu avais été ici, mon frère ne serait pas mort.* Jésus la voyant pleurer, elle et les Juifs venus avec elle, frémit en son esprit et se troubla lui-même...» (20–33). Ce qu'à la présence spirituelle de foi et d'amour, la présence corporelle peut ajouter, le mystère nous en est ici dévoilé. L'évangéliste du Verbe fait chair ne cesse d'attirer sur ce point notre attention.

6. «Qui es-tu, Seigneur?» demande Saul approchant de Damas, environné soudain de la gloire du ciel; et qu'elle est surprenante la réponse qu'il reçoit: «Je suis Jésus que tu persécutes!» (Actes, 9, 3–6): Jésus Seigneur, mais encore meurtri et persécuté!

Présence corporelle du Christ en gloire jusque dans les plus humbles de nos chapelles où Il attend. Et il reste vrai, en un sens, de dire qu'Il y est en agonie jusqu'à la fin du monde au sein des tempêtes de l'histoire, et qu'il ne faut pas dormir pendant ce temps -là.

Faut-il qu'une plainte vienne encore jusqu'à nous: «Ainsi, vous n'avez pas pu veiller une heure avec Moi?» (Mt., 26, 40).

16 juillet 1971

CHARLES JOURNET

Valeur de l'«Analyse marxiste»?

Fort curieusement c'est au moment où le mouvement marxiste donne des signes d'essoufflement et de crise et où doctrinalement il oscille entre le marasme et l'éclatement, qu'un nombre croissant de chrétiens semblent attirés par lui. Nous retenons, entend-on dire, du marxisme son «analyse» de la société; «analyse», dont on ajoute qu'elle est «scientifique», en pensant pouvoir la dissocier de l'idéologie globale et de son athéisme. L'effondrement du monolithisme doctrinal est sans doute à l'origine de cette idée qu'il est possible d'opérer un tri entre divers aspects du marxisme isolables les uns des autres. On sait que la récente *Lettre Apostolique* de Paul VI au Cardinal Roy touche à cette question pour conclure par une mise en garde (n. 32–34):

«Si à travers le marxisme, tel qu'il est concrètement vécu, on peut distinguer ces divers aspects et les questions qu'ils posent aux chrétiens pour la réflexion et pour l'action, il serait illusoire et dangereux d'en arriver à oublier le lien intime qui les unit radicalement, d'accepter les éléments de l'analyse marxiste sans reconnaître leurs rapports avec l'idéologie, d'entrer dans la pratique de la lutte des classes et de son interprétation marxiste en négligeant de percevoir le type de société totalitaire et violente à laquelle conduit ce processus.»

Nous nous proposons dans les pages qui suivent d'examiner ce problème: dans quelle mesure un chrétien, soucieux de la cohérence de sa foi, peut-il faire sienne «l'analyse» marxiste? Il est clair qu'il s'agit ici d'autre chose que de retenir telle ou telle idée rencontrée chez Marx et qui paraîtrait juste.

I. – Qu'entendre par une analyse?

Il n'est pas inutile de préciser au départ ce qu'il faut entendre par une *analyse*, notamment quand elle est appliquée au domaine économique et social.

1. Disons que l'analyse est une méthode de connaissance qui consiste à résoudre une réalité complexe en ses éléments simples. Cette résolution (ἀναλύειν) doit en outre permettre de classer les éléments, c'est-à-dire de déterminer leur place et leur importance relative. On distinguera ainsi, grâce à l'analyse, ce qui est fondamental et second, essentiel et accidentel, cause et effet, réalité profonde et apparence.

2. L'analyse devra également conduire à déterminer ce qui est permanent et ce qui est passager, épisodique. Autrement dit, on aboutira à dégager des *constantes*, qu'on appelle ici des *lois*. Mais pour détecter ces constantes, il est indispensable de répéter plusieurs fois l'analyse d'objets semblables. Sur la base d'un nombre suffisant d'opérations identiques, on pourra légitimement conclure qu'on a vraiment affaire à des constantes, c'est-à-dire à des données qui, les conditions étant identiques, seront toujours vérifiées.

Il faut nous arrêter à ce point.

L'analyse peut porter sur des propositions ou des notions. Une proposition mathématique, par exemple, est ramenée à ses éléments. Elle peut porter, quand il s'agit des réalités matérielles, sur des choses semblables. C'est ici qu'intervient la répétition dont il a été question. Ainsi une analyse chimique est menée dans un laboratoire, c'est-à-dire dans un cadre artificiel qui permet de délimiter comme on l'entend les dimensions et les coordonnées de l'expérience que l'on se propose de mener. Cette expérience répétée dans des conditions identiques permet d'observer si, à chaque fois, ce sont les mêmes éléments et les mêmes comportements qui se révèlent. C'est cette vérification qui permet d'établir, sur la base des constantes statistiquement constatées, des lois. Celles-ci sont donc obtenues par voie inductive.

3. Si l'analyse a été bien menée, si elle a dégagé la totalité des éléments en précisant leur fonction et leur relative importance, il doit être possible, ne serait-ce que par un modèle théorique, de reconstruire la réalité ainsi analysée. A l'analyse succède la synthèse.

4. Qu'en est-il de l'analyse, quand on entend l'appliquer aux réalités humaines, plus précisément aux réalités sociales? La nature différente du domaine analysable ici et là va commander des types d'analyses eux-mêmes différents [1].

Dans le domaine des sciences de la nature, l'analyse porte sur des éléments mesurables, liés entre eux par les lois de la mécanique ou par celles de l'organisme. Autrement dit, le tout résolu dans ses éléments est ou bien un tout mécanique ou bien un tout vivant, un organisme. Les derniers développements de la biologie moléculaire semblent permettre, grâce à l'utilisation des théories de l'information, de traiter le vivant, sous plus d'un aspect, à l'instar d'un tout mécanique.

[1] Marx lui-même relève la différence: «(...) l'analyse des forces économiques ne peut s'aider du microscope ou des réactifs fournis par la chimie; l'abstraction est la seule force qui puisse servir d'instrument». Et plus loin: «Le physicien, pour se rendre compte des procédés de la nature, ou bien étudie les phénomènes lorsqu'ils se présentent sous la forme la plus accusée, et la moins obscurcie par des influences perturbatrices, ou bien il expérimente dans des conditions qui assurent autant que possible la régularité de leur marche». Aussi Marx va-t-il étudier la production capitaliste, dans son «lieu classique», l'Angleterre. *Préface* de la première édition allemande du *Capital*, Editions Sociales, Paris, 1950, p. 18.

Mais qu'en est-il du tout social? Traiter la société comme un tout mécanique ou comme une totalité biologique, c'est procéder à une approche par le biais d'une analogie métaphorique. C'est la considérer non pas directement telle qu'elle est, mais à travers une abstraction, légitime pour autant qu'on n'identifie pas ce modèle abstrait à la réalité elle-même. On prend le détour d'une schématisation, qui est une simplification, pour essayer de venir à bout d'une réalité très complexe.

5. A cela s'ajoute une seconde différence. Les réalités susceptibles d'analyse se présentent comme des systèmes isolables, comme des ensembles comportant un nombre fini d'éléments, plus ou moins facilement repérables. De plus ces éléments sont de même niveau (les corps chimiques, par exemple).

Avec la société, on a affaire à une complexité d'éléments, qui sont de niveaux divers et dont le nombre est pour ainsi dire indéfini. Pour que l'analyse reste possible, il faut là encore opérer une coupe, une abstraction, isoler des aspects. Cette abstraction permet d'agir comme si l'objet envisagé était un système. L'opération est légitime, à condition qu'on ne perde pas de vue le fait qu'il s'agit d'une démarche abstractive.

6. Il y a une troisième différence. L'analyse qui entend porter sur la société tout entière, par exemple sur *le* système capitaliste, s'interdit, par définition, le recours à ce procédé de vérification qu'est la répétition de l'analyse. Les comparaisons ne peuvent avoir lieu qu'entre des composantes et des comportements particuliers dans le cadre d'une même société globale; elles ne sauraient porter sur cette dernière.

Quand donc on entendra dégager des lois générales de la société globale envisagée, ces lois, à supposer qu'elles existent, ne seront pas de même nature que les lois, exprimant des constantes dégagées par induction, dans le domaine des sciences de la nature.

Il sera en outre difficile de savoir si de telles lois sont valables pour toute société, quelle qu'elle soit, ou sont propres à une société globale (la société capitaliste).

Les considérations qui précèdent ne conduisent pas à nier l'activité analytique dans les sciences sociales, car cette activité est présente partout où il y a science, mais à souligner les restrictions et les transpositions que cette activité y subit, ainsi que les difficultés spécifiques qu'elle y rencontre.

7. Il faut faire intervenir encore une autre distinction: celle entre les résultats de l'analyse et l'instrument d'analyse.

Ainsi Marx a proposé une analyse de la société capitaliste de son temps, dont on peut juger si elle est pleinement exacte, relativement exacte ou inexacte. A supposer que cette analyse soit exacte, fût-ce partiellement, est-ce que cela implique que la méthode qui lui a permis d'obtenir ce résultat, que l'instrument d'analyse qu'il a utilisé, est universellement

valable? Si nous répondions affirmativement à cette seconde question, il faudrait conclure que nous tenons là l'instrument adéquat, dont l'usage s'impose, pour procéder à l'analyse de toute réalité sociale que nous pourrions rencontrer à l'avenir. La question doit être posée, car il se peut que, dans le champ des sciences sociales, un savant (qui, dans le cas de Marx, était en outre un génie et un passionné) obtienne certains résultats, en dépit des instruments conceptuels qu'il a forgés ou à côté de leur emploi, grâce à des dons personnels d'intuition. Alors, une affirmation peut être vraie, sans être prouvée, ou insérée dans une démonstration sans valeur.

Beaucoup de ceux qui parlent de la valeur scientifique de l'analyse marxiste confondent résultat de l'analyse et méthode d'analyse. Parfois même il font leur le diagnostic que Marx a donné de la société de son temps, en croyant pratiquer correctement, avec la méthode adéquate, l'analyse de la société d'aujourd'hui.

II. – La démarche de Karl Marx

En référence à ce qui précède, demandons-nous quelle a été l'attitude fondamentale de Karl Marx.

Son intention a été de fournir une explication, scientifiquement fondée, de cette machine à produire l'aliénation et la misère du prolétariat, qu'est essentiellement à ses yeux le système capitaliste. Cette explication est-elle la conclusion d'une analyse, d'un examen exhaustif des faits? Est-ce qu'à l'examen des faits elle ne mêle pas des éléments de théorie? Bien plus, la théorie n'est-elle pas un préalable, ne fournit-elle pas une grille qui déterminera ensuite la lecture que l'on fera des faits eux-mêmes? Telle est la question décisive qu'il faut poser.

On remarquera que la saisie des faits sociaux, dès lors qu'on ne se contente pas de la seule considération de leur face quantifiable, est indissociable de leur interprétation, car la réalité envisagée concerne l'homme lui-même, le sens de sa destinée, ainsi que son rapport à la société. Il faut donc se demander quelles sont les coordonnées interprétatives à partir desquelles un fait est dégagé, et dans quelle mesure l'interprétation ne va pas rejaillir sur l'idée qu'on se fera du fait en question. Inévitablement, une interprétation va porter à isoler de la complexité du réel certains aspects, à majorer les uns aux dépens des autres.

Tel est bien le cas avec Karl Marx et avec le marxisme. Marx entend donner une analyse et une explication, sociologique et avant tout économique, de la structure et du fonctionnement de la société capitaliste, ainsi que de son devenir nécessaire [1]. Mais son explication s'appuie, à

[1] Voir dans Raymond Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris Gallimard, 1967, le chapitre consacré à Karl Marx, pp. 141–219.

côté d'analyses scientifiques, sur une philosophie préalable qui sert de grille à la lecture et à la compréhension des faits. Ceux-ci sont interprétés dans une vision globale, dont ils reçoivent une coloration et une signification déterminées.

Deux propositions, aux implications multiples, commandent l'explication: Le capitalisme est une machine à créer le prolétariat; il recèle une contradiction telle qu'il sera nécessairement amené à un point de rupture où s'opérera le passage dialectique, «révolutionnaire», lui aussi nécessaire, à la société socialiste. Nous voudrions ici dégager un certain nombre de présupposés théoriques qui interviennent dans cette explication, antérieurement à toute analyse proprement dite.

1. Une première thèse porte sur la nature de la société. Celle-ci est conçue comme un système, ce qui implique l'interdépendance de tous les facteurs sociaux, économiques, juridiques, institutionnels, politiques, culturels. Comme l'écrivait un de ses commentateurs que Marx lui-même cite: «la vie économique présente dans son développement historique les mêmes phénomènes que l'on rencontre en d'autres branches de la biologie» [1]

2. Parmi tous les facteurs en connexion organique, les facteurs fondamentaux, déterminants, sont les facteurs économiques et, parmi ceux-ci, le type de propriété des moyens de production (telle est la thèse centrale du *matérialisme historique*). Les divers facteurs, liés organiquement, réagissent les uns sur les autres, mais ces rapports dialectiques n'empêchent pas qu'ils soient d'abord classés selon un ordre hiérarchique. C'est ce qu'exprime la fameuse distinction entre infrastructure et superstructure, qui, en dépit de son apparente clarté, pose bien des problèmes, car il est difficile de déterminer où commence et où se termine l'infrastructure économique [2].

Cette thèse signifie que l'explication, non pas unique, mais dernière, de la société moderne, doit être cherchée dans son caractère *capitaliste*. Ainsi on ne verra pas dans l'industrie le trait déterminant de cette société. L'industrie est envisagée comme un moyen, certes privilégié, d'affirmation, puis de destruction future, du capitalisme. A la limite, on ne s'arrêtera pas à la signification propre, spécifique, du phénomène scientifique et technologique quant à la structure fondamentale de la société moderne dans ses divers types. De même, une explication marxiste du rôle social des *mass media* aura tendance, non pas à s'arrêter à la logique propre des moyens de communication sociale, mais à voir en eux des instruments de domination idéologique de la classe bourgeoise. Ou encore, l'ensemble des problèmes concernant la crise de la culture, liée entre autres à l'essor prodigieux des sciences, au phénomène de démocratisation, etc. seront présentés comme des manifestations de la crise de la culture bourgeoise.

[1] *Postface* de la deuxième édition allemande du *Capital*, *op. cit.*, p. 28.

[2] Par exemple, la science qui, à première vue, est une superstructure, est par ailleurs une condition de la production moderne.

On trouverait d'autres exemples d'une explication fortement unitaire et réductrice, qui constitue une seconde thèse théorique.

3. La société, totalité organique, est envisagée selon le dynamisme de son devenir. De ce devenir nécessaire on peut énoncer les lois. Ces lois sont d'un type particulier, que Marx définit comme des «*tendances*» qui se manifestent et se réalisent avec une nécessité de fer [1]. Nous pouvons parler de lois tendancielles. Elles présupposent le postulat de la société conçue comme un organisme. Le critique que nous avons déjà cité écrit que la valeur scientifique propre du *Capital* consiste à «mettre en lumière les lois qui régissent la naissance, la vie, la croissance et la mort d'un organisme social donné, et son remplacement par un autre supérieur» [2]. Autrement dit l'analogie du vivant et de son destin est projetée sur la société. Une telle «loi» n'est donc nullement dégagée par induction. Et la «nécessité de fer» qui est censée guider le devenir n'est pas le résultat de la prévision, telle qu'elle est pratiquée dans le domaine scientifique, où sur la base de la répétition constatée de certains faits, on prévoit que, si des situations semblables se reproduisent, on retrouvera les mêmes faits et événements. La loi tendancielle, qui est comme une prophétie (et un espoir) camouflée, devrait permettre une connaissance infaillible de l'avenir du système capitaliste (son autodestruction). Voilà une troisième thèse théorique.

4. On connaît donc la loi du devenir historique qui suit un itinéraire nécessaire. On connaît également la nature du mouvement de l'histoire, grâce à la dialectique. Au cœur du réel, il y a la contradiction, moteur fécond du mouvement: affirmation, négation, négation de la négation fondent le mouvement ascendant du réel qui serait réalisé d'abord dans la nature (le *matérialisme dialectique* est une création d'Engels) et ensuite dans la société.

D'abord latente, la contradiction va s'accentuant jusqu'à atteindre un point de rupture, qui, au niveau de la société, s'appelle *Révolution*. La loi dialectique s'applique à chaque période de l'histoire, qui va de la naissance à la mort; elle s'applique encore à l'histoire entière: l'opposition des termes contradictoires connaît, à mesure que l'histoire avance, un *crescendo*, jusqu'à l'extrême. Il y a là une vision dramatique et dramatisante de l'histoire, en ce sens que c'est l'antagonisme poussé au paroxysme qui accouche du progrès. On pourrait montrer que ce schème, emprunté à Hegel, est d'abord un schème logique, qui est ensuite appliqué au devenir historique. Il est clair qu'il s'agit là encore d'une thèse théorique.

5. La contradiction et le processus dialectique se vérifient au niveau de ce qui constitue le noyau de la réalité sociale: au plan économique où les hommes sont organisés en vue de la production et de la consommation. Or, dans la perspective de Marx, l'homme est essentiellement praxis ou

[1] Cf. *Préface* citée, p. 18.
[2] Cf. *Postface* citée, p. 28.

travail. Sa nature et sa destinée, d'ordre collectif, consistent à se construire lui-même par et grâce à la transformation de la nature. Ainsi l'exploitation de la nature par le travail, qui a une portée humaniste, se présente comme l'activité suprême et exhaustive. Voilà une cinquième thèse théorique, qui est de nature anthropologique.

6. C'est donc au niveau de l'essentiel, du travail, qu'il faut chercher la contradiction. On pourrait dire, dans le prolongement de ce qui précède, qu'il s'agit là d'une exigence qui tient à la dialectique. Cela est vrai, mais incomplet. Car la contradiction quand elle atteint l'homme prend un nom nouveau: on parlera du travail aliéné. En introduisant le concept d'aliénation, Marx introduit du même coup dans une explication historico-logique un jugement de valeur, un jugement «moral». Dans la conception marxiste, l'aliénation tient lieu du mal. Ce mal, qu'est l'aliénation, atteint l'homme dans sa racine, qui est le travail. C'est la une sixième thèse théorique.

7. Marx explique ensuite que cette aliénation radicale a pour fondement, sur la base de la division du travail, le fait que certains hommes sont propriétaires des instruments de production, ce qui leur permet de jouir des fruits du travail d'autrui, tandis que d'autres hommes, ceux qui manipulent ces instruments et qui produisent, sont privés des fruits de leur propre travail. Ils sont aliénés. Mais du coup, c'est l'homme lui-même, dont la réalité est collective, qui est aliéné. Les rapports humains, là ou il y a aliénation, sont des rapports de maître à esclave, d'exploitation de l'homme par l'homme, de domination. L'aliénation signifie cette structure de domination comme fondement de la vie sociale. Autrement dit, la réalité sociale fondamentale est la *lutte des classes*. A ce niveau, le concept de lutte des classes correspond à une thèse théorique.

8. Nous en arrivons ainsi, par une démarche cohérente, à l'affirmation de la loi universelle de l'histoire, qui est la loi de la *lutte des classes:* «L'histoire de toute société jusqu'à nos jours est l'histoire de la lutte des classes.» Présentée ainsi comme une loi fondamentale et universelle, la lutte des classes constitue une thèse théorique, comme l'était déjà l'affirmation que c'est sur la base de la propriété des moyens de production que se fonde l'appartenance à une classe. Il faut en dire autant de l'affirmation du caractère dialectique et positif de cette lutte. («Les révolutions sont les locomotives de l'histoire»). Marx a parlé du prolétariat comme négatif, comme antithèse de la bourgeoisie, avant même de rencontrer, à travers les écrits du jeune Engels et grâce aux socialistes, le prolétariat réel. Il confère d'ailleurs, sans doute sous l'influence de Moses Hess, une «mission» messianique au prolétariat.

9. Prolétariat et Bourgeoisie sont les protagonistes de la lutte spécifique de l'époque moderne, l'époque capitaliste, qui est aussi celle où, en vertu de la loi dialectique, l'antagonisme atteint son paroxysme. Marx se pose, dans ce contexte, la question de la spécificité de l'aliénation dans l'économie

capitaliste. Il croit y répondre en disant que le motif dominant, voire unique, de l'activité capitaliste est la recherche du profit, et surtout en expliquant la source de ce profit, l'existence de la plus-value, à partir de sa définition de la valeur par le travail. La plus-value étant constituée par du travail non payé, elle présuppose le salariat avec les conditions de libre concurrence et de «liberté» politique, qui la rendent possible. L'effort principal de Marx dans son ouvrage le plus important, *Le Capital*, vise à démontrer scientifiquement, non sans l'aide d'analyses économiques poussées, le bien-fondé de cette thèse, qui en elle-même n'est pas le résultat d'une analyse, mais repose sur des présupposés théoriques. La définition de la valeur par le travail, la réduction de celui-ci à une norme sociale homogène, qui est le travail musculaire simple, la dialectique entre valeur d'usage et valeur d'échange, sont d'autant d'éléments de cette thèse théorique [1].

Ces quelques exemples suffisent. On pourrait relever d'autres éléments de l'explication marxiste, qui ne procèdent pas de l'observation et de la description des faits, mais de présupposés théoriques. Ces derniers sont d'ailleurs de nature diverse: postulats économiques ou sociologiques, affirmations philosophiques [2]. Ces dernières ont un impact déterminant et c'est à leur niveau que doivent être discutées plusieurs thèses de l'explication, ainsi que la prétention de celle-ci au titre de scientifique. Nous avons affaire à une théorie totalitaire et cohérente, qui intègre des parties scientifiques au sens moderne du terme, mais qui ne s'y laisse pas réduire totalement.

Il convient donc de discuter cette doctrine philosophiquement et de se demander dans quelle mesure elle est compatible avec la conception chrétienne de l'homme. Il est inutile de montrer à nouveau ici que sur plus d'un point l'opposition est totale.

III. – Les caractères de vraisemblance d'une théorie

1. Il ressort de ce qui précède que l'explication marxiste n'est pas réductible à une conclusion qui se dégagerait de la pure analyse des faits. Mais qu'une théorie ne repose pas entièrement sur l'analyse n'implique pas qu'elle soit fausse. Certes il est abusif de parler sans autre de «l'analyse marxiste». Reste à voir si la construction théorique ne peut pas être envisagée comme un ensemble d'hypothèses qu'il s'agirait de vérifier ou du moins, dans bien des cas, dont on s'efforcerait de montrer la compatibilité avec des données d'expérience. En effet, se demandera-t-on, si la théorie exerce une telle force de séduction n'est-ce pas parce qu'elle rejoint les faits? Tout est là en effet: comment les rejoint-elle? Je dirais pour ma part que,

[1] Sur ce point voir l'excellente *Initiation à Karl Marx* de P. D. Dognin, Paris, Le Cerf éd., 1970, notamment 2e partie, *Introduction critique au Capital*, pp. 229 et sv.
[2] Cf. Raymond Aron, *op. cit.*, pp. 171 et sv.

si cette théorie ne surgit pas des faits et de leur observation, elle cadre d'une certaine manière avec eux, ou plutôt qu'elle cadre avec certaines expériences sociales. Autrement dit, sans être vraie, elle offre un certain degré de vraisemblance, compte tenu de conditions existentielles déterminées.

Pour que la théorie soit vraie, il faudrait qu'elle soit appelée par les faits respectés dans toute leur complexité, comme étant la seule adéquate, pleinement vérifiée, et exclusive de toute autre. C'est loin d'être le cas. Elle comporte des imprécisions: nous avons signalé celle qui grève la doctrine de l'infrastructure et de la superstructure; il y a chez Marx plusieurs définitions de la classe sociale; on sait les démentis que l'histoire a apportés aux prévisions des lois tendancielles de Marx. Nous ne nous arrêterons qu'à un point, d'ailleurs essentiel, celui de la lutte des classes.

2. Commençons par décrire ce qui correspond à la «conscience de classe» ouvrière sans donner à cette expression le sens que lui donne la théorie marxiste. Dans les grandes lignes, nous obtiendrons ce qui suit. Elle est conscience d'appartenir au monde ouvrier, ce qui implique une communauté de destin, des conditions de vie semblables, des valeurs, mais aussi des souffrances et des combats propres. Cette conscience s'enracine dans l'expérience du travail en usine et dans la condition salariale, avec l'incertitude de l'avenir qu'elle comporte.

Elle est marquée, d'une manière plus ou moins accentuée selon les pays, du sentiment d'être exilé de la communauté globale à laquelle on appartient; on se voit interdit la participation, du moins à part entière, aux biens matériels et culturels de cette société, que l'on contribue à produire, mais dont la jouissance est réservée à une minorité privilégiée. Il est vrai que la production de masse élargit rapidement l'accès à un grand nombre de biens de consommation, jadis inaccessibles. Mais l'écart demeure entre les privilégiés et la masse des travailleurs, et surtout celle-ci se sent exclue de la participation aux responsabilités et aux décisions dans des domaines qui concernent son destin. Bref, on se sent frustré et exploité.

La conscience d'une communauté de destin fonde un sentiment de solidarité ouvrière, qui en principe déborde les frontières des sociétés nationales: en principe et dans l'intention, car dans le concret la solidarité universelle connaît de graves échecs, comme par exemple dans les rapports entre travailleurs nationaux et travailleurs étrangers.

Cette conscience implique la persuasion que les travailleurs doivent s'unir pour défendre leurs droits, car ceux-ci ne seront pas gracieusement octroyés, mais ne peuvent être qu'arrachés par la lutte.

Précisons que la conscience de classe ainsi décrite est plus ou moins développée selon les individus. Elle est pleinement exprimée chez les militants, mais chez ceux-ci interviennent aussi comme éléments de leur réflexion, des assertions idéologiques sur la nature de la classe. C'est d'ailleurs une question qu'on ne peut pas éluder: dans quelle mesure une conception théorique de la classe ne contribue-t-elle pas à créer ou à façonner la conscience de classe?

3. En restant encore au plan de la description, on constatera que la conscience de classe implique une certaine idée des rapports avec les autres classes. Dans la société capitaliste ces rapports sont perçus comme des rapports de lutte. La classe ouvrière se saisit elle-même comme étant en lutte avec la classe bourgeoise. Le fait que les droits ouvriers soient en général conquis sous la pression de la lutte (et dans cette affirmation, intervient la mémoire de l'histoire du mouvement ouvrier), la rudesse des rapports humains dans l'usine, la dureté de la vie pour les familles dont le budget est modeste dans une société où la publicité attise le besoin de luxe, la compétitivité de la vie moderne, le spectacle de la concurrence, la connaissance que l'on a de l'exploitation coloniale et de celle qui sévit dans les pays du tiers-monde, ou des mœurs qui règnent dans les rapports internationaux, etc., tout cela conduit à penser que la lutte tient dans l'existence humaine une place prépondérante, et qu'elle est la condition de la réussite.

Penser que la lutte tient une telle place dans la vie est une première étape, qui est souvent suivie d'une seconde qui consiste à acquérir une psychologie de lutteur.

4. Rapprochons ces éléments de description de l'explication marxiste. A première vue, et en restant à un plan d'approximation, les deux paraîtront coïncider si bien que l'on pourrait penser que la théorie émane de l'expérience vécue. Mais à regarder les choses de plus près, on constate que c'est l'inverse qui se produit. Les faits d'expérience, le vécu, sont comme happés par une théorie qui leur donne une signification nouvelle, qu'ils ne comportent pas par eux-mêmes.

Ainsi la classe ouvrière devient une entité, close, autonome, ayant ses valeurs, et ses intérêts, qui se définissent essentiellement en opposition, qui est une opposition radicale de contradiction, aux valeurs et aux intérêts de la classe bourgeoise.

L'exil ressenti au sein de la société globale n'est pas expliqué comme un mal réparable, mais, au contraire, apparaît comme la traduction psychologique de la réalité sociale première, parce que ce qui est premier dans la société, selon la théorie, c'est l'opposition de classes. Cela ira si loin que tout ce qui se présentera comme valeur humaine commune sera objet de suspicion, signe d'une mystification qui obnubile la conscience de cette opposition première.

Ce qui définit un être humain, dans la situation présente, c'est d'abord son appartenance de classe: on est fondamentalement prolétaire ou bourgeois, l'accès à l'homme passe par la victoire du prolétariat. L'homme authentique est un produit du prolétariat victorieux; on ne saurait donc pour le retrouver éveiller une réalité commune au prolétaire et au bourgeois. L'individu est un masque de sa classe [1]. Et les rapports entre les classes

[1] Marx écrit d'une manière significative: «Je n'ai pas peint en rose le capitaliste et le propriétaire foncier. Mais il ne s'agit ici des *personnes*, qu'autant qu'elles sont la

ne peuvent donc être que des rapports entre adversaires. La solidarité est une solidarité de classe. C'est là un point décisif. Un Martin Luther King voit dans l'adversaire à combattre une victime de rapports injustes. Mais dans la lutte, on sait que l'on peut compter sur la complicité du sens de la dignité humaine, qu'il s'agit d'éveiller dans la conscience de l'adversaire. Telle est la force de l'amour. En marxisme, on dirait également que le capitaliste est une victime de rapports sociaux injustes. Mais dès lors que l'on ajoute que cette victime est une «personnification», une «créature» de ces rapports, on supprime tout recours à la personne comme foyer de réalité autonome, et transcendant le social. Il ne s'agit plus que de renverser les rapports sociaux injustes et, du même coup, de liquider des individus qui n'en sont que le produit. Il y a là une différence radicale, qui commande des options pratiques inconciliables. Je sais bien qu'il y a des marxistes sentimentaux et des chrétiens sans lucidité qui se rencontrent pour dire qu'il n'y a pas d'obstacles majeurs à une lutte commune. Mais fermer les yeux sur les obstacles ou simplement ne pas les voir n'a jamais empêché ces obstacles d'exister dans la réalité. Je pense même que cela ne favorise nullement le dialogue.

Ajoutons que dans l'explication marxiste la conscience de classe est présentée comme l'émanation du prolétariat, qui est la classe porteuse de l'avenir. Mais cette conscience n'existe à son état parfait que dans et par le Parti communiste, qui seul garantit les deux conditions d'une conscience polarisée par la lutte: l'organisation et l' «analyse» «scientifique» de la réalité, grâce au marxisme-léninisme.

Le concept de classe sous-jacent à cette conception est idéologique et mystique. Il n'est pas le résultat d'une analyse sociologique des multiples et mouvantes stratifications des sociétés contemporaines. C'est sans doute pourquoi on écartera [2], comme procédant d'un point de vue réactionnaire et bourgeois, toute considération portant sur les métamorphoses, la mobilité, les inégalités à l'intérieur du monde ouvrier, sur l'unité du prolétariat à l'échelle mondiale, notamment selon qu'il s'agit des pays industrialisés et de ceux du tiers-monde, sur l'existence de classes sociales dans les pays socialistes, sur la représentativité de ceux, leaders de Partis communistes ou chefs d'Etat, qu ise présentent comme les porte-parole du prolétariat, etc. [1].

personnification de catégories économiques, les *supports d'intérêts et de rapports de classe déterminés*. Mon point de vue, d'après lequel *le développement de la formation économique de la société* est *assimilable à la marche de la nature et à son histoire*, peut moins que toute autre rendre l'individu responsable de rapports dont il reste socialement la créature, quoi qu'il puisse faire pour s'en dégager». *Préface* à la première édition allemande du *Capital*, 1867, *op. cit.*, p. 20. On se souviendra que le premier sens de *persona* est masque.

[2] Ou on s'efforcera d'écarter. Des questions de ce type sont posées, par exemple, par Roger GARAUDY, *Reconquête de l'Espoir*, Grasset éd., Paris, 1971, pp. 147.

[1] Cf. Raymond ARON, *op. cit.*, pp. 198: «La formule: «le prolétariat au pouvoir» n'est qu'une formule symbolique pour dire: le parti ou le groupe d'hommes qui se recommande de la masse populaire».

5. Dans la perspective marxiste, le mal radical, premier, celui qui monopolise la lutte, est le mal de l'exploitation sociale. Les autres maux, comme les vices, ne sont qu'une conséquence de ce mal premier, source présumée de tous les autres.

Cette conception du mal est d'ailleurs un des fondements de l'importance accordée à la lutte. Il ne s'agit pas seulement de constater l'ampleur de la lutte dans les rapports humains ni d'affirmer sa légitimité éthique dans certaines conditions. Pour la doctrine marxiste, la lutte est présentée comme la loi première de la vie sociale parce que celle-ci repose sur l'antagonisme des classes. La lutte ne fait donc qu'élever à la praxis consciente ce qui est la réalité constitutive de la société. A la loi de lutte tout est subordonné: elle exprime, en effet, une nécessité universelle. Y participer ne saurait se faire d'une manière limitée, localisée. Puisqu'elle correspond à la contradiction constitutive de la réalité sociale, elle englobe tout. Nous avons déjà relevé que les individus de la classe opposée sont visés comme les représentants de cette classe, qu'ils sont censés être essentiellement. Ce rôle, dans la logique de la doctrine, les définit d'une manière exhaustive. Aussi bien, on tiendra pour légitime de nourrir à leur égard le sentiment qui est requis par une lutte totale, et qui est la haine. Madeleine Delbrel a insisté avec raison sur ce point. Si la loi de la lutte des classes est la loi suprême, on ne peut que taxer d'utopisme ou d'idéalisme illusoire la position d'un Martin Luther King, dont nous avons parlé. C'est finalement parce que la personne humaine transcende la classe sociale dont elle est solidaire, c'est parce que les rapports sociaux doivent être réglés par la justice dont chaque conscience humaine est capable de percevoir les exigences, c'est parce que l'amour est plus fort que la haine et qu'il est contagieux au point de pouvoir convertir le cœur qui refuse les exigences de la justice, que la conception marxiste de la lutte est inacceptable pour un chrétien. Quoi qu'on dise cette conception cache un désespoir quant aux ressources de bien de la nature humaine. Elle est implacable parce qu'elle est désespérée. Mais ce qui est implacable n'a que les apparences de la force authentique.

Qu'un homme soit engagé dans une lutte rude et difficile: cela devient une tentation pour lui que de penser la lutte selon cette théorie extrême. Par la pente d'une radicalisation dans l'action, le glissement s'opère et une fois que l'esprit est imbu de la théorie, c'est à travers celle-ci qu'il finira par ne voir de la réalité que les aspects qui y sont conformes. La démarche est encouragée par les accusations que la littérature marxiste n'a cessé de porter contre «l'inefficacité» et « l'illusion» de l'amour chrétien, et par l'absence d'une réflexion poussée, du côté chrétien, sur les exigences de l'esprit évangélique en morale politique.

IV. – Une double question

1. La théorie marxiste des classes insère dans le cadre d'une doctrine, dont certaines assertions sont d'ordre philosophique, des éléments d'observation concernant la réalité empirique des stratifications sociales. C'est pourquoi se pose une question de vocabulaire. Est-il judicieux d'employer les termes de classe, et surtout de «conscience de classe», de «lutte des classes»? Si on le fait, il faut être conscient de ce que les mêmes expressions recouvrent deux sens qui ne sont pas liés de droit. Un premier sens, que nous dirons sociologique, correspond à la constatation de l'existence de groupes qui entretiennent entre eux certains types de rapports dans la société. La définition, supposée fidèle à l'objet, est descriptive. Un second sens, que nous dirons philosophique ou idéologique, correspond à l'interprétation, au sein d'une conception globale de l'homme, qu'est donnée de ces phénomènes par le marxisme. Cette théorie comprend des aspects des phénomènes en question envisagés dans une certaine perspective ainsi que des affirmations doctrinales qui ne découlent pas de l'observation. Ces deux sens sont bien distincts, mais le glissement de l'un à l'autre est aisé, d'autant plus que la conception marxiste exerce encore un fort impact idéologique. On ne peut ignorer ce contexte. Il convient donc de préciser à chaque fois quel sens on donne à ces expressions. Sinon, on court le risque d'être entraîné à son insu dans l'orbite de la théorie, alors que l'on est persuadé de se tenir sur le terrain du diagnostic. Car un vocabulaire, dès qu'il est utilisé par une doctrine et que cette doctrine connaît le succès, n'est plus neutre. Il oriente la pensée dans le sens de cette doctrine. Par ailleurs il ne saurait être confisqué par elle. C'est pourquoi il importe que son usage soit accompagné de définitions claires. L'imprécision ne peut que favoriser les doubles sens, les équivoques, et les gauchissements.

2. A une telle exigence de rigueur on oppose souvent une objection: vous avez deux poids et deux mesures; vous êtes un adversaire résolu de la lutte des classes parce qu'elle implique le recours à la violence et à la haine, mais vous fermez les yeux sur les violences subies par la classe ouvrière, violences découlant de la nature du système capitaliste.

Il est exact que l'on n'a pas toujours reconnu, comme on aurait dû, les injustices et les violences que ce système comporte, ou bien on en a trop rapidement pris son parti. Les injustices et les violences doivent être dénoncées et combattues, d'où qu'elles viennent [1].

Mais il est faux que l'on soit enfermé dans l'alternative: système capitaliste ou système marxiste. Ce qui importe c'est de combattre l'injustice et la violence sous toutes leurs formes, où qu'elles se trouvent. Or les régimes qui se réclament du marxisme pratiquent, et ceci en vertu de leur conception

[1] La récente *Lettre Apostolique* de Paul VI contient, on le sait, une nette mise en garde contre l'idéologie libérale, cf. nº 26 et 35.

du pouvoir étatique, le recours à la violence et à l'arbitraire. D'autre part, c'est déjà juger selon l'*a priori* de la doctrine marxiste que de voir une violence *capitaliste* dans toute violence qui se produit dans le sein des sociétés capitalistes ou dans leur action internationale. Dès lors toute forme du mal social et politique est interprétée comme une manifestation de l'essence du système capitaliste, tandis que des violences du même ordre, quand elles se produisent dans le camp «socialiste», sont interprétées comme des accidents, ou des trahisons à l'égard de l'essence pure du «socialisme». Or il ne va pas de soi que les systèmes économico-sociaux et politiques constituent des essences unitaires. Les foyers de la violence sont multiples.

Ces points étant précisés, on ne saurait mettre en doute la nécessité des luttes ouvrières. Mais cette nécessité procède des impératifs éthiques de la justice des rapports humains à instaurer. Cette mesure de justice, qui fonde sa légitimité, lui impose aussi des limites: on ne saurait en faire la réalité sociale fondamentale, avec l'exigence totalitaire que cela implique.

D'autre part, les impératifs de justice qui déterminent les objectifs de la lutte, commandent également le choix des moyens de combat. Il se peut que le recours à une lutte violente s'impose pour le règlement de conflits qu'on n'a pas pu résoudre par d'autres voies. La lutte violente, même quand elle est légitime, reste un mal; elle constitue ce moindre mal que les circonstances contraignent de tolérer. Au sein de cette lutte les impératifs du respect des personnes et de l'amour du prochain demeurent, même à l'égard des adversaires. Il reste que les méthodes de combat «non violentes», telles que les ont appliquées un Gandhi ou un Martin Luther King, présentent une affinité avec les exigences évangéliques. Et l'on peut déplorer que le mouvement ouvrier occidental n'ait pas connu de grands leaders non-violents comme en ont eus les Noirs d'Amérique. Un grand effort de réflexion et d'invention, auquel les chrétiens devraient contribuer plus que d'autres, est requis dans cette direction.

Là où la collaboration avec les marxistes s'impose, il convient de bien délimiter les objectifs et de discerner l'esprit dans lequel on mène le combat. L'unité fraternelle de la charité est première, elle doit être présente même là où il y a des affrontements de classe.

Conclusions

Dans les pages qui précèdent, nous avons essayé de montrer ce que comporte d'abusif le recours à l'explication marxiste comme constituant l'analyse scientifique de la société moderne; mais dans l'expérience de la lutte ouvrière il y a des aspects qui accréditent la vraisemblance de cette explication qui, par ailleurs, sur des points essentiels, est incompatible avec la vision chrétienne.

Mais la vraisemblance n'est pas encore la vérité et l'on pourrait montrer sur plus d'un point l'inadéquation de cette explication.

Par exemple, on doutera que le mode de propriété des moyens de production constitue la contradiction majeure de la société moderne. La conscience politique moderne est sensibilisée aux valeurs de liberté et d'égalité, qui font l'objet de droits reconnus. Par ailleurs, l'essor de la technique a rendu possible une production en masse: dès lors que les biens sont accessibles, leur absence est ressentie comme une frustration due à une mauvaise organisation sociale, et non plus subie comme une nécessité de nature. L'égalité refusée, au plan de la consommation, est techniquement à portée de main: de là ume première tension. L'égalité et la liberté reconnues au plan politique (et pas seulement «formellement» comme le prétend hâtivement la critique marxiste) n'ont pas encore trouvé leur moyen d'expression dans l'ordre économique. La non-participation à la responsabilité dans ce domaine constitue probablement une des sources principales de tension et d'insatisfaction dans les sociétes modernes. Il est à remarquer que les sociétés dites «socialistes» ont du moins tout autant échoué sur ce plan que les sociétés capitalistes.

C'est donc l'aspiration démocratique des individus à la responsabilité et à l'initiative dans tous les domaines, qui serait la cause principale des tensions et des contradictions dont souffrent les sociétés industrielles.

Par ailleurs, ces sociétés sont porteuses de facteurs égalitaires qui tendent à effacer les séparations de classes, dans un sens d'ailleurs ambigu: l'urbanisation, la consommation de masse, l'impact des *mass media* peuvent offrir des chances accrues à l'éclosion de la vie personnelle comme comporter des risques certains de massification.

Au niveau de la conscience chrétienne, il importe avant tout d'affirmer l'universalité et la force de la charité. Celle-ci implique le respect des personnes, dont chacune est aimée de Dieu. La critique marxiste a fait douter beaucoup de militants chrétiens de l'efficacité inventive de la charité. C'est elle qu'il faut redécouvrir. Un amour efficace du prochain pourra commander des luttes, dont l'esprit et les moyens employés devront porter la marque. Tel est le paradoxe d'une exigence qui est essentiellement de justice et de paix vécue dans un monde marqué par le péché.

Si chaque personne est aimée de Dieu, c'est dans la rupture ou le refus de cette amitié qui réside le mal le plus grave, le plus ruineux pour l'homme. Les aliénations ont certes un lien avec le péché: elles y conduisent ou en procèdent. Mais on ne saurait, sans se faire de la destinée humaine une conception radicalement mutilée, réduire le péché à ces seules aliénations, et la libération du péché à la libération des oppressions sociales. Il est clair qu'affirmer cet ordre de valeur n'est pas nier l'urgence des combats sociaux. Mais prétendre que de leur issue seule résultera la libération de l'homme, c'est se faire complice d'une illusion.

GEORGES COTTIER, O.P.

Les deux premiers chapitres de saint Luc et leur traduction

Traduire a toujours été une gageure. Il faut un certain courage, car c'est aller au devant des résistances du génie de deux langues, celle du texte original, celle dans laquelle on veut le transcrire. S'agit-il de surcroît d'un parler mort, enseveli, depuis des siècles, dans les vieux parchemins? La sémantique, les constructions divergent alors du tout au tout; les sensibilités ne sont plus les mêmes! Aussi la réussite ne peut être que mitigée. L'insatisfaction est de règle car on vise à une impossible équivalence.

Que dire alors si le traducteur se propose de rendre actuelle une parole sacrée! Les pensée, les expressions d'hommes, aux mentalités concrètes, en résonance avec un milieu particularisé, deviennent message du Dieu vivant pour les hommes de toutes langues et de toutes nations. Il s'agit à travers un «patois» humain d'entendre la confidence même de Dieu. Les termes exprès que les vieux scribes ont employés sont les véhicules de Sa révélation. Il va donc falloir les écouter avec le plus grand respect, et, sans taire aucune nuance, faire retentir leur langage à des oreilles habituées à d'autres locutions, à d'autres manières de réfléchir.

Cette gageure, les traducteurs du Lectionnaire paru en 1964 l'ont tenue et gagnée! Etait-ce la grâce du Concile, de la lumineuse Constitution sur la liturgie tout récemment promulguée qui les avait incités à pareil chef-d'œuvre? Le mot n'est pas trop fort pour cet ensemble de lectures que caractérisaient, clarté, justesse, sobriété. Largement accessible à tous, il épousait scrupuleusement pourtant chaque méandre de la phrase inspirée. La probité de sa transcription s'alliait à une langue nerveuse, solide. Elle avait su garder un style, et par là, s'adresser, sans coup férir à la grande majorité de nos contemporains. Bref, c'était un remarquable progrès par rapport à la médiocrité des lectures – épîtres ou évangiles – qu'on pouvait déchiffrer dans les missels privés en usage alors [1]. La distinction de la traduction n'avait rien cependant d'aristocratique, elle était parfaitement adaptée, sans prétention. A travers elle, les versets de nos bibles redevenaient proches tout en gardant leur antique saveur.

Les traducteurs du Lectionnaire 1970 étaient beaucoup moins favorisés que leurs devanciers. Ils avaient toute une masse de textes à livrer au plus vite. Les aménagements de la réforme liturgique les requéraient sur bien

[1] Ne parlons pas de certains paroissiens du début du siècle où abondent les contresens et les plus grandes fantaisies.

d'autres fronts, et cette dispersion de l'effort a contrarié la perfection cherchée. Ils sont donc excusables, si tout compte fait, le premier bilan est plutôt négatif... Certes, de vastes ensembles restent bons. Mais le souci louable d'être à tout prix entendus par une civilisation de mass-média a conduit à une visée de moindre qualité, à une sous-estime habituelle des capacités intellectuelles et du goût stylistique de nos modernes chrétiens. De là d'assez grandes libertés avec la Parole sacrée. Autant le lectionnaire de 1964 était son fidèle décalque, autant le nouveau a préféré assez souvent expliciter en une longue paraphrase. Il n'a pas hésité, à maintes reprises, à bouleverser l'ordre de la construction, comme aussi il s'est résolu, ça et là, à truffer sa transcription de gloses, de mots ajoutés. Certaines fois, on a davantage l'impression d'un véritable Targum, d'un commentaire, que d'une traduction. Et au plan de l'expression, le résultat n'est pas toujours des mieux venus! Non seulement le dessin, la personnalité du texte original ne sont plus aussi aisément perceptibles, mais la frappe littéraire est parfois assez floue, assez molle. On a beau avoir segmenté les longues périodes d'un saint Paul, pour plus de concision: sa phraséologie française actuelle s'avère fréquemment encore plus compacte, plus paresseuse, tant elle est encombrée de rallonges, alourdie de divers à-côtés. Quelques trouvailles [1], une fois ou l'autre, ne rachètent pas ce verbiage, ce délayage de règle. Parfois, ce manque de caractère, ce défaut de vigueur dans le style, nous donne un texte sacré revu à la manière de Saint-Sulpice. C'est l'Evangile, la Bible, «ad usum Delphini». Pour ne pas dépayser nos contemporains, on a soigneusement rogné tout ce qui pourrait être détails pittoresques, traits saillants, couleur locale [2]. C'est alors un texte délavé, passe-partout, qui nous est présenté. On a tellement mâché les difficultés que c'est un peu une bouillie littéraire, sans goût ni arôme qu'on offre, en l'occurrence, à l'infantile lecteur. Peut-être aurait-on eu avantage à moins miser sur le sous-développement intellectuel

[1] On appréciera en particulier la traduction de Lc. ch. 2, v. 49. «C'est chez mon Père que je dois être».

[2] L'édit de la Nativité n'est plus de César Auguste, mais de l'empereur Auguste. Dans ce même évangile lucanien de l'enfance, les expressions, parfaitement audibles de tous, qui apportaient comme un parfum des Septante ont été supprimées. (ainsi, «avancés en âge» se résume dans le très sec «âgés» – ch. I, v. 7 – on n'a pas épargné non plus «dès le sein de sa mère» en I, v. 15 etc.). Toutes les notations de ces mêmes deux chapitres où saint Luc a soin de nous marquer l'accomplissement, l'achèvement des temps, sont rendus par le très insignifiant «arriver», évocateur du seul hasard (ainsi: I (57), 2 (6), (21), (43)... De même, les caroubes, les gousses dont se nourrissait le fils prodigue ont été expurgées... Dans le récit de la Passion, la «cohorte», le «prétoire», le «tribunal», le «suaire», jugés termes trop techniques ont été subtilisés. Ce n'est plus Pilate d'ailleurs qui s'assied au «béma», au «tribunal», mais Jésus: hypothèse bien aventureuse! (Jn. ch. 19, v. 13). «Souviens-toi de moi quand tu viendras dans ton royaume» est devenu le prosaïque «quand tu viendras comme roi» (Lc. 23 (42). Dans l'hymne à la charité de saint Paul (I Cor. ch. 13), «agapé» est traduit par «amour», mot encore plus usé, certainement plus ambigu! Le lapidaire «obéissant jusqu'à la mort, et la mort de la croix» s'alanguit en «dans son obéissance il est allé jusqu'à la mort» (Ph. 2 (8). Le «donec veniat» «jusqu'à ce qu'Il vienne» de I Cor. ch. II (25) s'est distendu en le flasque «dans l'espérance de sa venue».

et culturel du fidèle moyen. Quelques aspérités conservées ça et là garderaient au récit son relief, elles réveilleraient l'attention: trop de facilité peut nuire.

Un test bien significatif de l'optique de la nouvelle traduction, c'est la comparaison, quand elle est possible, entre le libellé de 1964 et celui de 1970 [1]. Rien de plus parlant à ce point de vue, que de mettre en parallèle, sur deux colonnes, les deux premiers chapitres de saint Luc: ils figurent tous deux intégralement dans l'un et l'autre lectionnaires. Ces deux chapitres ne forment-ils pas une entité littéraire, un porche volontairement archaïsant, à la manière des Septante, placé par saint Luc en tête de son Evangile? A cause de cette unité d'écriture, l'épreuve est fort instructive. Le lectionnaire de 1964 avait su conserver la cadence du récit. La succession des indépendantes simplement transcrites recréait, du fait même de ces répétitions, le rythme. C'était comme un écho des membres de phrases symétriques qu'affectionne la Bible. Mais, si la réminiscence affleurait constamment, la narration n'était pas vieillotte, intemporelle. Chaque scène s'animait, et continuait à séduire le lecteur moderne. La phrase souvent longue était restée nerveuse.

En face, que dit le nouveau lectionnaire? Le tableau synoptique des deux traductions, montre par l'assez grand nombre des corrections qu'il a voulu faire une œuvre neuve, se distinguer de son devancier. Ces changements réitérés ont une rançon: ils se soldent chaque fois par des approximations qui écartent du texte inspiré. Ces variantes n'aboutissent pas pour autant à une meilleure mouture. Le mouvement de l'original ne transparaît plus toujours à travers la prolixité des phrases, les amplifications explicatives. On retrouve aussi cette tendance à la nivellation des formes dans la peur de dérouter tant soit peu l'auditeur du dimanche. Bref, c'est une narration plus neutre, plus anodine qui apparaît au terme.

Deux ou trois fois la licence dépasse les bornes de l'admissible. Qu'il me soit permis ici de discuter plus longuement trois passages: ceux de l'Annonciation, de la Visitation, de la Présentation au temple.

I. – Annonciation [2]

Dans la péricope de l'Annonciation, la traduction du verset-préambule implique une véritable trahison. Ce prélude est très important, car il campe les personnages du tableau que saint Luc va brosser avec amour. Dans l'annonce faite à Zacharie, l'archange Gabriel ne déclinait son identité qu'en dernier ressort, tandis qu'il frappait de mutisme le père de Jean Baptiste incrédule. Ici, ses lettres de créance nous sont tout de suite présentées. Il est

[1] Les deux premiers chapitres de saint Luc y sont à peu près en entier... La comparaison des récits de la Passion, la semaine sainte, dans l'un et l'autre lectionnaire est aussi fort instructive: elle n'est pas en général à l'avantage de celui de 1970.

[2] Cf. H. SAHLIN: *Der Messias und das Gottesvolk*, Uppsala 1945; R. LAURENTIN: *Structure et théologie de Luc*, I, II, Paris 1955. Cf. M. THURIAN: *Marie mère du Seigneur et figure de l'Eglise*, Paris 1963.

dépêché par Dieu à l'humble Vierge de Nazareth. Le contraste des attitudes du même archange n'en est que plus parlant. Plus d'apparition cavalière, mais une délégation en bonne et due forme. Dans l'analogie des constructions littéraires, la différence de contenus va souligner la nouveauté et la transcendance de l'annonce faite à Marie. Zacharie et Elisabeth nous étaient apparus bardés de titres, de bonnes œuvres et de mérites. Avec la mère du Messie, tout se simplifie, se réduit à l'essentiel. Une seule et courte phrase va nouer le dialogue entre la Vierge et l'envoyé divin. Il n'en faudra l'écouter qu'avec plus de ferveur. Une seule titulature pour désigner Marie, mais elle sera reprise à dessein pour exercer notre sagacité. La simple qualité de vierge qui lui est deux fois départie en ce frontispice nous situe d'emblée dans le mystère de pauvreté de Marie: plus d'état de services impressionnant comme pour Zacharie et Elisabeth, mais la seule magnificence du don divin! La surabondance de la grâce, voilà ce que cette virginité devra désormais chanter. Ecoutons plutôt la traduction du lectionnaire de 1970.

v. 27 – «L'ange fut envoyé à une jeune fille fiancée à un homme de la maison de David appelé Joseph, le nom de la jeune fille était Marie».

Cette traduction du double «parthénos» du texte original est une «impertinence» à l'égard de saint Luc [1].

On pourrait l'admettre à l'extrême rigueur s'il s'agissait d'une quelconque jeune fille parfaitement inconnue par ailleurs. Imaginons un homme Joseph fiancé à une jeune fille de Landerneau, laquelle est présentée pour la première fois [2].

Or il s'agit ici d'un personnage parfaitement connu, bien repéré dans les saintes lettres: la Vierge d'Israël dont parle si souvent l'Ancien Testament. Les travaux récents de ces trente dernières années ont bien montré qu'il y a tout au long de ces deux chapitres de saint Luc, identification entre la Vierge fille de Sion, et Marie. Ce n'est pas un «obiter dictum», mais une constante de ces chapitres, et «parthénos» répété deux fois dans la phrase en exergue montre que pour saint Luc il s'agit d'un mot clé qu'on ne peut neutraliser ou taire.

Prenez la concordance des Septante – Hatch and Redpath – (t. I) p. 1070, col. I à l'article «parthénos»: On y voit comment le terme «parthénos» est mis pour un collectif et désigne alors un peuple, singulièrement, à travers la Vierge fille de Sion, le peuple d'Israël. On y voit aussi comment «parthénos» apporte en filigrane une note de malheur, de stérilité [3]. En effet, dans cette

[1] Le chanoine Osty, traduisit «Parthénos» par «jeune fille» dans la première édition de son Nouveau Testament. Mais dès la deuxième édition, il se corrigeait.

[2] Encore ce n'est pas sûr. C'est seulement 5 fois sur 63 que «parthénos» est employé dans la Septante pour traduire le terme correspondant hébreu de jeune fille. (4 fois il s'agit de la vierge Rébecca en Gn. ch. 24. Et pour Is ch. 7, v. 14, c'est sciemment que la Septante traduit «Almah» par «Vierge».)

[3] «Parthénos» est toujours situé dans un contexte de désastre (au moins de désastre qui s'éloigne). Voir Am. ch. 5, v. 2; Jer. ch. 18, v. 13; 31 (4), (21); Lam. ch. I (15), ch. 2 (13). Cf. également Is. ch. 37 (23), Is. 47 (I); Jer. 46 (11). Voir aussi Jg. ch. 11, v. 38.

colonne de la concordance, «parthénos» est le plus souvent accolé à une catastrophe du peuple. Saint Luc veut suggérer que la Vierge, fille de Sion, délaissée jusqu'ici à cause de ses péchés, va être comblée en Marie de grâce et de pardon. Avec la venue du Fils en elle, le mot «vierge» va s'inverser de sens, devenir synonyme non plus de stérilité, mais de fécondité divine et de grâce.

Un peu plus loin, au v. 28, l'allusion à Sophonie, ch. 3, v. 14 et svts, à la Vierge fille de Sion visitée par Dieu et remplie de sa présence, nous corroborera dans cette interprétation.

Ce me semble être l'argument majeur qui signe le faux sens des traducteurs. Il y a aussi un autre argument sans doute secondaire mais non négligeable. C'est l'intérêt qu'attache saint Luc à la virginité. Dans le livre des Actes, au ch. 21, v. 9, il signale avec insistance que les quatre filles du diacre Philippe étaient vierges (et visiblement on ne saurait ici traduire «parthénoï» par jeunes filles).

En tout cas, la redondance voulue, le double «parthénos» dans cette phrase introductrice prouve la volonté de Luc de mettre en valeur ce titre de vierge.

v. 28: «*Réjouis-toi, favorisée de Dieu*».

«Réjouis-toi» – marque un progrès par rapport à l'ancien lectionnaire, il est réminiscence de So. ch. 3, v. 14 – mais «favorisée de Dieu» est vraiment trop affaiblissant et très fade.

Il y a bien cette nuance de favorisée, de privilégiée, dans le terme «kécharitoménè». Nous sommes en effet dans une apocalypse. La présence de l'archange Gabriel rappelle Daniel ch. 9, v. 21 et svts. La vierge va être la première à recevoir l'apocalypse, la révélation du Fils. (Ga. ch. 1, v. 15). Le premier rudiment de la révélation trinitaire, du mystère caché, (mystère au sens technique de Da. ch. 2, v. 27 et au sens paulinien), lui est livré. En ce sens, le bénéficiaire de la révélation est appelé souvent homme de prédilection, des faveurs divines, (par ex. Da, ch. 9, v. 23. cf. aussi l'Evangile de l'enfance, «Paix sur la terre aux hommes de bienveillance» ch. 2, v. 14).

Mais ce sens de «favorisée» n'est qu'une résonance seconde, une harmonique du son fondamental, et le son fondamental est ailleurs!... Il est autre!

Ce dont il s'agit, c'est de la grâce, la «charis». (Le mot «kécharitoménè» est dérivé de ce radical). C'est une réalité théologique à laquelle tient beaucoup saint Luc, en bon disciple de saint Paul. Sur 150 emplois de «charis» dans le Nouveau Testament, il y en a 100 qui reviennent à saint Paul, 25 au très cher médecin. Cette utilisation massive de «charis» par saint Luc contraste avec la réticence des autres synoptiques qui ne s'en servent jamais. Seul, saint Jean, parmi les autres évangélistes, mentionne quatre fois le mot.

On pourrait arguer d'une traduction de «charis» par «faveur» à cause des exigences du français. Mais on semble ignorer là davantage le français que le grec. Car le mot «grâce», dans notre langue, offre une polyvalence d'évocation que, «faveur», banal et falot n'a pas. Dans sa frêle enveloppe, avec sa

désinence féminine, «grâce» est suggestif d'une prégnance de sens qui s'additionnent et se renforcent. C'est d'ailleurs davantage un vocable religieux, plutôt qu'un terme profane. Par là, il se charge de mystère. En face, «faveur» est plat, prosaïque, séculier. Surtout il est de signification univoque, d'une pauvreté de contenu qui frise l'indigence.

Par chance, le mot grâce en français a l'avantage de rendre les multiples sens de «charis»: [1]

1. Le pardon, la grâce du condamné à mort. L'Immaculée n'est-elle pas la plus pleinement graciée de toutes les créatures?

2. Le Don de Dieu qu'est Dieu Lui-même. La grâce de Dieu c'est le Saint-Esprit qui demeure en nous. Ici, il s'agit essentiellement du Don du Fils fait à l'humanité à travers Marie. La mission de l'Esprit n'est pas pour autant exclue («L'Esprit-Saint viendra sur toi...»).

3. La beauté, le charme: l'amour de Dieu est créateur, rend aimable (gratia gratum faciens). Il y a tout cela dans «pleine de grâce».

Au contraire, «faveur» est affligeant de matérialisation. On songe à «décorations», «cadeaux», «oboles». C'est un terme au fond assez intéressé! Avouons-le, «favorisée» s'adresse surtout aux tenants attardés d'une mariologie exclusivement axée sur les privilèges de Marie. Cette mariologie oubliait trop le rôle fonctionnel, maternel de la Vierge dans l'Eglise, sa place dans le plan du salut. L'étroitesse d'une telle conception, avec ce qu'elle avait d'agaçant, est aujourd'hui heureusement dépassée. «Favorisée», décidément, fait par trop songer à «favoritisme». Le mot «grâce» marque beaucoup mieux la totale et folle gratuité de la bienveillance divine.

Un scrupule, et il leur ferait honneur, a peut-être détourné les traducteurs du traditionnel «gratia plena». Il se seront souvenu des disputes de la scolastique décadente sur la grâce. Ils auront craint qu'influencés par ces catégories d'autrefois, nos contemporains se fassent de la grâce une conception trop «chosiste». Ils auront alors écarté la transcription habituelle comme équivoque. Mais qu'ils se rassurent! Si les formules desséchées apprises dans leur jeunesse cléricale font encore écran pour eux, leur voilent la fraîcheur native de «kécharitoménè», un tel danger n'est pas à redouter de la part des auditeurs du dimanche. Seuls quelques-uns d'entr'eux auront lu les Provinciales et retenu quelques bribes des polémiques anciennes sur «la grâce suffisante qui ne suffit pas». L'écoute de la grande masse ne risque nullement d'être brouillée par des préjugés molinistes ou anti-molinistes!

Surtout le terme «karitoô» comme tous les verbes en toô est un verbe de plénitude. Ainsi, avec «aïmatoô», ensanglanter, il y a du sang partout. Avec «spodoô», couvrir de cendre, on s'en met plein les doigts! Pour «charitoô», saint Luc est le seul à l'employer dans le Nouveau Testament avec son maître saint Paul. Pratiquement inconnu de la Septante, il dit toute la

[1] Cf. l'excellent article de J. GUILLET dans *Vocabulaire de théologie biblique* Paris 1970, col. 512 à 517. (Cf. du même: *Thèmes bibliques*, Paris 1954, ch. 2 et ch. 3.)

nouveauté chrétienne [1]. Ici, le parfait passif de saint Luc insiste sur la stabilité achevée de cette plénitude. L'évangéliste n'aime-t-il pas dans les deux chapitres de l'enfance, souligner l'idée d'accomplissement, de consommation: les temps sont désormais révolus [2]. Il se plaît beaucoup d'ailleurs, à propos d'un personnage privilégié par Dieu de renchérir sur la plénitude de dons dont il est comblé [3]. Pourquoi alors ne pas garder cette nuance de plénitude suggérée par le verbe en «toô», lorsque celle-là est si profondément consonante aux préoccupations de l'écrivain.

Pour rejeter la traduction traditionnelle «pleine de grâce» dans un texte si capital (et l'Annonciation est un des lieux majeurs de la Révélation), il aurait fallu vraiment que son inexactitude oblige à le changer. Or ce n'est pas le cas.

Il y a aussi le poids de la Tradition. Le Concile l'a montré indissociable de l'Ecriture. «*Dei verbum*» n'enseigne-t-il pas qu'Ecriture, Tradition, magistère sont, à des titres différents, données inséparables [4]. Or, la Tradition est massive, sans faille pratiquement, quand il s'agit d'appuyer l'interprétation «gratia plena». Le magistère vient lui aussi en écho avec la bulle «Ineffabilis Deus». Ce sont là d'ailleurs des «confirmatur». Indépendamment d'eux, objectivement, la transcription éprouvée «gratia plena» est sans doute la plus valable, la moins mauvaise [5].

Si une correction était nécessaire, il aurait fallu la faire dans le sens de la Bible de Jérusalem qui traduit: «*comblée de grâce*». Le verbe au lieu de l'épithète souligne l'initiative divine. Par là, on manifeste mieux la grâce objective faite à Marie, et à travers elle, au monde: le Don du Fils. Cette grâce objective est celle qui est d'abord visée par «kécharitoménè». D'elle, de la venue du Fils, découle la grâce subjective c'est-à-dire la transformation intérieure. L'avènement du Fils est sanctification de la mère [6], comme il sera rénovation pour les futurs enfants de la fille de Sion. «Pleine de grâce» évoque d'abord, il est vrai, mais non exclusivement, la plénitude subjective. Il pourrait donc y avoir hésitation sur les deux traductions. Somme toute,

[1] «Charitoô»: N. T. deux fois: Lc. ch. I (28) et Eph. I (6). Dans l'ancien testament on ne trouve que dans Sir. ch. 18, (17) et dans la version de Symnaque Ps. 17 v. 26 bis.

[2] Cf. avec Pimplémi: Lc. ch. I, v. 23, v. 57, ch. 2 v. 21, v. 22.
avec Pléréoô: Lc. ch. I, v. 20
avec Téléioô: Lc. ch. 2, v. 43
avec Téléô: Lc. ch. 2, v. 39
avec Téléiosis: Lc. ch. I, v. 45
avec Plérophoreô: Lc. ch. I, v. I.

[3] Lc. ch. I, v. 15 et 41. Act. ch. 6, (3), (5), (8). (Etienne le diacre plein de grâce et de puissance). Cf. aussi Lc. ch. 2, v. 40.

[4] Dei Verbum nº 9 et 10.

[5] Cf. D B S I col. 262 à 297. Médébielle article «Annonciation».
P. Benoit, O. P., *Exégèse et théologie*, III, Paris 1968: L'Annonciation (pp. 197–216).
S. T. Lyonnet, Chairé kécharitoméné Biblica t. XX 1939, p. 131–141.
M. Cambe, *La charis chez saint Luc*, Revue biblique, t. LXX, 1963, p. 193–207.

[6] Marie est rachetée d'une manière suréminente en considération des mérites de son Fils, déclare Vatican II, (*Lumen gentium*, nº 53), et cela dès son immaculée conception.

«pleine de grâce» avec ses deux féminines est moins lourd et suffit à rendre le sens objectif et subjectif du participe grec. Cette traduction a fait ses preuves et reste encore la mieux comprise de nos contemporains. Il y aurait eu avantage à la conserver [1].

v. 34 – Ancien lectionnaire: «Comment cela arrivera-t-il puisque je ne connais point d'homme»? Nouveau lectionnaire: «Comment cela va-t-il se faire, je suis vierge».

Il s'agit plus d'un commentaire que d'une traduction. Sans doute l'interprétation n'est-elle pas fausse. C'est bien un propos de virginité qu'objecte Marie à l'archange, et nous rejoignons ainsi les deux «parthénos» du début. Mais, «je suis vierge» est trop appuyé, et finalement de moins bon goût que la traduction littérale plus pudique. «Je ne connais pas d'homme» est moins sec, à la fois plus réaliste et plus discret, davantage ouvert au mystère.

Au v. 28, nous avons le bouquet spirituel! Au lieu du viril «qu'il me soit fait selon ta Parole», évocateur du «dabar» biblique, c'est la circonlocution sirupeuse: «que tout se passe pour moi comme tu viens de le dire». Voilà qui est digne de Thomas Diafoirus ou de M. Homais. Du coup, l'acquiescement de Marie est noyé dans le gonflement bavard... Quelle explication nouvelle cela apporte-t-il? La paraphrase signe le prurit de changer pour changer. Changement qui étire, ralentit l'alerte dialogue. Changement qui va dans un sens restrictif: il cadenasse la largeur de la perspective lucanienne. Non plus l'avènement de la Parole de Dieu en sa vigueur décisive, mais l'exécution d'un céleste pensum. Pour saint Luc il s'agit de l'Evangile, du plan de Dieu dévoilé et proclamé. Il est trop bon écrivain pour terminer sur un tel lieu commun. A travers le «rèma» de son grec original, c'est la Parole de Dieu et ses accomplissements qu'il veut nous faire contempler.

II. – VISITATION – ch. Ier, *v. 39 à 56*

v. 39, ancien lectionnaire: «En ce temps là, Marie se leva et se rendit en hâte dans la montagne vers une ville de Juda» (traduction parfaitement littérale et compréhensible par tous).

Nouveau lectionnaire: «En ces jours là, Marie se mit en route rapidement». – quelle platitude! Claudel dirait des traducteurs: «Ce sont des sourds». Saint Luc si artiste, (ce n'est pas pour rien que la légende en a fait un

[1] Ajoutons une remarque sur Lc. ch. I, v. 27. «Toute bouleversée». le «diatarassô», marque bien un trouble qui traverse de part en part la personne: «perturbata» dit très bien la Vulgate (et non perturbata valde). Pourquoi renchérir: «bouleversée» suffit! L'inconvénient du français (mais comment l'éviter) est de traduire en termes de désorientation psychologique la crainte sacrée, le vertige provoqué par la rencontre avec le divin.

De même, en ch. I (34): «Voici que tu concevras», le lectionnaire de 1970 a biffé «en ton sein», ces trois mots de caractère pléonastique faisaient question. Il y avait une insistance de Luc sur la présence de Dieu au milieu de son peuple, dans le sein de la fille de Sion (cf. So. ch. 3, v. 15–17; – Is. ch. 12, v. 6, – Ps. 46, v. 6).

peintre), n'est plus reconnaissable. Il eut suffit pourtant de suivre l'ordre de sa phrase, d'en traduire les termes littéralement pour que le mouvement d'ascension soulève de nouveau cet exode.

«*Anastasa*» se traduit littéralement par «se leva». Quelle majesté dans ce participe placé en tête de la phrase. Il évoque pour saint Luc la montée de l'arche d'alliance [1].

«*Rapidement*»: cette forme adverbiale si pesante coupe tout élan. Pourquoi ne pas avoir gardé la transcription du «méta spoudès» original, «en hâte» disaient justement les vieux missels. Ces deux mots, légers, aériens, scandaient mieux le pas agile de Marie gravissant la montagne. Discrètement ils notaient la hâte messianique des serviteurs du plan divin, la plénitude des temps arrivée. (Ce sera la hâte aussi des bergers du ch. 2, v. 16). «*Rapidement vers une ville de la montagne de Judée*»

Le texte original relie tout de suite la montagne, «eis tèn oreïnen», au verbe. La ville de Juda fixera en fin de phrase le terme de l'escalade. D'emblée, saint Luc veut nous entraîner sur les sommets. Le nouveau lectionnaire inverse l'ordre original. Les trois termes, ville, montagne, Juda, sont amalgamés, et la montagne disparaît au milieu. Ce ne sont plus les courses de l'arche d'alliance sur les hauts de Juda, ni la venue de l'époux bondissant par monts et par vaux à la rencontre de son amie, mais une sèche indication topographique [2].

v. 41 – Ancien lectionnaire: «*Et il advint, quand Elisabeth entendit la salutation de Marie*».
Nouveau lectionnaire: «*Et quand Elisabeth entendit la salutation de Marie*».

L'ancienne traduction avait le mérite d'être littérale et de transmettre «l'égénéto» qui commence la phrase: «Il advint». Il y a un événement, un mystère qui se cache, et Luc doit attirer notre capacité d'attention, mobiliser notre sens contemplatif. Le nouveau texte préfère effacer cette construction archaïsante choisie délibérément par saint Luc. Il aplanit, supprime ce qui paraît superflu, mais par là il nous prive d'un point d'orgue précieux dans le rythme du récit.

v. 42 – Ancien lectionnaire: «*Dans un grand cri elle s'exclama*».
Nouveau lectionnaire: «*Elle s'écria d'une voix forte*».

En apparence c'est équivalent, on se demande alors pourquoi avoir modifié. En y regardant de plus près, la traduction récente édulcore! –

[1] II Sam. Ch. 6. I Chr. Ch. 13, v. I à 14, Ch. 15, v. I à 29, Ch. 16, v. I à 3, Ps. 132.

[2] Outre le souvenir de la montée de l'arche, (I Chr. ch. 15, ch. 16, v. I à 3 cf. II Sam. ch. 6, v. 12 à 19). Certains voient aussi une allusion secondaire à Ct. ch. 2, v. 8 à 9, (cf. l'ancienne épître de la fête du 2 juillet). Saint Luc à travers la montagne de Juda vise une autre montagne dont il est obsédé, celle de Jérusalem. La Visitation marque une première étape de la montée de l'arche d'alliance portant le Fils du Béni, comme la maison d'Obed-Edom avait été une halte avant l'installation définitive de l'arche à Jérusalem.

«Elle s'exclama» est beaucoup plus expressif que l'usuel «s'écria». Il s'agit de traduire «anaphonésen» – terme technique réservé, dans l'ancien testament. La concordance grecque le montre caractéristique de l'acclamation liturgique en présence de l'arche d'alliance [1]. Pour saint Luc, la Vierge est la nouvelle arche d'alliance qui porte le Béni du Père au précurseur.

«Un grand cri» est plus puissant, plus exact aussi que «voix forte». Il transmet le «kraug(u)è mégalè». Là encore la concordance des Septante marque qu'il s'agit d'une clameur: en général celle d'une foule, d'une armée en bataille. N'atténuons pas le paradoxe [2].

v. 43 – «*Comment ai-je ce bonheur que la mère de mon Seigneur vienne jusqu'à moi*»?

On psychologise, on s'attendrit sur le bonheur (mot rajouté) d'Elisabeth alors qu'il s'agit d'une stupeur sacrée. L'allusion si claire à Ozza foudroyé par le contact de l'arche divine veut la suggérer, la susciter [3].

«*D'où m'est-il donné que la mère de mon Seigneur vienne à moi*»? – disait l'ancien lectionnaire. C'est déjà un peu le dogme d'Ephèse, la théotocos, que découvre, admirative, Elisabeth.

v. 44

Pourquoi n'avoir pas laissé la salutation de Marie en exergue? Là encore l'ordre littéral, la transcription fidèle de la phrase, captivaient davantage les facultés de méditation. Le nouveau lectionnaire est plus terne: il égalise, lénifie.

Dans le «Magnificat» aux v. 50 et 54, pourquoi avoir traduit «éléos» qui signifie spécifiquement «miséricorde» par «amour» [4]?

Les vocables hébreux de «l'amour» (racine «ahav»), comme le terme grec correspondant «d'agapé», sont très différents. «Miséricorde» et «amour» forment dans l'écriture deux types de locutions nullement interchangeables. Peut-être le mot «miséricorde» aujourd'hui dit-il par trop compassion paternaliste, apitoiement, et ne rend-il plus suffisamment la nuance de tendresse pour le miséreux, pour celui qui est le plus démuni. Mais est-ce si sûr? En tous cas, l'élimination systématique de la miséricorde, dans la traduction des psaumes, ici dans le «Magnificat» devient tricherie. Des voix d'exégètes bien plus autorisées que la nôtre ont fait entendre leurs protestations. L'homme moderne serait-il trop adulte pour ne pas avoir besoin de miséricorde? Avec elle pourtant ne sommes-nous pas au cœur de l'Evangile?

[1] «Anaphonein» cf. Hatch and Redpath T I, p. 83. Col. 3: 5 emplois seulement; et tous dans les livres, si liturgiques, des chroniques.

[2] «Krauge» – cf. Hatch and Redpath t. II, p. 784, col. 2 et 3, cf. aussi *Concordance du Nouveau Testament*, Moulton and Geden, p. 559, col. 2.

[3] Chr. ch. 13, v. 4 à 14; II Sam. ch. 6, v. 2 à 11, et en particulier notamment v. 9. Nous ne chicanerons pas «bénie entre [toutes] les femmes». A coups de petites rectifications le nouveau lectionnaire épaissit le trait là où la transcription littérale est déjà très explicite.

[4] Le lectionnaire de 1964 traduisait ainsi le v. 54 «et sa miséricorde s'étend d'âge en âge». Le v. 58 n'était pas traduit.

(*et saint Luc y insiste plus que quiconque*). Marie n'est-elle pas la mère de la miséricorde parce qu'elle en est le chef-d'œuvre? N'est-ce pas pour cela que l'Immaculée s'avère si proche des pauvres pécheurs que nous sommes? Il est bien dans son rôle de mère d'Israël de chanter les miséricordes du Très-Haut pour elle et ses enfants. Son âme passe là toute entière [1].

Bref, la Visitation, avec cette politique de retouches indiscrètes, maladroites, répétées, a perdu de son charme littéraire. L'art de saint Luc quasi musical, avec ses reprises de thèmes s'estompe. Les phrases standard dans lesquelles on coule son récit ne disent plus grand-chose. Sans doute, on n'a pu complètement étouffer l'allégresse qui emporte à la rencontre l'une de l'autre les deux alliances, l'ancienne et la nouvelle. On peut regretter néanmoins cette prose sans grâce. En compensation elle ne nous apporte même pas plus de clarté!

III. – PRÉSENTATION DU SEIGNEUR

v. 34 – Nouveau lectionnaire: «Vois, ton fils qui est là, provoquera la chute et le relèvement de beaucoup en Israël».

Le relatif «*qui* est là» est un ajout malheureux. Il place en incise, met entre parenthèse la présence de l'Enfant-Messie. Au contraire, l'original montre une consécution entre cette présence et le relèvement et la chute de beaucoup en Israël. C'est Lui-même le Christ, qui par le fait même de son avènement sera la pierre de scandale sur laquelle beaucoup vont buter.

v. 34b – «Il sera un signe de division».

Là aussi, la traduction du nouveau lectionnaire substitue une interprétation personnelle au sens obvie d'un mot. L'exégèse n'est pas fausse d'ailleurs. Il est trop vrai, (le demi verset précédent vient de le dire) que la venue du Christ va amener une crise en Israël, qu'il y aura partage entre ceux qui vont se redresser ou tomber à cause de Lui. Un peu plus bas, le verset 35b exploitera une idée voisine. Mais la transcription exacte «d'antilégoménon» est «contradiction». Il est même rare qu'un terme français rende aussi bien, avec le sens, la contexture même de l'original. Le mot développe l'image de la pierre de scandale qui, par sa solidité, va faire trébucher les chancelants. Le Christ proclamera Lui-même plus tard: «Bienheureux pour qui je ne suis pas un objet de scandale». (Lc. ch. 7, v. 23). C'est la vieille métaphore de Dieu roc d'achoppement, classique depuis Isaïe. (Is. ch. 8, v. 14 – Is. ch. 28, v. 16 – ps. 118, v. 22 – I-Pi. ch. 2, v. 6 à 8). Sur ce rocher, Israël sera fondé dans la foi, ou bien se brisera. (on songe à la pierre témoin que Josué érigea en signe d'alliance à Sichem. «Voyez, cette pierre sera un témoin contre vous parce qu'elle a entendu toutes les paroles que le Seigneur vous a adressées. Elle sera un témoin contre vous pour vous empêcher de renier

[1] P. Benoit, *Exégèse et théologie*, III, *op. cit.*, p. 218. «C'est sur les lèvres de la fille de Sion humiliée que s'explique le mieux le cantique de relèvement des humiliés qu'est le *Magnificat*» (Lc. ch. I, v. 48).

votre Dieu». Par contre coup aussi, une ligne de rupture entre bénis et maudits du Seigneur devait résulter de cette scène d'alliance, prolongement de celle du Garizim) [1]. Le Christ sera le roc angulaire, divin, de la Nouvelle Alliance contre lequel vont se heurter les opposants, ceux qui ne voudront pas se laisser édifier sur Lui par la foi.

v. 35 – «Et toi-même, ton cœur sera transpercé par une épée» [2].

Ici, de nouveau l'à peu près! Pourquoi la forme passive au lieu de l'oracle formulé à l'actif: le verbe à l'actif convenait si bien pour décrire la progression dévastatrice de l'épée. Il s'agit d'ailleurs d'un «*glaive*» à deux tranchants, et non d'une simple épée, fourbie, elle d'une seule lame. L'ancien lectionnaire avait correctement traduit.

Ce n'est pas le cœur mais bien l'âme que transpercera ce glaive. L'âme désigne la vie, c'est un péril de mort qui menace la Vierge de Sion à travers la personne de Marie, ni plus ni moins! Maintenons la force homicide de la Parole (cf. Heb. ch. 4, v. 12). En écho aux souffrances et contradictions du Messie, la Vierge sera traversée toute entière par la blessure mortelle de son peuple (elle en est ici la personnification)... Le cœur suggère davantage un drame de conscience, un conflit moral. Cœur est d'ailleurs le terme employé au verset suivant à propos des pensées dévoilées d'un grand nombre. Bien sûr le nouveau lectionnaire s'est bien gardé ici de le répéter. Il aime assez ce chassé-croisé, ce déplacement des termes, et fait montre par là d'un esprit décidé de contradiction.

CONCLUSION

La critique est aisée mais l'art est difficile. Les réalisateurs du nouveau lectionnaire avaient une telle masse de textes à transcrire! On comprend alors les traductions hâtives, les solutions exégétiques insuffisamment réfléchies. A leur place, nous aurions fait bien pire! Leur travail d'arrache-pied a permis à la réforme de 1970 de ne pas rester lettre morte. Certes, quelques révisions s'imposent et déjà les éditeurs nous demandent des corrections. D'autres suivront probablement. Après le concile de Trente, n'a-t-on pas changé missels, bréviaires, amendé les rituels pendant trente ou quarante ans? Chaque cardinal nouvellement responsable y allait de sa petite réforme. Avouons que par rapport à ces aînés nous sommes favorisés.

[1] Jos. ch. 24, v. 27 (cf. Jos. ch. 22, v. 27, 28 et 34). Sur l'alliance au Garizim les bénédictions et les malédictions. Cf. Dt. ch. 27 et 28, Jos. ch. 8, v. 30–35; ch. 24 tout entier. Certains exégètes pensent à propos de ce signe de contradiction à l'apostasie d'Israël suivie de son relèvement à la fin des temps.

[2] P. Benoit, *Exégèse et théologie*, III, *op. cit.* «et toi-même un glaive te transpercera l'âme» (Lc. ch. 2, v. 35), pp. 216–227.

Jacques Winandy, *Revue biblique*, T. LXXII, juillet 1965, *La prophétie de Siméon*, Lc. 2 (34 et 35), pp. 321–352.

A. Feuillet: La Vierge Marie dans le Nouveau Testament dans «Maria» tome VI-Paris 1961- p. 42 à 48.

On nous bouscule beaucoup moins, et le plan des réaménagements liturgiques nous réjouit tous par son caractère cohérent, judicieux.

Qu'on nous permette cependant quelques questions. La nécessité de faire vite explique certains ratés. Mais, face à tant de textes nouveaux à traduire, pourquoi s'être attaqué, en sus, à la refonte des péricopes de l'ancien lectionnaire. La transcription n'en était-elle pas fidèle, sans servilité, élégante et compréhensible par tous [1]?

Or l'enjeu est des plus graves! Il s'agit de l'Ecriture inspirée. Le libellé des prières eucharistiques, tout vénérable soit-il, n'a pas pour auteur principal le Saint-Esprit. Aussi, pourra-t-on pour de bonnes raisons, les enjoliver, les habiller au goût du jour [2]. La Bible, elle, est l'œuvre du Seigneur Lui-même. Il ne s'agit pas de la corriger, mais de se soumettre humblement à sa leçon. Pour cela, qu'une seule attitude: respecter scrupuleusement la lettre de son instrument vivant, l'auteur inspiré. Celui-ci, la plupart du temps, ignorait qu'il allait écrire pour enseigner l'Eglise de Dieu. Il s'imaginait composer une œuvre de circonstance, de rayonnement très limité, et voici que l'Esprit de Dieu, dans sa transcendante motion, l'animait, à son insu, dans sa recherche, dans sa composition. Il allait l'insérer dans un ensemble grandiose, l'amener à joindre sa modeste voix à un concert prodigieux de témoins, dont lui, le Seigneur, serait l'invisible chef d'orchestre. La symphonie de livres que constitue la Bible, où Dieu est l'artiste principal, exige donc une particulière méticulosité dans sa mise à jour. L'Eglise en a toujours entendu ainsi, et elle a veillé avec un soin jaloux sur les traductions de ces vieux textes. Pour les soustraire aux persécuteurs, au temps des Vespasien et des Dioclétien, les martyrs avaient-ils hésité à sacrifier leur vie? Il ne faudrait pas à l'heure actuelle les traiter avec moins d'amour. Certes, la distance culturelle entre nous et eux exige une adaptation. Mais des traducteurs modernes de Shakespeare, ont su, pour des transpositions populaires, agir avec moins de désinvolture, vis à vis du dramaturge anglais, que certains remanieurs du nouveau lectionnaire, dans tel ou tel verset. Or, Shakespeare n'est qu'un auteur profane, nullement inspiré.

N'exagérons rien. L'excuse était la fébrilité même avec laquelle il fallait mener l'entreprise. Ce n'est pas la première fois d'ailleurs, que tel ou tel faux sens se glisse dans les traductions officielles de l'Eglise [3]. Dans le psautier, au texte original corrompu, elles ont parfois foisonné. Mais nous croyons, en ce temps de dialogue constructif, pouvoir, par ces quelques remarques, aider au perfectionnement de la traduction existante. C'est elle

[1] Il suffisait de quelques améliorations comme: «Réjouis-toi» au lieu de «Salut pleine de grâce».

[2] Elles sont dans l'ensemble bien rendues et ont du style. Les alentours sont plus faibles par exemple: «ce bonheur que tu promets» affadit «l'exspectantes beatam spem» de saint Paul.

[3] Et il s'agit vraiment de faux sens dans la traduction des deux «parthénos» de Lc. ch. I, v. 27, et sans doute d'«antilégoménon» de Lc. ch. 2, v. 34. Un correcteur de copies de licence, (et saint Luc figure parmi les auteurs du programme) n'en jugerait pas autrement.

qui fait force de loi, et il ne s'agit pas de la contourner, ou de lui préférer ses propres interprétations personnelles. On peut toutefois souhaiter une meilleure écoute des deux «parthénos» du début de l'Annonciation, de «kécharitoméné», du «semeion antilégoménon» de la Présentation. Des corrections semblent souhaitables.

Quand la curie romaine édita en 1951 la version piana des psaumes, elle sollicita les critiques. Celles-ci ne manquèrent pas. Si la traduction était fidèle en effet, le latin, scolaire, artificiel de sa rédaction, jurait terriblement avec la savoureuse langue de saint Jérôme. La «Maison-Dieu» notamment fit paraître une mise au point, courtoise mais vigoureuse. Les reproches faits alors ont permis la remise en chantier de la traduction latine des psaumes. Notre propos est moins ambitieux. Ces quelques notations voudraient simplement pouvoir contribuer à une amélioration à court ou à long terme du nouveau lectionnaire. Le bon sens et le bon goût, en effet finissent toujours par reprendre le dessus, quand, une fois ou l'autre, ils ont été mis à l'amende.

Sainte Baume, Pâques 1971

Fr. Paul-Laurent CARLE, O.P.

L'enfant et la vie

C'est le titre d'un petit livre publié par les Editions ITAU (Instituto Técnico de Alimentaçao Humana) à Lisbonne. Un petit livre beau comme une fleur des champs et poignant comme un cri de détresse. Car la voix des enfants ne ment pas; elle est un pur miroir où «les matins sont plus clairs et la faim plus terrible.» Ainsi parle, dans l'introduction, l'institutrice Maria Rosa Colaço à qui l'on doit d'avoir su faire éclore, puis gardé, et enfin publié ces pages enfantines. Rien de «littéraire» en tout cela. Des enfants, des écoliers d'une grande ville portugaise tout simplement s'expriment. Qu'ils s'appellent Mario, Victor Pinho, Francisca, tous appartiennent à ce petit peuple de pêcheurs, de marchandes de poisson, de gagne-misère encore si nombreux dans certains pays. Tous vivent dans des baraques branlantes, dorment dans des barques, se nourrissent d'un peu de pain et de poisson. Tous ont une expérience précoce de la faim, de la solitude, de la mort. Maria Rosa Colaço écrit d'eux: «Ils n'étaient ni des génies, ni des poètes, ni des enfants prodiges.» Des enfants comme des millions d'autres. On devine qu'elle a su les comprendre, les aimer, et qu'en leur apprenant à s'exprimer, année après année, dans des «compositions» aux sujets les plus simplement quotidiens, elle les a conduits peu à peu vers leur dignité d'hommes.

Lorsqu'en 1960 elle entreprit d'organiser une exposition où figuraient ces textes d'écoliers, elle se heurta à l'incrédulité et à la raillerie du public. Les enfants la consolèrent: «Ils ont la tête pleine de vent. Ils ne comprennent rien.» Est-ce bien sûr? Ils comprenaient peut-être qu'une voix venait d'être donnée à l'enfance muette et humiliée du monde. Or cette voix nous dérange et crée en nous un malaise insupportable: qu'avons-nous fait, que faisons-nous contre la misère et la souffrance injuste des enfants? Ecoutons encore Maria Rosa Colaço:

«Ils m'apprirent que la misère transforme les enfants, plus que les adultes, en anges implacables de lucidité, et que la faim les embrase et fait grandir dans leurs yeux les ailes blanches et terribles du rêve ou de la destruction. Et il y a dans ces anges de feu une voix secrète et violente à laquelle il faut,

il est urgent de réfléchir. Elle peut dénoncer, construire ou semer la joie, la honte, le remords. Elle peut être semence d'espérance, de paix entre les hommes. Elle peut être la haine. Elle peut être l'amour.»

A. P.

NOUS AVONS DES ÉTOILES AU NEZ

Pauvre petit
dans ce lieu froid et pauvre
dans cette rue de terre obscure
sans catelles peintes aux murs
rue déserte
sans joie
seulement ce sourire sur la bouche des garçons pauvres.
On voit qu'il y a du soleil
nous avons des étoiles au nez
mais n'attends pas la joie
car elle ne vient pas.
Si elle vient c'est dans les étoiles du matin
qui demeurent toujours
sur l'écume de la mer.

VERS ÉCRITS UNE NUIT DE NOËL

Je n'en peux plus d'être pauvre
et de vivre dans une baraque de tôle
maintenant je sens que je meurs
je sens que la mort arrive
je vois tout perdu
c'est éternellement le même fleuve
pauvre
seul
je sens que je meurs
la mort est froide
mais vivre encore, non.

Je suis seul.
Il reste ce poème
pour qu'en me rencontrant
on ait honte de cette misère.

NOËL

Mon cher Jésus:
Me voici dans ce coin pauvre
dans cette rue froide
avec les arbres rouges
qui annoncent ton arrivée.
Les angelots des étoiles
qui sont venus près de moi
lorsque j'étais assis sur ce rocher
m'ont dit de ne pas pleurer
parce que j'aurais des pantalons rouges
et une chemise de laine blanche.
Mais mes pieds seuls sont rouges
mes doigts je ne les sens plus.
Si tu me laissais une boîte d'allumettes
pour me réchauffer
si tu m'emportais dans tes bras jusqu'au ciel
comme si j'étais un flocon de neige
ce serait là mon plus beau cadeau de Noël.

Victor, 9 ans

JOUR DE NOËL

Tristesse va-t-en
Tristesse
petite mort.
La nuit approche, le jour s'éloigne
ainsi va disparaître ce pauvre diable
que je suis

en culottes trouées
en chemise raccommodée
Tu espérais un miracle en cette nuit de Noël?
La chemise tu ne l'as pas reçue
les culottes on ne t'en a pas donné.
Voilà bien
pour que tu ne croies pas aux anges.

L'OISEAU EN CAGE

L'oiseau en cage est triste comme les pauvres.

Il est triste comme les pierres qui jonchent le sol. Mais pourquoi? Pourquoi ne va-t-il pas dans l'air, jouant avec mes amis ou avec le vent?

Mais il ne peut sortir de cette cage fermée.

Là-dessus le vent passe: holà, oiseau bleu! Veux-tu que je te relâche?

– Oh! vraiment? dit l'oiseau bleu.

Vraiment, oui, vraiment. Va! Allons voir les choses belles du monde et voler libres.

Mais quand l'oiseau bleu sort de la cage, une pluie de pierres et de balles s'abat sur lui.

Et maintenant l'oiseau bleu tombe et il descend dans un jardin rempli de fleurs.

Et les fleurs le recouvrent tout entier.

L'oiseau bleu est heureux.

Près de lui, le vent pleure doucement.

Fernando, 8 ans

L'ENFANT

Quel sourire débile que celui de l'enfant!
Il regarde les champs, le ciel, la mer.
Il regarde et ne voit rien.
Le monde pour lui est encore inconnu.

Il connaît pourtant de petites choses:
le tambour, sa mère, la rue,

mais le ciel qui n'a pas de fin,
c'est lui qu'il regarde sans cesse:
grande étendue qu'il parcourt
avec la vue
sans rien comprendre encore.

Son langage est encore ignorant
mais son sourire
devient chaque jour plus dense.

Gertrude, 11 ans

MES PAS

Mes pas sont des fleurs.
Une fois, j'ai marché sur le soleil:
mais je ne l'ai pas froissé
parce que mes pieds sont tout petits.

L'AMOUR

L'amour est un oiseau vert
dans un champ bleu
tout en haut
de l'aurore.

Victor, 8 ans

LES MAINS DES NOYÉS

Les mains des noyés.
Ils meurent puis restent les fleurs de la mer.
Ils poussent des cris.
Personne n'entend leurs cris.
Leurs compagnons c'est Dieu, les poissons, les roses et la nuit.

Ils rêvent qu'ils sont vivants et ils conversent et sont amis des fleurs, des pierres et des poissons.
La mort des noyés est comme une chanson.
Les vagues sont des berceaux bleus.

HISTOIRE DE MARIA

Cette femme c'est Maria.
Elle crie parce qu'elle a faim.
Trois jours qu'elle ne mange pas, parce qu'elle n'a rien à manger.
Elle était pauvre.
Elle était très pauvre comme tous ces gens qui n'ont rien à manger.
Et elle ne fait rien.
Elle ne pouvait rien faire, seulement pleurer.
Puis elle s'affaissa et mourut.
Et elle avait encore faim.
Quand les gens arrivèrent, ils pleurèrent dans leur cœur.
Ils pleurèrent beaucoup et parlèrent ainsi:
ma sœur est morte.
Notre sœur Maria est morte!
La mère de Maria, là-bas dans son pays, pleurait aussi.
Et les enfants pensaient: ce n'est pas bon, non, d'avoir toujours si faim.
Et Maria morte pensait: là-haut sur toute la terre, il y a tant de nourriture, pourquoi suis-je morte en ayant tellement faim?

Francisca (race noire), 8 ans

Traduction de ANNE PERRIER

«Le Problème de la Souffrance» de C. S. Lewis [1]

L'auteur se décrit ainsi dans l'Avant-propos de l'édition française: «Qui est, se demande-t-on, ce laïc anglican, traduit et présenté par des catholiques», et qui unit sur la page de garde des *Screwtape Letters* une citation de Sir Thomas More à un texte de Martin Luther? Ignore-t-il les différences entre chrétiens ou les estime-t-il sans importance? En aucune façon. Comme chrétien, je suis très conscient que nos divisions attristent le Saint-Esprit et retardent l'œuvre du Christ; comme logicien, je reconnais que là où deux Eglises énoncent des affirmations qui s'opposent, ces affirmations ne peuvent être conciliées. Mais comme je fus longtemps incroyant, je me suis rendu compte d'une chose que peut-être les fidèles de naissance ne voient pas. Quand je craignais et détestais le christianisme, la grande unité, qu'en dépit de ses divisions il ne cessait de détenir, me frappa. Je reconnus, et je tremblai à cette reconnaissance, le même arôme irrécusable, qui me parvenait à travers l'œuvre de Dante ou celle de Bunyan, celle de Thomas d'Aquin ou de William Law. Depuis ma conversion, il m'a semblé que c'était ma tâche particulière d'apprendre au monde extérieur ce que croient tous les chrétiens... Entre-temps, il apparaîtra que celui qui est le plus fidèle à vivre la vie chrétienne dans sa propre confession, est spirituellement le plus proche de ceux qui ne relèvent pas de la même obédience: car la géographie du monde spirituel est très différente de celle du monde physique. En ce dernier les pays se touchent par leurs frontières, dans le premier ils se touchent par leur centre. C'est le tiède et l'indifférent dans chaque région qui sont les plus éloignés de toute autre contrée.»

1. L'auteur entend poser le problème de la souffrance directement sur le plan religieux, par-delà le plan philosophique. Le christianisme, dit-il, crée, plutôt qu'il ne résout le problème de la souffrance: celle-ci ne fait problème que si, à côté de notre expérience quotidienne de ce monde douloureux, nous possédons une assurance apparemment solide que la Réalité suprême est juste et aimante. Assurance qui n'est pas contrainte

[1] Edition de poche dans «Foi Vivante», nº 42. Desclée De Brouwer, 1967. Préface de Maurice Nédoncelle. – Clive Staples Lewis (1898–1963). Irlandais, fait la guerre en France (1918); d'abord athée convaincu, puis converti à l'Eglise anglicane. Son beau livre: *Surpris par la joie*, récit de sa propre conversion, a été présenté dans *Nova et Vetera*, 1964, nº 4, pp. 291–295.

logique: l'homme peut fermer les yeux au Sacré, s'il est prêt à fausser compagnie à la moitié des grands poètes et prophètes de sa race; il peut considérer la loi morale comme une illusion, se coupant alors d'avec le fondement commun de l'humanité; il peut refuser d'identifier le Sacré avec la Justice et demeurer un barbare adorateur du sexe, de la mort, de la force vitale ou de l'avenir; il peut ne pas reconnaître dans le fait historique de l'Incarnation «ce goût rude et fort du réel qui nous frappe comme un coup en pleine figure». Mais, ajoute-t-il, *cela se paie cher.*

2. «Si Dieu était bon et tout puissant, il rendrait ses créatures parfaitement heureuses». Voilà le problème de la souffrance sous sa forme la plus simple. Mais ces trois mots précisément font question: toute-puissance, bonté, bonheur. Et d'abord celui de *toute-puissance.* Faut-il penser, avec Descartes, que Dieu pourrait réaliser des cercles-carrés, des vallées sans montagnes? S. Thomas, cité ici, répondait que «ce qui implique contradiction ne tombe pas sous la toute-puissance de Dieu». Et pour ce qui est de l'univers et de ses lois, l'auteur fait observer qu'il n'était pas possible de créer une société d'être libres, sans créer en même temps, pour les mettre en rapport, une nature relativement indépendante et «inexorable»; que si le feu réconforte le corps à une certaine distance, il le détruira si la distance est réduite; que si les âmes sont libres, on ne peut les empêcher de choisir la solution de la rivalité entre elles ou celle de la courtoisie, etc... Bref: «Essayez de supprimer la possibilité de souffrance que l'ordre naturel et l'existence des volontés libres impliquent, et vous vous apercevrez que vous avez supprimé la vie elle-même», p. 39.

3. Mais comment, sachant que *Dieu est bon,* et percevant un monde souffrant, pouvons-nous concevoir cette bonté et cette souffrance sans contradiction? Ce deuxième chapitre débute par une citation d'un auteur anglais du XVII[e] siècle: Eu égard à la *personne,* l'Amour peut supporter et pardonner, mais eu égard au *péché* qui détruit la personne, il ne peut s'y résigner.

Commençons par écarter une conception trop fréquente de la bonté de Dieu:

> «Nous souhaitons, en fait, non pas tant un Père dans le Ciel, qu'un grand-père, un personnage complaisant et sénile, heureux de voir, comme on dit, 'la jeunesse s'amuser', et dont le plan concernant l'univers se réduirait à ce que chaque soir, on puisse dire avec juste raison: «Tout le monde a eu du bon temps», p. 46.

Mais puisqu'il est d'une évidence éclatante que ce n'est pas le cas, et puisque nous avons des raisons de croire, néanmoins, que Dieu est Amour, j'en conclus que ma conception de l'amour demande à être rectifiée.

> «J'aurais pu, en vérité, apprendre des poètes que l'Amour est quelque chose de plus grave et de plus magnifique que la simple bonté (au sens de bienveillance), que même l'amour entre les sexes est, d'après Dante 'un Seigneur d'aspect terrible'... La bonté (réduite à la définition donnée ci-dessus) implique une

certaine indifférence fondamentale à l'égard de son objet, et même une sorte de mépris de cet objet. Elle consent très volontiers à la disparition de cet objet: nous connaissons tous des gens que leurs bonnes dispositions à l'égard des animaux amènent constamment à les tuer, pour leur éviter de souffrir. La bonté, réduite à ces proportions, ne se soucie pas que son objet soit bon ou mauvais, pourvu qu'il échappe à la souffrance. Comme l'Ecriture le souligne, ce sont les bâtards que l'on gâte; les fils légitimes, destinés à maintenir la tradition familiale, sont châtiés (Hébr., 12, 8). C'est pour les indifférents que nous réclamons le bonheur à tout prix; pour nos amis, nos amants, nos enfants, nous sommes exigeants et nous préférons les voir souffrir plutôt qu'heureux d'un bonheur méprisable et qui les éloigne de nous. Si Dieu est Amour, il est, par définition, quelque chose de plus que la simple bonté. Et il apparaît, d'après tous les textes, que s'Il nous a souvent repris et blâmés, *jamais Il ne nous a considérés avec mépris. Il nous fait l'intolérable honneur de nous aimer*, au sens le plus profond, le plus tragique, le plus inexorable», pp. 46–47.

Pourrons-nous, partant des différents types d'amour que nous connaissons, nous faire par analogie une notion, certes imparfaite mais utile, de l'amour de Dieu pour l'homme? L'œuvre d'art, par exemple, si elle était sensible, plus elle serait travaillée par la passion de l'artiste, plus elle crierait grâce; et pourtant plus elle serait aimée. Réfléchissons encore

«à la manière dont Notre Seigneur (bien que ne faisant qu'un avec son Père d'après notre credo, et co-éternel avec Lui) considère son propre caractère de Fils, s'abandonnant entièrement à la volonté paternelle et ne permettant même pas qu'on L'appelle 'bon', parce que Bon est le nom même du Père. L'amour entre père et fils, dans cette analogie, signifie essentiellement *amour d'autorité d'une part et amour d'obéissance de l'autre*. Le père use de son autorité pour faire de son fils l'être humain, qu'à juste titre dans sa sagesse supérieure, il désire qu'il soit.»

Enfin, comparaison pleine de danger, mais néanmoins la plus utile à notre dessein, celle de l'amour d'un homme pour une femme

«L'Ecriture en use abondamment. Israël est une épouse infidèle, mais son céleste Epoux ne peut oublier les jours heureux: 'Je me souviens de la piété de la jeunesse, de l'amour de tes fiançailles, alors que tu me suivais au désert' (Jér. 2, 2). Israël est la fiancée pauvresse, l'orpheline que son amant a trouvée abandonnée au bord du chemin, qu'Il a vêtue, parée, embellie, et pourtant elle L'a trahi (Ez., 16, 6–15). 'Adultères', nous appelle saint Jacques, parce que nous nous sommes détournés vers 'l'amitié du monde', alors que Dieu 'aspire jalousement à cet esprit qu'il a implanté en nous' (Jac. 4, 4–5). L'Eglise est l'Epouse du Seigneur, qu'Il aime à ce point qu'en elle Il ne peut supporter 'ni tache ni ride' (Eph. 5, 27).

«La vérité de cette analogie est que l'Amour de par sa nature même, exige le perfectionnement de l'objet aimé... De tous les pouvoirs, il est celui qui pardonne le plus mais qui compose le moins; il se réjouit de peu, mais il réclame tout...

«Quand le christianisme déclare que Dieu aime l'homme, cela veut dire qu'Il l'*aime*. Cela veut dire, non pas qu'Il a un certain souci 'désintéressé', parce qu'en réalité indifférent», de notre bien-être, mais que, si redoutable et surprenante que soit cette vérité, nous sommes les objets de son amour.

«Vous avez demandé un Dieu qui vous aime, vous L'avez. La grande puissance spirituelle que vous avez ainsi évoquée à la légère, le 'Seigneur d'aspect terrible' est là, non pas une sénile bienveillance somnolente qui souhaiterait de vous voir heureux à votre guise, non pas la froide philanthropie d'un magis-

> trat consciencieux, ni le souci de l'hôte responsable du confort des invités, mais le feu consumant Lui-même, l'Amour qui fit les mondes, obstiné comme l'amour d'un artiste pour son œuvre..., prévoyant et vénérable comme l'amour d'un père pour son enfant, jaloux, inexorable, exigeant comme l'amour entre les sexes», pp. 52–54.

Comment cela se fait-il? demande l'auteur: Je ne le sais pas. Il n'est pas donné à la raison d'expliquer pourquoi aucune créature, sans parler des créatures que nous sommes, peut bien avoir une si prodigieuse valeur aux yeux du Créateur. C'est un poids de gloire qui excède, sauf en de rares moments de grâce, même nos désirs. Nous sommes plutôt enclins, telles les vierges de la tragédie antique, à conjurer Zeus de détourner de nous son amour.

> «Pourtant, le fait paraît hors de doute, l'Impassible parle comme sous l'empire de la passion, et Celui qui renferme en Lui-même la cause de sa propre félicité, et de celle de tous les êtres, s'exprime comme si, par impossible, Il se trouvait dans le besoin et bouleversé d'émotion. 'Ephraïm est-il donc pour moi un fils si cher, un enfant favori? Chaque fois que je parle contre lui, je me ressouviens encore de lui. Aussi pour lui mes entrailles se sont émues' (Jér. 31, 20). 'Comment te délaisserais-je, Ephraïm; te livrerais-je, Israël? Mon cœur se retourne en moi' (Osée 11, 8). 'Jérusalem, que de fois j'ai voulu rassembler tes enfants comme une poule rassemble ses poussins sous ses ailes et vous ne l'avez pas voulu' (Mt. 23, 37)».

«Concilier la souffrance humaine avec l'existence de Dieu n'est un problème insoluble que si nous nous obstinons à attacher au mot *amour* un sens superficiel, et à considérer l'ordre des choses comme si l'homme était le centre. L'homme n'est pas le centre; Dieu n'existe pas pour l'homme. L'homme n'existe pas pour lui-même d'abord. Allons plus au fond des choses: Nous avons été faits non pas d'abord afin de pouvoir aimer Dieu (bien que nous soyons faits pour cela), mais afin que Dieu puisse nous aimer et prendre en nous ses complaisances. «Ce que nous appelons, dans les conditions actuelles notre 'bonheur' n'est pas la fin que Dieu a principalement en vue; mais quand nous serons tels, que rien en nous ne fasse obstacle à son amour, alors nous serons heureux», p. 56.

L'amour dont Dieu nous aime cesserait-il donc d'être pure générosité, pure surabondance, pure gratuité? Serait-il tyrannie? Sa jalousie serait-elle avarice, âpreté, rivalité? Va-t-il entrer en conflit avec ses créatures?... La première réponse de l'auteur est pleine de fraîcheur. Dieu ne peut pas plus entrer en compétition de jalousie avec ses créatures que l'amour de Shakespeare avec l'amour de Juliette. Seul Shakespeare intervenant dans la pièce pourrait écrire un dialogue entre Juliette et lui. «Alors ce serait un peu ce qui se passe avec l'Incarnation».

> «Quand Dieu se fait homme et vit comme une créature parmi ses propres créatures, alors sa vie est une vie d'abnégation totale et aboutit au Calvaire. Un philosophe panthéiste a dit: 'Quand l'Absolu tombe dans la mer, il devient poisson'. De la même manière, nous pourrions dire, nous chrétiens, – considérant l'Incarnation –: Lorsque Dieu se vide de sa gloire et se soumet à ces conditions dans lesquelles seuls l'égoïsme et l'altruisme ont un sens clair, Il

se montre totalement altruiste. Mais Dieu dans sa transcendance, – Dieu en tant que terrain inconditionné de toutes conditions, – peut difficilement être envisagé de la même manière», p. 56.

Et voici la réponse directe:

«Nous qualifions l'amour humain d'égoïste quand il satisfait ses propres besoins aux dépens de ceux de son objet, par exemple quand un père garde chez lui, parce qu'il ne peut se résoudre à se priver de leur compagnie, les enfants qu'il devrait, dans leur propre intérêt, lancer dans la vie...

«Mais l'amour de Dieu pour nous, loin d'être causé par la bonté de son objet, est cause de toute la bonté qui se trouve dans cet objet. Par amour, Il nous a appelés d'abord à l'existence et ensuite à une amabilité réelle, bien que dérivée. Dieu est le Bien. Il peut communiquer le bien, mais Il ne peut ni en avoir besoin, ni l'acquérir. En ce sens, tout Son amour est, pour ainsi dire, foncièrement dépouillé, par définition même. Il a tout à donner et rien â recevoir. Donc si Dieu parfois s'exprime comme si l'Impassible pouvait subir la passion et l'éternelle Plénitude être dans le besoin, et précisément, par rapport à ces êtres qui Lui doivent tout, à commencer par leur propre existence – cela peut signifier seulement, si cela signifie quelque chose d'intelligible pour nous, – que Dieu, par pur miracle, s'est rendu capable de cette faim, qu'Il a créé en Lui ce besoin que nous pouvons satisfaire. S'Il a besoin de nous, c'est qu'Il l'a choisi... Et s'il choisit d'avoir besoin de nous, c'est parce que nous avons besoin qu'on ait besoin de nous...

«Nous sommes uniquement créatures; notre rôle doit toujours être celui du patient par rapport à l'agent. Notre plus haute activité doit être réponse et non initiative... L'expérience opposée serait, pour ainsi dire, un solécisme contre la grammaire de l'être», p. 57.

Cependant, ajoute l'auteur, cette vue des choses reste encore en deçà de la vérité. Il faut aller plus profond. Ce n'est pas arbitrairement que Dieu nous a faits tels que Lui-même soit notre seul bien. Il est l'unique bien de toutes les créatures, suivant une manière et un degré qui peuvent varier avec la nature de la créature [1]; mais qu'il puisse jamais exister aucun autre bien est «un rêve athée». Et voici la conclusion de ce grand chapitre sur l'amour et le bonheur. Elle est empruntée à un écrivain du XIX^e^ siècle cher à l'auteur: «George Macdonald, dans un passage que je n'arrive pas à retrouver, représente Dieu disant aux hommes: – *Vous devez être forts de ma force et bienheureux de ma béatitude,* CAR JE N'EN AI AUCUNE AUTRE A VOUS DONNER. C'est le dernier mot de l'histoire», p. 62.

4. Le chapitre IV sur *La méchanceté de l'homme,* et le chapitre V sur la *Chute de l'homme* dévoilent à nos yeux les raisons pour lesquelles nous avons tant besoin d'êtres modifiés par le Dieu qui nous aime. Voici le thème que développe le chapitre IV:

«Quand nous *disons* simplement que nous sommes mauvais, la 'colère' de Dieu nous paraît une doctrine barbare; dès que nous *percevons* en nous le mal,

[1] Le Père MOLINIÉ propose de voir dans tous le dynanisme des créatures même irrationnelles, «une aspiration à se perdre en Dieu» et à «*se donner*», une «*extase des choses*». En luttant contre la mort, qui fait éclater leurs limites, elles obéissent néanmoins à cette aspiration obscure et secrète qu'il appelle une «aspiration au sacrifice». *L'Amour de Dieu par-dessus toutes choses,* note F, p. 222.

elle nous apparaît comme inévitable, comme un simple corollaire de Sa bonté. Garder toujours présente à l'esprit la révélation intime que nous apportent de tels moments, apprendre à déceler la même corruption réelle, inexcusable, sous un nombre toujours plus grand de déguisements variés, est donc indispensable à une véritable compréhension de la foi chrétienne», p. 68.

Les réflexions pénétrantes abondent:

«Ce n'est pas le temps qui nous lave de nos fautes, mais le repentir et le sang du Christ», p. 72.

«Il faut nous défendre contre cette impression que le nombre crée la sécurité», p. 73.

«Tout le long du jour et tous les jours de notre vie, nous glissons, nous patinons, nous dévions, nous retombons, comme si Dieu était, pour notre conscience actuelle, un plan incliné, lisse, sur lequel nous n'avons aucune prise. Et en vérité notre nature est maintenant telle que nous glissons inévitablement, et le péché, parce qu'il est inévitable, peut être véniel. Mais Dieu ne peut nous avoir faits tels. Cette gravitation qui nous entraîne loin de Lui, ce retour chez nous, dans notre moi habituel, doit, pensons-nous, être la conséquence de la Chute», p. 90.

La condition du premier homme nous est donnée selon la grande et sereine doctrine de la tradition biblique:

«Je suis certain que si l'homme du paradis pouvait apparaître aujourd'hui parmi nous, nous le regarderions comme un pur sauvage, une créature à exploiter ou, en mettant les choses au mieux, à patronner. Seuls, un ou deux d'entre nous, les plus saints, regarderaient deux fois cette créature nue, à la barbe en broussaille, au parler lent; mais ceux-là, au bout de quelques minutes, tomberaient à ses pieds», p. 95.

La Chute est venue: «Tu es poussière et tu retourneras en poussière». L'organisme total, qui avait été assumé à la vie de l'esprit, retomba laissé à lui-même, dans la condition purement naturelle au-dessus de laquelle au moment de la création il avait été élevé. Ne croyons pas que la Chute ait bouleversé le plan divin. Le plan de Dieu créant le monde était d'emblée «d'exprimer sa bonté à travers le drame complet d'un monde contenant des agents libres, en dépit et au moyen de leur rébellion contre Lui», p. 100.

«En fait, bien entendu, Dieu voyait la Crucifixion dans l'acte par lequel Il créa la première nébuleuse.

«Le monde est un ballet dans lequel le bien, émanant de Dieu, se heurte au mal provenant des créatures; et le conflit qui en résulte est résolu par Dieu, assumant personnellement la nature souffrante engendrée par le mal», p. 101.

5. Les chapitres VI et VII touchent au rôle multiple de la souffrance humaine dans notre rédemption. L'auteur procède par une série d'approches successives.

La souffrance, tout d'abord, attire l'attention sur un désordre. Dieu nous parle à voix basse dans nos plaisirs, à haute voix dans notre conscience, mais sa voix devient une clameur dans nos peines. Elles sont le porte-voix dont il se sert pour éveiller un monde sourd: instrument parfois terrible, qui peut conduire à la rébellion finale et impénitente.

Autre effet de la souffrance: notre bonheur réside en Dieu; cependant nous ne le chercherons pas en Lui, aussi longtemps qu'Il nous laissera quelque chance de le trouver ailleurs. Il peut avoir raison de penser que la modeste prospérité de gens honnêtes dignes, laborieux, et le bonheur de leurs enfants ne suffisent pas à constituer leur félicité, qu'à la fin tout cela leur échappera et que s'ils n'ont pas appris à Le connaître, ils seront malheureux. Alors il les dérange, Il les avertit d'une insuffisance qu'un jour il leur faudra bien découvrir. Il leur rend cette vie moins aimable:

> «J'appelle cela une divine humilité, parce que c'est une pauvre chose que de baisser pavillon devant Dieu quand nous sentons que notre bateau s'enfonce, une pauvre chose de venir à Lui en dernier ressort...
> «Si Dieu était fier, il ne voudrait pas de nous dans ces conditions. Mais Dieu n'est pas fier, Il s'abaisse pour nous conquérir...», p. 118.

Et voici un troisième effet. L'acte d'abandon de la créature, en présence d'une épreuve qui la brise, renverse l'acte qui a constitué la Chute et accomplit dans le ballet, le mouvement inverse de celui d'Adam:

> «Il nous faut ajouter que ce seul acte juste inclut toute justice, et que la faute d'Adam est parfaitement effacée, le long voyage qui nous a conduits loin du Paradis instantanément refait en sens inverse, le nœud antique et dur dénoué, quand la créature, sans l'aide d'aucun désir, nue et dépouillée, réduite à la pure volonté d'obéir, embrasse ce qui est contraire à sa nature, et accomplit ce qu'elle ne peut avoir qu'un seul et unique motif d'accomplir. Un tel acte, sans doute, représente le 'test' du retour de la créature à Dieu; d'où vient que nos pères disaient que les afflictions nous sont envoyées pour nous éprouver», p. 122.

6. Et voici le chapitre VIII sur *L'enfer*. Il porte en épigraphe un texte de Shakespeare: *Richard aime Richard: c'est-à-dire: Je suis Moi.* «Nous n'avons cessé d'admettre que l'homme a une volonté libre, et que tous les dons qu'il reçoit sont en conséquence, des armes à deux tranchants. De ces prémisses, il découle directement que l'œuvre divine de rédemption du monde ne peut être assurée de réussir en ce qui concerne chaque âme individuelle», p. 142.

> «Je donnerais tout au monde pour pouvoir dire véridiquement: – Tous seront sauvés. Mais ma raison réplique: – Sans le vouloir ou en le voulant? Si je dis: 'sans le vouloir', je perçois immédiatement une contradiction: comment l'acte de volonté suprême d'abandon de soi-même pourrait-il être involontaire? Si je dis: 'le voulant', ma raison répond: 'Et alors s'ils ne *veulent pas* céder?», p. 144.

L'auteur essaie de dissiper les méprises et de répondre à quelques objections. A ceux qui estiment que la mort ne devrait pas être un point final et qu'il devrait exister une seconde chance, il répond, p. 150: «Je suis convaincu que si un million de chances pouvaient amener un bon résultat, elles seraient données. Mais un maître sait fréquemment, alors que l'enfant ou les parents l'ignorent, qu'il est en réalité inutile de faire repasser à l'enfant un certain examen. Il faut bien conclure, à un moment ou à l'autre,

et point n'est besoin d'une foi très robuste pour croire que l'Omniscience sait à quel moment» [1].

«En fin de compte, la réponse à tous ceux que rebute la doctrine de l'enfer est elle-même une question: 'Que demandez-vous à Dieu de faire?' Effacer leurs fautes passées et, à tout prix, donner à ces êtres une nouvelle chance, aplanissant toute difficulté et offrant toute aide miraculeuse? Mais il l'a fait, sur le Calvaire. Leur pardonner? Ils ne veulent pas être pardonnés. Les laisser tranquilles? Hélas, je crois que c'est ce qu'Il fait», p. 155.

Et pour finir: «Ce chapitre ne concerne pas votre femme ni votre fils, il ne concerne pas Néron ni Judas Iscariote; il nous concerne, vous et moi», p. 155.

7. C'est au dixième chapitre – après un chapitre où il est question du rapport des animaux à l'homme – qu'il est parlé *du Ciel*. «J'estime, a dit saint Paul, que les souffrances du temps présent sont sans proportion avec la gloire à venir qui sera manifestée en nous» (Rom., 8, 18). «S'il en est ainsi, un livre sur la souffrance qui ne dirait rien du ciel écarterait presque entièrement un côté de la question», p. 175.

L'auteur en parle avec toute la poésie de son cœur et de sa foi qui sont vastes. «Le ciel est une cité et un corps, parce que *les bienheureux restent éternellement différents;* une société, parce que chacun a quelque chose à dire à tous les autres: des nouvelles toutes fraîches, et toujours fraîches, de 'son Dieu', que chacun découvre en Celui que tous ensemble louent comme 'leur Dieu'. Il est probable, en effet, que la tentative, continuellement couronnée de succès et pourtant jamais achevée, de chaque âme pour communiquer son unique vision à toutes les autres (et cela par des moyens dont l'art et la philosophie de la terre ne sont que de gauches imitations) est aussi parmi les fins en vue desquelles l'individu fut créé», p. 183.

«Mais le fait pour chaque âme d'être éternellement distincte – le secret qui fait de l'union de chaque âme avec son Dieu une espèce unique – n'abrogera jamais *la loi qui interdit toute propriété dans le ciel.* A l'égard des créatures, ses semblables, chaque âme, supposons-nous, sera éternellement

[1] Voici le contexte dans lequel le Père MOLINIÉ reproduit ce passage: «Nous avons vu qu'en un sens Dieu n'accepte pas la perte des damnés (c'est ce que nous avons appelé la Colère de son Amour); mais en un autre sens Il l'accepte, parce que sa Sagesse voit qu'il est juste de capituler, en quelque sorte, devant leur liberté. Un jour vient donc où Dieu renonce à les faire changer d'avis et ce jour est celui de leur jugement, promulgué par le damné lui-même lorsqu'à l'heure de sa mort il s'aperçoit qu'irrévocablement et à aucun prix il ne veut de l'Amour de Dieu. Mais il est possible que la Sagesse divine reconnaisse avant l'heure de la mort qu'il est inutile d'insister... Si, comme il me paraît possible ou même probable, ce jugement réel précède parfois le jugement officiel de la mort, il faut admettre qu'à partir d'un certain moment Dieu 'laisse tranquilles' certaines âmes et ne les poursuit plus efficacement de son Amour. Il est d'ailleurs possible qu'à ces hommes désormais tout réussisse ici-bas (avec ou sans le secours de Satan, je ne sais), de cette réussite des impies qui scandalisait déjà les justes d'Israël...» *Note sur le combat de Jacob*, p. 77.

occupée à donner totalement à toutes les autres ce qu'elle reçoit. A l'égard de Dieu, il faut nous en souvenir, l'âme n'est qu'une cavité que Dieu remplit. Son union avec Dieu est, presque par définition, un continuel abandon de soi: elle s'ouvre, elle se dévoile, elle se livre», p. 184.

Et pourquoi dès lors ne pas ajouter que «*la vie éternelle est aussi un éternel mourir?*» [1]. «En effet, s'il est un acte en lequel nous atteignons le rythme non seulement de toute la création, mais de tout l'être, c'est le don de soi. Car le Verbe éternel se donne aussi Lui-même en sacrifice, et cela, pas seulement sur le Calvaire. En effet, 'au moment où Il fut crucifié, Il accomplit, dans le déchaînement des éléments, en Ses lointaines provinces, ce qu'Il a accompli en Sa demeure dans la gloire et la joie' (George Macdonald). Dès avant la fondation du monde, Il livre la Divinité engendrée, en retour, à la Divinité qui engendre, dans l'obéissance», p. 184.

L'auteur avait commencé ce chapitre par une question: «A certains moments, j'ai pensé que nous ne désirions pas le ciel; mais, plus souvent, je me surprends à me demander si, dans le tréfonds de nos cœurs, nous avons jamais désiré autre chose».

C. J.

[1] De cette «mort sacrificielle», qui est comme une explosion de l'individu au-delà de ses limites, et dont aime à parler en un sens peut-être plus poétique que métaphysique, le Père Molinié.

L'Eglise et la charge de Pierre aujourd'hui [1]

PAR LE CARD. JOSEPH HÖFFNER, ARCHEVÊQUE DE COLOGNE

Jésus a annoncé la fondation de son Eglise près des sources du Jourdain, dans le voisinage de Césarée de Philippe: «Je bâtirai mon Eglise» (Mat 16, 18). Qui dit «Eglise» sous-entend la foi et la fonction. Les clefs du Royaume de Dieu ont été promises à Pierre en vertu de sa foi. Sur les rives du lac de Génésareth, Jésus confie à Pierre l'office pastoral qu'il lui avait promis: «Pais mes agneaux, pais mes brebis». Mais, encore une fois, avant de confier à Pierre ce mandat, il attend de lui une triple confession de son amour: «Seigneur, tu sais tout, tu sais bien que je t'aime» (Jn 21, 17). L'exercice de cet office suprême dans l'Eglise est donc conditionné par l'union avec Jésus-Christ dans la foi et dans l'amour. Cette très haute autorité équivaut aussi à un service exclusif de Jésus-Christ, de ce Jésus-Christ qui est le roc sur lequel l'Eglise repose comme sur son fondement. Néanmoins le Christ a fait de l'Apôtre Pierre le signe visible de sa présence dans l'Eglise: «Tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon Eglise» (Mat 16, 18).

Garant visible de l'unité

Les clefs de saint Pierre se sont transmises d'un Pape à l'autre tout au long des siècles. A la fin des temps, le dernier pontife remettra ces clefs au Fils de l'homme, au juge du monde, de retour sur la terre.

Le Pape, comme successeur de l'Apôtre Pierre – par disposition divine et non en raison du développement historique – possède sur l'Eglise «un pouvoir plénier, suprême et universel» (IIe Concile du Vatican: *Lumen Gentium,* nº 22). Il rend le Christ présent dans l'Eglise; il est le garant visible de l'unité et de la continuité de l'Eglise.

L'infaillibilité est une forme spéciale du suprême pouvoir pastoral du Pape. Elle est l'expression de l'infaillibilité de toute l'Eglise; elle garantit que l'heureux message est annoncé intégralement. Le Pape annonce la foi par mandat du Christ, en union avec l'Eglise universelle et tout le collège épiscopal qui, «avec son chef, et jamais en dehors de ce chef, constitue aussi le sujet d'un pouvoir suprême et plénier sur toute l'Eglise» (*Lumen Gentium,* nº 22).

Le principe intime de l'unité de l'Eglise est Jésus-Christ, toujours présent en elle par son action et sa parole: «Il n'y a qu'un peuple de Dieu: «Il n'y a qu'un Seigneur, une foi, un baptême» (Eph. 4, 5); il n'y a qu'un salut, qu'une charité indivisible; il n'y a dans l'Eglise aucune inégalité qui

[1] Edit. française de l'*Osservatore Romano,* nº 32, 6 août 1971.

viendrait de la race ou de la nation, de la condition sociale ou du sexe» *Lumen Gentium,* nº 32).

Dans ce monde sécularisé, il est merveilleux et consolant que l'Eglise existe: ce peuple pérégrinant qui a dressé au milieu des nations le signe de l'amour du Christ. L'Eglise, nous le savons, «n'aura sa consommation que dans la gloire céleste, lorsque viendra le temps où toutes choses seront renouvelées» (*Lumen Gentium,* nº 48).

Or l'Eglise vit dans un monde agité par des oppositions insurmontables: elle est un phénomène historico-social et un mystère divin; elle œuvre dans ce monde, mais elle n'est pas de ce monde; elle est le fruit du salut et la voie du salut; elle est le Corps du Christ dans son identité avec le Christ qui est sa tête et elle est le peuple de Dieu en chemin dans sa non-identité avec le Christ vers lequel elle est en marche: la position du *sacerdoce* et des *autres fidèles* dans l'Eglise; le pouvoir suprême de *consécration* et le secteur du simple exercice de *juridiction*; l'*autorité* et la *liberté* dans l'Eglise: le *charisme* et l'*office* dans l'Eglise...

Entre la crise et l'espérance

Devant la crise qui de nos jours sape l'autorité dans tous les domaines, il ne faut pas s'étonner si la fonction de l'Eglise, surtout celle de Pierre, est attaquée durement. Toutefois cette crise ne doit pas être considérée seulement en elle-même, mais dans un ensemble plus vaste.

La crise de la fonction de Pierre est avant tout une crise de l'Eglise. Le problème s'étend à trois secteurs: la constitution de l'Eglise, la mission de l'Eglise, l'héritage de foi de l'Eglise.

Beaucoup présentent unilatéralement l'image du «peuple de Dieu pérégrinant», qu'ils envisagent comme la *démocratisation totale de l'Eglise,* et en appellent pour cela au IIe Concile du Vatican. Ils cherchent même à étendre cette démocratisation à la foi, se basant sur le texte du Concile qui reconnaît à la collectivité des fidèles la non-errance dans la foi, c'est-à-dire «le sens surnaturel de la foi qui est celui du peuple tout entier» (*Lumen Gentium,* nº 12), mais sans tenir compte que dans ce même texte le Concile place le sens de la foi «sous la conduite du magistère sacré, lequel permet, si on lui obéit fidèlement, de recevoir non plus une parole humaine, mais véritablement la parole de Dieu» (*Lumen Gentium,* nº 12).

Diverses formes de responsabilité

Par disposition de son fondateur, Jésus-Christ, la constitution de l'Eglise n'est pas démocratique mais hiérarchique, c'est-à-dire d'origine divine. Dans l'Eglise, le pouvoir ne part pas du peuple, qui, dans ce cas, administrerait ses propres valeurs; tout pouvoir vient du Christ, qui a donné d'en-haut à son Eglise les biens du salut, et qui a appelé Pierre et les Evêques à gouverner le peuple de Dieu. Vouloir amoindrir la fonction de Pierre est non seulement agir en être irresponsable, mais de plus aller contre la volonté du Christ, qui a fondé son Eglise sur Pierre.

La constitution hiérarchique de l'Eglise n'exclut pas mais présuppose, pour tous les fidèles, «une part active à la vie et à la mission de l'Eglise». L'Eglise est de par sa nature sacerdotale. Tous les baptisés, grâce à «la régénération et à l'onction du Saint-Esprit, sont consacrés pour être un sacerdoce saint, afin de proclamer les merveilles de celui qui des ténèbres les a appelés à son admirable lumière» (*Lumen Gentium,* nº 10). Le mandat donné par le Christ d'agir en tant que «maître et dispensateur des mystères de Dieu» parmi le peuple est un appel à servir les autres. Et c'est justement la multiplicité des dons et des services qui unit les fils de Dieu, car «toutes ces choses sont accomplies par un seul et même Esprit» (1 Cor 12, 11). Tous ceux qui dans l'Eglise remplissent un office sont, avec les autres, «disciples du Seigneur» et «frères parmi des frères».

Du sacerdoce universel des fidèles ne découle certes pas une démocratisation de l'Eglise; mais il peut y avoir dans l'Eglise des formes de coresponsabilité, et, dans ce sens, de démocratisation. Dans le diocèse, le signe de la coresponsabilité est dans l'ensemble des «groupes de travail» qui entourent l'Evêque: le chapitre de la cathédrale, le conseil épiscopal, le conseil diocésain, le conseil presbytéral, le conseil pastoral etc.

Le fait de donner et d'accepter des conseils cimente l'union et crée une mentalité et une action communes. Paul VI en est profondément persuadé. Les Congrégations romaines comprennent des Evêques du monde entier. A cet égard, le Synode épiscopal romain revêt une grande importance. Par conséquent il est d'autant plus déplorable que l'on invoque le principe démocratique pour tenter de changer la constitution donnée par le Christ à son Eglise et surtout pour tenter d'ébranler la position de la fonction de Pierre.

Le Souverain Pontife n'est pas un directeur général de l'Eglise élu démocratiquement.

Utopie socialiste

La tendance anthropocentrique fondamentale de l'ère nouvelle s'est traduite en idéaux individualistes, mais aussi collectivistes. Il est surprenant qu'après la seconde guerre mondiale certaines interprétations théologiques soient adaptées, avec prédilection, à l'aspect social de l'homme et tendent également à donner un nouveau contenu criticosocial à la mission de l'Eglise. Mais si l'Eglise s'éloigne de la mission que le Christ lui a confiée, elle détruit et sécularise par là-même la fonction de Pierre.

Le service de l'Eglise ne se borne pas à la critique sociale, à l'aide aux pays en voie de développement, à la sociologie. L'Eglise doit rester fidèle à sa mission originaire qui est d'annoncer aux hommes le salut que le Christ leur a apporté. Lors même que l'humanité tout entière deviendrait une société du bien-être et que la faim serait vaincue pour toujours, le message du Christ resterait tout aussi nécessaire et déconcertant qu'aujourd'hui.

Il est présentement très opportun de mettre en garde contre l'utopie socialiste, toute absorbée dans son horizontalité, qui ne distingue pas clai-

rement réformes sociales terrestres et salut eschatologique. Le chrétien sait qu'avant le jugement dernier aucun ordre social idéal ne pourra être établi, quoi qu'en disent les prophètes de l'Est et de l'Ouest. Il n'est pas possible, dans ce monde, de sortir de la contingence et des limites de l'homme par le règne d'une liberté définitive et éternelle. A la fin des temps les organisations et les institutions terrestres n'auront nullement atteint l'état de perfection chrétienne, mais seront dépassées et jugées par le Christ, de retour sur la terre (Rom 3, 6).

Ce qui ne signifie pas évidemment que l'Eglise doive se désintéresser des situations sociales. Le Christ a racheté l'homme tout entier. Ce serait rabaisser le message chrétien du salut que d'y voir un appel à l'âme seule, de le limiter à une tentative de consolation individuelle. Contre un supernaturalisme trop diffus, il faut rappeler que même après le péché originel il existe un ordre de collaboration humaine, voulu de Dieu, et situé dans la disposition sociale de l'homme. Dieu n'a pas abandonné son ennemi, l'éon déchu. Il est certain que les antithèses «Eglise et monde», «Eglise et Etat», «grâce et nature», ont leur signification, mais elles ne doivent pas être entendues comme si l'Eglise était simplement hors du monde. Les Souverains Pontifes, et Paul VI plus que tout autre, ont annoncé le message du Christ dans tous les domaines: politique, social, national et international. Mais la fonction de Pierre est essentiellement plus qu'une aide sociale.

Dangers pour la foi

Les bouleversements provoqués par les crises frappent habituellement l'Eglise d'une manière violente dans le secteur le plus sensible la foi. C'est ce que confirme, aujourd'hui encore, l'expérience de l'histoire de l'Eglise.

Les bouleversements menacent le patrimoine de la foi dans son être et dans sa continuité. C'est pourquoi le magistère du Pape est l'aspect de sa fonction le plus attaqué. Toutefois, même dans l'actuelle situation de l'Eglise, la continuité de la foi reste garantie. Le danger est que «sous prétexte de créer une nouvelle expression lexicale l'on vide la foi elle-même de son contenu fondamental» (P. de Lubac).

En second lieu, la crise de la fonction de Pierre est envenimée par le jeu des émotions.

La moderne société du bien-être est affligée d'un malaise étrange et de tensions aiguës. Il n'y a pas lieu de s'émouvoir de ce que l'on défend parfois des opinions et des intérêts différents. Mais ce qui fait réfléchir, c'est le ton dur sur lequel on le fait et l'agressivité avec laquelle on attaque.

Et c'est dans l'Eglise même que s'affrontent avec passion des opinions différentes: je veux faire allusion aux heurts entre prêtres et laïcs, entre enseignants et Evêques, entre progressistes et conservateurs, entre jeunes et adultes, entre curés et vicaires.

Les émotions se retournent avec une particulière virulence contre le Pape et, par là, contre l'autorité de l'Eglise qui, souvent, dit le P. de Lubac, est vue seulement comme puissance extérieure, voire ennemie», qui exer-

cerait sa fonction tyranniquement. Ajoutez à cela les nombreux critiques que la conscience accentuée de leur propre valeur a convaincus de leur supériorité prophétique. Ils ont l'illusion que les choses iraient mieux pour l'Eglise si le Pape agissait conformément à leur manière de voir.

De nos jours il n'est question que d'«aliénation», de «frustration». Or il est une auto-aliénation qui équivaut à la liberté la plus élevée et au développement le plus complet, de sorte que nous pouvons dire avec l'apôtre Paul: «Ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi» (Gal 2, 20). Certes, le Christ est autre que nous, mais il n'est jamais un étranger. Quand il appelle, il est intérieurement plus proche de nous que nous-mêmes. Mais celui qui ne veut pas entendre l'appel et se replie sur lui-même, s'éloigne du Christ.

Nous devons vivre et annoncer ce message, mais avec enthousiasme, parce que sans enthousiasme il devient une parole traîtresse, «sans esprit».

Plus fort que n'importe quelle force des hommes

Le Christ a donné à son Eglise une promesse plus grande que la promesse donnée à chacun de nous. C'est pour cela qu'appartenir à l'Eglise est une grâce imméritée.

Il en est aujourd'hui qui se révoltent contre l'Eglise parce que, disent-ils, ils ont été baptisés sans avoir été interrogés. Mais, par le baptême, ce n'est pas une contrainte que Dieu nous a imposée, c'est son amour qui est venu à notre rencontre. Nous pouvons repousser l'amour de Dieu: il n'est pas en notre pouvoir de lui interdire d'agir en notre faveur, d'exercer sa miséricorde envers nous.

Aimons l'Eglise dans sa situation concrète actuelle, non une Eglise imaginaire construite dans les nuages. Le croyant aime l'Eglise malgré ses faiblesses et ses rides, même si son amour est parfois un amour qui souffre pour elle. L'apôtre Paul a souffert lui aussi pour l'Eglise de Corinthe: pour son arrogance, pour l'amère controverse dans la célébration eucharistique, pour sa tolérance de l'impudicité, pour ses doutes sur la Résurrection. Et cependant l'apôtre a aimé l'Eglise de Corinthe.

Au lieu de trancher: «l'Eglise devrait...», nous avons à dire: «je devrais...».

Paul VI exerce la fonction de Pape, c'est-à-dire de Père, dans l'Eglise, non dans sa signification naturelle, mais au sens spirituel, comme celui qui suscite, protège, entretient la vie du Christ dans le cœur des fidèles. Aidons-le par notre amour et notre fidélité. Ne récitons pas, comme font certains, le Confiteor sous une forme erronée. Ceux-là s'adressant au Pape disent: «c'est ta faute..., c'est ta faute...». Le Saint-Père connaît les faiblesses et les tourments de l'Eglise, comme il connaît ses propres faiblesses et est trituré de ses propres angoisses.

Il se console et nous console par la parole de l'Ecriture: la «folie de Dieu» est plus sage que l'intelligence des hommes, et la «faiblesse de Dieu» est plus forte que toute la force des hommes.

† Joseph Card. HÖFFNER

Sacerdoce et célibat [1]

1. « Au Conseil de Rédaction de ce recueil, il a paru tout de suite qu'on ne pouvait aborder judicieusement le problème du célibat sacerdotal que dans le cadre d'une étude et d'une perspective plus large et plus fondamentale, à savoir celle *du sacerdoce chrétien*. La première partie de ce recueil est consacrée à ce *thème préliminaire et capital,* pp. 1–304. La notion du sacerdoce est étudiée dans ses réalisations de l'Ancien Testament, puis dans ses origines néo-testamentaires; elle est suivie à travers les âges jusqu'aux Conciles du Latran et de Trente, dans la conception qu'en avait le Cardinal Mercier, dans l'enseignement des récents pontifes de Pie X à Jean XXIII et Paul VI, puis dans les textes de Vatican II, et enfin jusque dans les problèmes de la « théologie sacerdotale postconciliaire ».

On rappelle, en ce qui concerne ce dernier chef, que « la mission du prêtre s'exerce dans le triple domaine de l'évangélisation, de la sanctification, de la régence, puisqu'elle participe au triple ministère du Christ: *sacerdos,* docteur, roi », p. 214; que « le centre de gravité de l'être-prêtre est une habilitation ontologique à remplir la mission du Christ selon le degré propre au presbytérat », p. 211; que « la foi catholique continue de maintenir que la consécration eucharistique et l'oblation du sacrifice sont la tâche sacerdotale par excellence », p. 244. On rappelle le Concile de Trente déclarant qu'il y a dans le Nouveau Testament « un sacerdoce (*sacerdotium*) visible et extérieur », « un pouvoir (*potestas*) de consacrer, d'offrir (*offerre*) le vrai Corps et le Sang du Seigneur », et non seulement « une fonction (*officium*) et un simple ministère de la prédication de l'Evangile », p. 240.

L'erreur existentialiste qui consiste à se représenter le « fait d'exister » dans la seule mesure où il se réalise dans le temps, c'est-à-dire uniquement comme un « survenir », un « devenir », une « fonction », interdit de rien comprendre à l'*essence* ou à la *nature* même du sacerdoce: cela saute aux yeux dans les récents discours sur la « crise » de l'état sacerdotal et sur la soi-disant « nouvelle interprétation » du ministère sacerdotal. La tentative de certains auteurs catholiques (K. Rahner, etc.) d'interpréter avant tout le sacerdoce comme le ministère de la Parole ou du Kérygme et comme une prise en charge de la communauté, – tentative qui prétend vouloir pratiquer un « retour aux sources » en utilisant l'équivalent de certains termes grecs primitifs, – n'aboutit qu'à accélérer, parfois délibérément, parfois incons-

[1] *Etudes historiques et théologiques,* publiées par Joseph Coppens, avec l'aide d'une vingtaine de collaborateurs, Louvain, 1971, 754 pages.

ciemment, la désacralisation et la désacramentalisation. Il existe en effet à l'heure actuelle des tendances qui veulent réduire le prêtre à un *manager* de la communauté, et ramener l'eucharistie essentiellement à un niveau de relations interhumaines. En l'occurrence, on passe sous silence le mystère de la transsubstantiation. Telle «nouvelle interprétation» paraît même la nier pratiquement. Et n'est-ce pas falsifier ce qui est essentiel que de substituer les termes de «proclamation» *(Verkündigung)* ou d' «action» *(Vollzug)* ou de «présidence» *(Vorsitz)*, aux termes de «consécration» et de «sacrifice», pour rendre compte de l'action sacerdotale dans la célébration eucharistique? Non point seulement parce que ces expressions nouvelles ne concordent pas avec la définition de Trente; mais parce que «cette définition a vraiment réussi à bien circonscrire ce que la foi catholique avait depuis longtemps entendu signifier», pp. 240–243.

«Tout essai de remonter aux origines au-delà de la réflexion, de l'expérience spirituelle et de l'enseignement magistériel de vingt siècles de vie chrétienne est aussi illusoire, séducteur et trompeur que la tentative d'échafauder l'avenir en dédaignant une Tradition presque deux fois millénaire. Cela vaut pour le sacerdoce et l'eucharistie. Cela vaut aussi pour les autres mystères de la foi, pour les normes morales et pour les structures essentielles de l'Eglise. qu'en ces matières nous proclamons investie, ainsi que saint Irénée s'exprimait, du *charisme de la vérité*», p. 258.

2. La seconde partie *sur le Célibat,* pp. 307–752, s'ouvre par une étude du Conseil de Rédaction sur l'*appel du Seigneur à la virginité.* «Trois données concourent principalement à constituer le statut des Douze. La première consiste à être appelé à suivre le Seigneur, à être et à rester avec lui. La deuxième comporte la volonté de s'engager avec lui pour établir le Royaume de Dieu qui réalisera le salut du monde. La troisième implique que pour suivre radicalement le Seigneur, on renonce aux liens familiaux, plus précisément au désir de se constituer une famille, pour se donner entièrement au Royaume de Dieu, c'est-à-dire à la prédication et à la fondation de l'œuvre que le Maître est venu inaugurer.» Le texte central est celui de Matthieu 19, 12. Mais «il ne révèle et ne développe toute sa portée que si on le replace dans le contexte des renoncements absolus que Jésus n'hésita pas à demander à ceux qui s'engageaient à le suivre par la prédication et la fondation de son Royaume, pour la diffusion et la réalisation totale de son Evangile», p. 313. Selon l'apôtre Paul [1], célibat et apostolat s'harmonisent pour mettre en œuvre le mystère central de l'*agapè*, de la charité: le célibat est désir de plaire au Seigneur; l'apostolat aussi est amour jaloux comme celui de Dieu pour son peuple (2 Cor. 11, 1), p. 331.

Au centre de ces études doctrinales, historiques, spirituelles, socio-psychologiques, vient se placer celle du cardinal J. Höffner, archevêque de

[1] Dâns cette étude: *Saint Paul et le Célibat,* l'auteur signale le caractère unilatéral du travail de J. P. Audet, «qui manque parfois de l'équilibre requis pour une vision synthétique de la question», p. 315.

Cologne: *Pour le Royaume des Cieux. Dix thèses sur le célibat des prêtres.* En voici quatre: «*1.* Précisément à l'époque présente le renoncement des prêtres au mariage pour le Royaume des Cieux est un signe eschatologique qui montre à la communauté des croyants la destinée vers laquelle elle est en marche»... *2.* «L'objection affirmant que le renoncement au mariage rend le prêtre étranger au monde et l'entrave dans sa tâche de sanctifier le monde et d'orienter vers l'éternité les situations de cette vie, est fausse théologiquement et elle est contraire aux données historiques»... *6.* «L'objection affirmant que l'Eglise, en liant le célibat au sacerdoce, force des hommes à renoncer au mariage, est une calomnie»... *10.* «La crise du célibat telle qu'elle se présente à notre époque ne peut être considérée isolée de son contexte. Elle est en connexion essentielle avec la crise sacerdotale, la crise ecclésiale et la crise de la foi.»

La page de conclusion de ce riche volume est éclairante. Elle rappelle qu'Erasme avec quelques autres réformistes, demandait à l'Eglise, sinon l'abrogation, du moins la mitigation de la loi du célibat: «Il ne niait pas qu'une telle mesure risquait de marquer un retour à une situation moins excellente pour l'Eglise, mais il estimait pour sa part qu'il n'était pas interdit, même pas à l'Eglise, de revenir à des conditions d'existence moins brillantes pour elle, quand elle y était acculée par les circonstances extérieures. Aujourd'hui d'aucuns sont tentés de rejoindre les considérations et la ligne de pensée érasmiennes. Telle ne fut pourtant pas l'attitude adoptée par l'élite ecclésiale, par ceux que de tout temps le peuple chrétien a reconnus comme les charismatiques par excellence, les interprètes les plus dignes d'être écoutés dans l'Eglise, c'est-à-dire les Saints. Pour nous limiter à ces derniers siècles, par deux fois, à savoir au lendemain de la Renaissance et de la Réforme, puis au lendemain de l'*Aufklärung* et de la Révolution, l'Eglise s'est trouvée presque au bord de l'effondrement. Dans l'un et l'autre cas, grâce à la volonté ferme de réagir, d'arracher du champ du Seigneur l'ivraie qui menaçait d'étouffer la moisson, elle a réussi à se redresser, à relever ses ruines, à œuvrer même davantage que dans le passé pour le Royaume de Dieu, et cela en tout premier lieu, grâce au renouveau de la vie consacrée, religieuse et sacerdotale. L'histoire, cette source merveilleuse d'information, devrait dès lors nous apprendre d'où peut également surgir aujourd'hui, avec la grâce de Dieu, l'avenir le plus sûr de l'Eglise.»

Bibliographies

DOMINIQUE BARTHÉLEMY, O. P., *Dieu et son image, Ebauche d'une théologie biblique,* Paris, Cerf, 1964, 254 pages.

A. Comment concevoir une théologie biblique? – 1. «Les pages que je publie aujourd'hui m'inquiètent un peu. Je crains d'avoir trop bien réussi à oublier en les écrivant ce que je pouvais savoir de critique textuelle ou littéraire... Si je me permets cependant de les publier, c'est parce que je suis arrivé à la conviction que des monceaux de sérieux critique risquent de cacher ce qui est le sérieux fondamental de l'Ecriture Sainte: une parole de Dieu adressée à son peuple d'aujourd'hui, c'est-à-dire à vous et à moi. Juste avant d'écrire les dix chapitres qui suivent, j'ai consacré autant d'années à l'étude des recensions palestiniennes de la Bible grecque au cours du premier siècle de notre ère. Ce travail est actuellement sous presse en Hollande. Je ne le renie pas, mais dois conclure qu'il ne m'a pas apporté la moindre lumière nouvelle sur la résonance que la Parole de Dieu doit avoir en ma destinée..., p. 9.

«Nous devons admettre que la forme atteinte par la Bible chrétienne vers la fin du premier siècle est sa forme mûre et qu'elle possède une cohérence interne voulue par l'Esprit dont l'inspiration la conduisit jusqu'à cet état de maturation où elle devait devenir la bibliothèque sacrée du peuple de la nouvelle et éternelle Alliance. Le type de lecture qui convient adéquatement à cette Sainte Ecriture est une 'lectio divina', c'est-à-dire une lecture qui l'envisage comme l'œuvre d'un *unique auteur,* et d'un auteur qui est *Dieu.* On ne peut donc tenter une 'théologie biblique' qu'en tenant compte de deux exigences: 1° Se refuser d'isoler un livre ou même un Testament, alors que c'est *l'ensemble de la Bible* qui se noue comme une tragédie en ses cinq actes; 2° Centrer le regard sur *ce que Dieu nous dit de Lui.* Si l'on manque à la première exigence, on ne fait pas droit à l'adjectif (biblique); si l'on manque à la seconde, c'est au substantif (théologie) qu'on ne fait pas droit... Alors que la critique ne s'approche de la certitude que grâce à la précision de ses analyses minutieuses, la théologie biblique s'appuie sur la capacité intégratrice de certaines grandes vues d'ensemble, qu'il s'agisse d'intégrer des notions en apparence opposées, ou les étapes, en apparence hétérogènes, d'un développement.

«Pour qu'une voix soit reconnue, il ne suffit pas qu'on l'ait déjà *entendue.* Encore faut-il que du moins par son accent elle vous ait *parlé.* Celui qui n'a pas déjà identifié l'accent de la parole de Dieu en sa vie ne pourra donc déchiffrer une parole de Dieu dans l'Ecriture. Je n'arriverai jamais à me placer sur la bande de longueurs d'ondes où sa voix peut être reconnue, si cette bande de longueurs d'ondes n'est pas la résidence habituelle de mon silence aimant», pp. 11–13.

Dieu ne change pas et ce que Dieu veut dire à l'homme est au fond toujours *la même chose.* Mais ce peuple-enfant qui l'entendait pour la première fois n'en pouvait porter tout le sens. «L'Esprit qui a inspiré l'Ecriture et qui y a disposé de ses trésors secrets qu'aucun des contemporains ne pouvait sonder, avait comme second rôle, immédiatement nécessité par le premier, de se faire le guide de la *re-lecture* de la Parole ancienne. Conservée par une tradition orale, vivante, la Parole adressée à Abraham a été mise par écrit dès que l'écriture s'est développée en Israël, pour être l'objet d'une méditation permanente, en vue d'assurer à la croissance une continuité profonde avec son orientation initiale et de pénétrer dans la *vérité totale.* «Or cela n'est possible que sous la conduite du même Esprit qui inspira la Parole ancienne, c'est-à-dire dans l'appartenance à ce peuple auquel l'Esprit fut promis», pp. 17–19.

B. Entrée dans la problématique de révélation et de réparation qui caractérise toute la Bible. – 2. Ce n'est pas Dieu qui change, mais l'image que l'humanité se fait de Lui, et

qui, sous son influence révélatrice secrète, va passer des ombres à la lumière, de l'Ancien au Nouveau Testament. Le problème du mal est posé avec *le livre de Job*. Israël se demande ici quelle est par rapport à Dieu la situation de l'homme qui ignore la révélation. La question n'est pas de l'existence de Dieu, mais de celle de l'homme, accablé par la Toute-puissance silencieuse et condamnatrice qui semble s'acharner contre lui. Job sait qu'il mourra sans réponse, mais que la plainte des innocents leur survit: «Ma clameur, c'est mon avocat» (16, 20). «Je sais que mon défenseur est vivant, qu'il surgira le dernier de la poussière. Quand mon cadavre sera déchiqueté, [hors] de ma chair je verrai Dieu, et celui que je verrai sera pour moi. Mes yeux le regarderont, et il ne me sera pas étranger. Et cependant ma vie s'épuise en moi» (19, 25–27). «Shaddaï n'a-t-il donc pas des temps en réserve? Ses fidèles ne verront-ils pas ses jours?» (24, 1). Un nouveau visage de Dieu doit pouvoir se révéler après la mort. Mais d'où vient cette image d'un Dieu si sévère? Quelque chose a dû se passer que Job ignore, pp. 23–39.

3. *Le jardin d'Eden.* – Pourquoi l'homme est-il dans la situation désolée de Job? Jérémie répond: «Ils m'ont abandonné, moi la source des eaux vives, pour se creuser des citernes crevassées, qui ne retiennent pas l'eau» (2, 13). Mais pourquoi cet abandon? La réponse est dans le récit de forme enfantine mais lourd de sens de la Genèse (3, 1–11). L'arbre de la science du bien et du mal, auquel il ne faut pas toucher, c'est la volonté de déterminer soi-même son bien et son mal, et de devenir le principe de sa propre conscience morale. La conséquence, c'est la nudité-dénuement, la peur de se trouver démuni et désemparé sous le regard lucide de Dieu. «Adam, où es-tu?». C'est une parole de douceur. Mais cette douceur lui devient intolérable depuis sa révolte. Cet homme qui a fui les mains de Dieu, et qui a caricaturé en lui-même l'image de Dieu, il faudra que Dieu le réapprivoise en le sauvant au passage de la mer Rouge, pour pouvoir remodeler son cœur. Alors il pourra commencer à reconnaître en lui l'image que Dieu y pétrit et à redécouvrir qui était ce Dieu qu'il a méconnu, pp. 41–63.

C. Huit vues prises avec des filtres sélectionnant telle ou telle couleur dans la polychromie d'ensemble: Moïse, Décalogue, Veau d'Or, David, Osée, Jérémie, le Sang, le souffle du Paraclet. – 4. Les grands thèmes du salut apparaissent avec les patriarches dans la préhistoire d'Israël: celui du déracinement, de l'abandon absolu à Dieu, de la désappropriation, de l'amour de la main qui éprouve pour enrichir. C'est quand *Moïse* aura échoué que Dieu viendra l'appeler. Pris entre l'ordre de Dieu et l'incrédulité du peuple, il ne lui reste que cette foi capable de déplacer les montagnes: «Il ordonne aux Israélites d'entrer dans la mer, la mer s'ouvre et le peuple passe. Les Egyptiens les pourchassent et la mer se referme. Comment imaginer ce miracle? On ne sait, mais ce qu'il y a de sûr, c'est que seul ce miracle peut expliquer comment Israël est devenu le peuple de Yahvo, comment il a accepté comme époux un Dieu si difficile à vivre, parce que Yahvo est un Dieu qu'on ne choisirait jamais, un Dieu qui vous choisit. On ne choisirait jamais de passer par une telle main, qui martyrisera pour faire naître, si cette main ne s'est pas présentée au début comme la main du sauveur, la main qui fait d'un ramassis de désespérés un peuple. Car ceux qui ont pris pied de l'autre côté n'étaient plus les mêmes.» Voir le Cantique de la Mer (Ex. 15, 1–11). Tout le drame d'Israël sera d'arriver à éterniser cet instant des fiançailles où il a été vraiment le peuple libéré par le Tout-Puissant.

5. «Depuis l'époque de l'Empire perse jusqu'à la nôtre, Israël, lorsqu'il se trouve dispersé au milieu des autres peuples, est en difficulté, vivant comme une minorité repliée sur elle-même, qui ne peut jamais frayer d'un cœur tout à fait ouvert et en toute aisance avec les peuples au sein desquels il se trouve. Pourquoi? Tout vient de la mer Rouge. Je veux dire que c'est depuis ce temps-là que Dieu a posé, comme condition de vie précise à ce peuple qu'il avait libéré, l'exigence de n'accepter aucun maître créé, de ne reconnaître aucune autre puissance que la sienne. Cela explique immédiatement que lorsque Israël s'est trouvé répandu parmi les empires, il ne pouvait pas sacrifier aux puissances que reconnaissaient ces empires», p. 89. Tel est le sens du premier commandement du *Décalogue* et des implications qu'il comporte par rapport au peuple comme tel et par rapport à ses membres. Dépendance immédiate de Dieu, qui oblige, qui «condamne» Israël à la plus haute liberté.

6. Tâche qui semble trop exiger de l'homme: d'où sa tentation presque invincible de remplacer dans son cœur *l'image de Dieu par*

les idoles. D'où le deuxième des commandements. Ne pouvant accepter sa situation de créature, mais sentant cependant que sa relation intime au Créateur ne peut être abolie, l'homme tente constamment de faire de son créateur la plus sublime de ses créatures à lui, homme. Voilà ce qui donne une portée dramatique à la fabrication du veau d'or. Depuis plus d'un mois, Moïse est entré dans la nuée du Sinaï pilonné par les coups de tonnerre. Le peuple effrayé, au pied de la montagne, commence à craindre d'avoir été abandonné en plein désert. Il demande à Aaron de lui «faire un dieu» qui puisse le guider. Il n'est pas question de détourner Israël de Yahvo. Il s'agit, au contraire, par la création d'un symbole – qui depuis le troisième millénaire exprimait au Proche-Orient les qualificatifs essentiels de la divinité: puissance et fécondité – de donner prise à la foi sur le Dieu inaccessible, de conjurer l'apostasie, de créer une passerelle du peuple à son Dieu. Mais la passerelle sera foudroyée. Dieu ne tolérera aucune image de lui faite par les hommes, aucune idole. «Restera une possisilité: qu'il fasse surgir dans l'humanité une image qui ne soit pas distincte de lui, qui ne fera pas nombre avec lui. Ce sera l'Incarnation... Dieu ne pourra lancer le pont *Incarnation* que vers une humanité qui aura renoncé à lancer vers lui la passerelle *idole*», p. 119. Il faudra des siècles pour préparer le cœur de l'homme et que Dieu puisse lui révéler son vrai nom qui est Amour. En attendant, Dieu garde l'incognito. Pareil à l'Ange qui guide Tobie et qui ne dévoile son identité qu'à la fin: «Voyons le souci d'incognito de Dieu lorsqu'il envoie Moïse tirer Israël d'Egypte: en quels termes se présente-t-il à lui? – C'est moi le Dieu de ton Père, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob. Ce qui signifie seulement: celui qui te parle, c'est celui qui a guidé tes pères. Et lorsque Moïse lui demande son nom, il répond par le mystérieux: «*èheyèh ashèr èheyèh*» (Ex. 3, 14) dont la traduction exacte se situe entre *Je suis: je suis* et *Je serai qui je serai*, formule qui situe l'être divin comme un mystère sur lequel Dieu seul a vraiment prise, mais qu'il dévoilera progressivement à son peuple au long des siècles d'intimité qui vont s'ouvrir. En attendant, Dieu se donne un nom: *Yahvo* (6, 3) qui est un pur appellatif permettant de l'invoquer, mais n'évoquant aucune notion déjà connue et, de ce fait, absolument ouvert à la très progressive révélation de son être, révélation qui culminera dans la dernière phrase de la prière sacerdotale de Jésus: *Je leur ai révélé ton nom et le leur révélerai...*», p. 124 (sur le *Ego sum qui sum* voir les réflexions du P. Congar citées *Nota et Vetera*, 1968, nº 3, p. 231). Dieu interdit qu'on fasse des images de lui, parce qu'il entend restaurer lui-même son image dans le cœur des hommes et les prédestiner à être conformés «à l'image de son Fils» (Rom., 8, 29).

7. «Après avoir tracé dans ses grandes lignes l'itinéraire de la découverte biblique de Dieu, il nous reste à suivre dans leurs tâtonnements angoissés quelques grands amis de Dieu faisant connaissance avec le cœur de leur Maître: *Moïse et David, deux bergers découvreurs de Dieu.*

Lors de la nuit pascale, Dieu a épargné la descendance d'Israël sans aucun mérite de la part de celle-ci. La substitution de l'agneau aux premiers-nés d'Israël s'inscrit dans la logique de la substitution du bélier au fils de la promesse lors de l'épreuve d'Abraham. En se révélant à Abraham le croyant sous les traits d'un Dieu qui épargne gratuitement, Dieu s'engage en se définissant. Et Moïse est en droit de faire appel de la justice contractuelle de Dieu au mystère gratuit, quoique essentiel, de la fidélité de Dieu à sa promesse... Enraciné dans son intimité avec le Dieu des promesses Moïse exorcise par sa foi le masque du juge courroucé du drame du jardin d'Eden.

Il faut lire tout ce qui est dit de «la plongée dramatique de David dans le mystère de Dieu». Apprenant la mort de son fils Absalon qui le trahissait, le vieux roi n'a qu'un mot, bouleversant: «Mon fils Absalon, que ne puis-je mourir à ta place!» En David, nous comprenons que le Sauveur d'Israël n'a pas dit son dernier mot à l'égard de son peuple rebelle. «Il fallait que David atteignît, au prix de sa faute, à ce total déchirement du cœur pour que pût lui monter aux lèvres ce: *mon fils, que ne puis-je mourir à ta place* qui gonfle le cœur de Dieu en voyant ses fils choisir la mort dans le refus de son amour. Les porte-voix de Dieu sont des lèvres de pécheurs dont le cœur a été broyé et repétri par lui-même», p. 157.

8. Le chapitre sur *le Dieu jaloux* est avec le précédent le plus beau du livre. Il rappelle les deux grandes vérités entre lesquelles se tient toute la foi d'Israël: Yahvo est un Dieu jaloux. Yahvo est un Dieu miséricordieux. Les deux sont des certitudes absolues quoi-

qu'elles puissent paraître contradictoires. La jalousie de Dieu amènera son peuple au bord de l'anéantissement, mais la miséricorde de Dieu lui rendra vie: un reste survivra.

La difficile question de l'*Hérem* ou Anathème est posée au début. On peut se demander si ces conséquences ultralogiques de la jalousie de Dieu, l'anathème et la destruction des peuples étrangers étaient vraiment voulues de Dieu. Sont-elles: *la façon dont Israël a compris Dieu?* ou bien: *ce que Dieu voulait que comprenne* ce peuple en son début? La réponse est grave: «Dieu n'a peut-être pas voulu ce fanatisme, mais il l'a certainement au moins accepté comme un moindre mal. Pour Dieu, ce qui comptait, c'était que fût donnée la révélation de l'unique absolu, même si, pour un moment, on devait tirer de cette révélation des conséquences partiales et très partielles», p. 174.

La sainteté de Dieu c'est le premier motif de sa jalousie. Cinq siècles après le Lévitique, Dieu révélera à Osée, le secret de sa jalousie. Il comprendra qu'elle est l'envers, et la pierre de touche d'un sentiment qu'on n'aurait jamais imaginé chez le Créateur à l'égard de sa créature: *que Dieu soit amoureux de sa créature*. Il ne s'agit pas seulement de pitié, mais d'amour. Or il n'y a pas d'amour sans admiration. Il semble presque blasphématoire de dire que Dieu puisse *aimer* sa créature. Mais qu'est-ce que Dieu peut aimer en l'humanité perverse? sinon Dieu à naître en elle pour la diviniser, sinon son Fils?, p. 181.

9. Le chapitre suivant, centré sur *Jérémie*, nous montrera les yeux douloureux des prophètes fixés sur cet enfantement où Dieu prendra corps. Ils sont tendus vers l'avenir, non vers la conservation du passé. Pour eux la jalousie de Dieu n'est autre que son impatience à voir la mort du vieil homme lui livrer, enfin libéré, le Bien-Aimé qu'il attendait, p. 205.

10. Dans l'Ancienne Alliance, *le sang de la victime* devait asperger l'autel et la foule, mais ne pouvait être absorbé. La Nouvelle Alliance proclamera: Prenez et buvez, ceci est mon Sang. Pourquoi? La première réparation de la faute d'Adam se fait dans l'effusion de la vie de l'homme devant Dieu à qui elle a été dérobée. La nouvelle Alliance, inaugurée par la communion au sang de la victime, rouvre à l'homme les sources de l'eau de la vie. L'évangéliste saluera le coup de lance ouvrant la source de l'eau et du sang avec tout l'enthousiasme d'un homme qui a longtemps pleuré sur l'épée flamboyante fermant l'accès de l'arbre de vie.

11. Le thème si important du *Souffle* dans l'Ancien Testament sera repris dans le Nouveau: «Le dernier souffle mortel de Jésus fut la plus haute œuvre du Souffle d'amour et déclencha la tempête de ce Souffle divin dans le monde... C'est de ce Souffle que le Seigneur embrasa ses disciples à Pentecôte. C'est encore lui qui prend possession de ceux qui se font baptiser au nom du Seigneur Jésus et les fait renaître.»

Nous avons essayé de marquer ici les grandes articulations de ce livre où l'auteur, par l'étendue de sa science et la contagion de sa foi, nous fait découvrir les patiences de Dieu pour nous autres pécheurs, et la profondeur du dessein d'amour qu'il a caché dans son Ancien Testament.

ANDRÉ PARROT, *Bible et archéologie: 1. Déluge et Arche de Noé, 2. La Tour de Babel*, Delachaux et Niestlé, 1970, 122 pages.

Le Déluge. – Après les deux récits bibliques, le récit jahviste (VIII[e] siècle avant notre ère) et le récit sacerdotal (VI[e] siècle), le déluge nous est présenté selon les versions assyrienne, babylonienne, sumérienne. Quel récit est à la base de tous les autres? L'auteur pense «que *dans* le récit et qu'*avec* le récit biblique du déluge, nous avons la version israélite d'une tradition *mésopotamienne*, dont les originaux sur tablettes d'argile sont entre nos mains, et que les conteurs bibliques ont *repensée à la lumière du monothéisme*... Tradition apportée avec beaucoup d'autres par les *patriarches* émigrant du pays des deux fleuves et venant s'installer sur la terre de Canaan. Nous avons dans les chapitres VI à VIII de la Genèse, le récit du déluge que les Mésopotamiens copièrent en cunéiformes bien avant que les auteurs jahvistes aient songé à le fixer par écrit. «Extraordinaire fidélité de la tradition orale qui, en Israël, avait assuré pendant un millénaire la conservation de cette émouvante tradition», p. 37. C'est la pureté de son monothéisme qui caractérise le récit biblique. Le récit assyrien est plongé dans le polythéisme: «Dans les cieux, les dieux eurent peur du déluge et ils s'enfuirent. Ils montèrent au ciel du dieu Anu. Les dieux comme des chiens s'accroupissent...», p. 24. Cependant la

légende mésopotamienne présente des traits émouvants, celui par exemple ou Enlil pardonne à ses créatures: «Il prit ma main et m'emmena. Il emmena ma femme et la fit s'agenouiller à côté de moi. Se tenant entre nous deux, il toucha nos fronts et nous bénit: Jusqu'à présent, Utanapishtim n'avait été qu'un homme. Maintenant, qu'Utanapishtim et sa femme soient semblables à tous les dieux», p. 60. C'est à cette bénédiction que fait écho celle que Dieu adresse à Noé et à ses fils.

La Tour de Babel. – Le thème est étudié dans la littérature, l'archéologie, l'art, la théologie. C'est ce dernier point qui nous retiendra. La Tour de Babel était une *Ziggurat,* c'est-à-dire «un complexe sacré connaissant *deux* sanctuaires, l'un au sommet, l'autre au pied de la Ziggurat. Le premier n'étant que le temple d'accueil où la divinité prenait contact avec la terre, et qu'elle ne faisait que traverser non sans avoir reçu l'hommage et les offrandes de ses fidèles; le second devenait une résidence, où l'hôte céleste pouvait séjourner autant qu'il le voudrait», p. 107. Les noms des ziggurats sont significatifs: *maison de la montagne de l'univers, maison des sept guides du ciel et de la terre, maison du roi conseiller d'équité, maison de la montagne, maison du lien du ciel et de la terre, maison du fondement du ciel et de la terre.* La ziggurat nous apparaît comme *un trait d'union* destiné à assurer la communication entre la terre et le ciel, permettant de se rapprocher de la divinité qu'on y cherchait et dont on voudrait en même temps faciliter la descente vers les hommes. Le récit biblique de la Tour de Babel nous semble profondément *historique* par toutes ses notations de détail. Mais il est encore plus *théologique* et il juge sévèrement cette entreprise des hommes: en construisant leur ville et leur tour et en ayant réussi grâce à leur union, ils soulèvent la crainte et le courroux de Dieu. Cette réussite qui est une menace intolérable, Dieu la brise sans hésiter en créant la confusion et en la faisant suivre d'une dispersion. La sévérité du conteur jahviste s'explique aisément par l'Histoire: Israël n'avait qu'à se plaindre de Babel pour lui symbole permanent de paganisme et d'oppression. Mais l'intention des hommes de la plaine de Shinear n'était pas en vérité d'escalader le ciel pour y porter la guerre. Peut-on leur reprocher d'avoir voulu se rapprocher du ciel, c'est-à-dire de leurs divinités? *Voilà le problème.* La Tour de Babel c'est la cathédrale de l'antiquité. Au moment des cathédrales, l'humanité avait connu la révélation chrétienne, c'est-à-dire le message parfait. Au III^e^ millénaire, elle marchait encore à tâtons, mais déjà ses mains se refermaient dans le geste de la prière et ses yeux avaient d'instinct, cherché le ciel. La ziggurat était pour eux une échelle dressée qui menait au ciel. C'est ici qu'il faut rouvrir la Bible. L'échelle que Jacob voit en songe est appuyée sur *terre* et son sommet touche au *ciel,* ce lieu est la *maison de Dieu* et la *porte des cieux.* «La Tour de Babel fut une échelle et le temple qu'elle supportait était en définitive une *porte.* Extraordinaire et émouvante anticipation du cri d'Esaïe: *Oh! si tu déchirais les cieux et si tu descendais* (63, 19). On sait comment dans la nuit de Noël, Dieu descendit», p. 112.

J. Alberto Soggin, *Josué* (Commentaire de l'Ancien Testament), Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1970.

Sans être un spécialiste de la topographie, comme il le reconnaît lui-même, le professeur Soggin, de la Faculté vaudoise de Rome, était particulièrement qualifié, en raison de ses nombreuses publications antérieures, pour nous donner un commentaire du livre de Josué. Nous sommes heureux de reconnaître, dans ce riche travail, le meilleur commentaire existant, en langue française, de ce livre difficile.

Dans une introduction très dense, l'auteur accepte, pour expliquer la composition du livre, la thèse deutéronomiste de M. Noth, insistant cependant, plus que ne le fait ce dernier, sur le long travail d'élaboration qui a abouti à cette synthèse exilique. Aussi, M. Soggin parle-t-il volontiers d'école deutéronomiste.

Toutefois, le commentaire n'attribue pas une importance démesurée à cette école. Il reconnaît qu'au-delà de cette élaboration nous pouvons atteindre des milieux historiques, surtout cultuels, bien déterminés. Par exemple, des matériaux en rapport avec le territoire de Benjamin et le sanctuaire de Gilgal, dans les chap. 1 à 12; des documents géographiques variés dans la seconde partie, chap. 13 à 21; les échos anciens des difficultés de la conquête (cf. Jug 1) et des fragments nettement pré-deutéronomistes comme le chap. 24. L'auteur fait précéder le commentaire de chaque chapitre d'une excellente

bibliographie. N'eût-il pas été souhaitable, pour les commodités de la consultation, de retrouver cette bibliographie groupée selon un ordre alphabétique?

La critique textuelle est sobre et prudente, la traduction exacte. Le commentaire lui-même réalise un bon équilibre entre l'interprétation de détail, l'ouverture littéraire et la portée théologique du texte.

C'est pourquoi les quelques réserves qui vont suivre ne veulent nullement porter atteinte à l'apport exceptionnel de ce commentaire. D'abord un point de détail: nous avons ressenti comme «corps étrangers» certaines comparaisons historiques ou théologiques. Ainsi quand l'auteur affirme (p. 29): «Dans l'histoire sainte dtr, il se passe donc quelque chose d'assez semblable à ce que l'on remarque dans la transmission du message apostolique: Moïse, comme les apôtres, est le témoin de première main; son successeur, comme les disciples des apôtres, appartient désormais à une autre économie et reçoit le message d'un prédécesseur humain», nous ne pensons pas que ce soit un rapprochement judicieux, d'autant plus que cela ne fait justice ni à la position de Josué ni, à plus forte raison, à celle des «disciples» des apôtres.

L'auteur met en lumière l'importance du sanctuaire de Gilgal et des traditions cultuelles dans la formation et la conservation des matériaux. A juste titre. Mais ne va-t-il pas parfois trop loin? Ainsi, expliquant les chap. 3 à 5, il adopte l'opinion de Kraus et y voit l'historicisation, par le «compilateur», d'une ancienne liturgie. Ce qui, par la suite, lui fera écrire: «Si notre péricope est le produit de l'historicisation d'une antique liturgie, et qui a été jusqu'à remplacer en partie la tradition narrative (la conclusion du chapitre 2), il est inutile de se poser le problème de l'historicité des événements: historique est bien sûr la célébration du culte à Gilgal, près de Jéricho; historique est aussi le contenu de cette célébration: la Pâque, l'exode et la conquête (au chap. 6)» (pp. 41–42). N'est-ce pas, proche en cela de la conception de Von Rad dans sa théologie de l'Ancien Testament, admettre une distance infranchissable entre le fait historique et le contenu de la confession de foi ou de la célébration cultuelle, distance nocive, et à l'histoire et à la foi? Nous préférons sur ce point la conclusion du P. Langlamet, dans sa monographie sur les chap. 3 et 4 de Josué: «Aux pèlerins rassemblés pour la Pâque on racontait la traversée du Jourdain. Le souvenir de l'Exode, le thème de la traversée des eaux rapprochaient les deux événements. Il ne restait plus qu'à les intégrer dans une chronologie commune. Ainsi, la date supposée, en dépit de sa vraisemblance, ne laisse pas d'être suspecte. Elle nous oblige cependant à préciser nos conclusions: le peuple a traversé le lit asséché du Jourdain dans des circonstances exceptionnelles, à une époque de l'année où les fortes crues rendaient les gués impraticables. Tel est, semble-t-il, le noyau historique de Jos., 3» (pp. 102–103).

Nous ajouterons un dernier mot sur la répartition du chap. 24. Quelles que soient les difficiles questions soulevées par l'influence d'un formulaire d'alliance sur les textes bibliques, nous croyons qu'à sa lumière la division du chapitre eût été mieux caractérisée. Ainsi les vv. 2 à 13 sont moins une «confession de foi» qu'un exposé des merveilles historiques de Dieu. La réponse de foi, par contre, inspire le long dialogue des vv. 14 à 24 sur le thème de la loi en sa clause principale: le service exclusif de Dieu.

G. ROUILLER

WIFRID HARRINGTON, *Nouvelle Introduction à la Bible*, traduit de l'anglais, Paris, Seuil, 1971, 1126 pages.

La *Préface* est de R. de Vaux, O. P., membre de l'Institut, ancien directeur de l'Ecole biblique et archéologique française de Jérusalem: «La Bible est à la fois historique et doctrinale. Elle contient la révélation que Dieu a faite aux hommes par l'intermédiaire de ses actions et de ses œuvres. La Bible nous raconte l'histoire de notre salut, le développement graduel du plan divin de la rédemption sous le régime des deux Testaments ou Alliances; d'abord dans l'Ancienne Alliance conclue entre Dieu et Israël et maintenue par Dieu en dépit de l'infidélité de son peuple, puis dans la Nouvelle Alliance, ouverte à l'humanité tout entière et scellée dans le sang d'un fils de ce peuple, qui était aussi Fils de Dieu... La Parole de Dieu est devenue 'Le Livre', ou plutôt 'les Livres' de la Bible. Et comme le Verbe, en se faisant chair, avait pris sur lui toute la condition humaine, hormis le péché, ainsi la parole de Dieu a été sujette aux conditions du langage humain l'erreur exceptée... La rédaction des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament s'est étalée sur une période d'un millier d'années, et le dernier de ces livres a été écrit il y a près de deux mille ans... L'Eglise a été établie par Dieu gardienne et interprète de la

parole; mais la Bible, considérée comme le livre qui contient cette parole, n'a pas été à l'abri des accidents qui affectent la transmission de tout texte humain... En dépit de ces infortunes, le message de la Bible a une valeur durable; il vaut pour les hommes de tous les temps et de tous les lieux... C'est parce que la Bible vient de Dieu qu'elle a cette valeur universelle et porte en elle-même une grâce de lumière pour tous les hommes de bonne volonté... De même que la méditation de la vie et des actions de Jésus n'élucident jamais complètement le mystère de sa Personne, ainsi l'étude de la Bible n'épuisera jamais tout à fait le contenu de la parole de Dieu.

L'*Avant-propos* de l'auteur annonce les trois parties de son «manuel»: I. L'*Introduction générale,* où il est traité de l'inspiration, de la vérité et des sens de l'Ecriture, etc., s'inspire de la synthèse du P. Benoit, directeur de l'Ecole Biblique de Jérusalem. – II. La deuxième partie, qui concerne l'*Ancien Testament,* commence par une «Esquisse de l'histoire d'Israël» qui se déploie sur une centaine de pages, avant d'examiner chacun des livres bibliques. – III. La troisième partie, celle du *Nouveau Testament,* débute elle aussi par une «Esquisse historique de l'époque néotestamentaire», pp. 577–637.

Le but général de l'auteur est d'amener le lecteur et l'étudiant à tenir la Bible pour ce qu'elle est réellement, de mettre en évidence sa signification religieuse, de faire partager au lecteur sa conviction «que la science moderne a ouvert d'une extraordinaire façon la porte qui nous en fermait l'accès: «Mon seul désir est de mettre la clef de cette porte entre les mains de ceux qui la cherchent. S'ils savent s'en servir, ils apprendront bientôt à apprécier l'Ancien Testament à la fois comme littérature du peuple élu et en tant que parole de Dieu.» Il donne son livre comme une «introduction à la Bible» et ne prétend pas le faire passer pour un «manuel de théologie biblique».

L'ouvrage n'est pas une simple traduction de l'original anglais. «Le texte qui lui sert de base a été entièrement révisé et comporte de nombreuses additions.»

Je ne pense pas que les recherches bibliques modernes nous aient conduits plus *haut* que les anciens dans l'intelligence du message révélé; mais elles nous ont beaucoup éclairés sur le patient processus destiné à *insérer* ce message dans la trame de l'histoire humaine.

CHROMACE D'AQUILÉE, *Sermons II*, Sources chrétiennes, nº 164, Paris, Cerf, 1971, 290 pages.

Le premier volume de l'œuvre oratoire de Chromace, évêque d'Aquilée (388–408) a été signalé *Nova et Vetera*, 1970, nº 2, p. 154. Ce second volume présente, parfois à l'état de fragments, les sermons 18–41, dont chacun est précédé et accompagné de notes. Un *Index analytique* termine le volume. Nous avons cité de beaux textes de Chromace sur la sainteté de l'Eglise, L'Eglise ici encore est toujours à l'horizon de sa prédication. Elle est le *champ du potier* qui servait de sépulture aux étrangers de passage: «En effet, lorsque nous croyons au Christ, nous devenons des voyageurs dans le monde, pour être introduits dans la maison de Dieu; des voyageurs sur terre, mais des citoyens du ciel; des étrangers du monde, mais des intimes du Christ: *Vous êtes morts, et votre vie est cachée avec le Christ en Dieu,* Col., 3, 3–4. Nous sommes ensevelis dans le champ du potier, c'est-à-dire dans l'Eglise du Christ, mais nous sommes ensevelis dans la joie, parce que nous mourons au monde pour vivre pour le Christ», p. 35. Elle est *la tunique de Joseph:* «Nous savons que notre Seigneur et Sauveur, lui aussi, porte une tunique de diverses couleurs; son vêtement, c'est en effet l'Eglise qui est rassemblée de diverses nations. Il est encore une autre diversité de couleurs dans ce vêtement que porte le Christ, l'Eglise. L'Eglise est riche de dons divers et variés; elle a les martyrs, les confesseurs; elle a les évêques et les prêtres, les diacres et les clercs; elle a les vierges et les veuves; elle a ceux qui s'adonnent aux œuvres de justice. Et notre Seigneur et Sauveur resplendit de la diversité de son Eglise, comme d'un riche et précieux vêtement», p. 73. Elle est *la veuve de Sarepta des Sidoniens:* «A juste titre elle préfigurait en tous points l'Eglise, vénérant déjà en Elie la figure du Christ dont l'amour et la faveur passait avant ses enfants et même sa propre vie. Pourtant, cette femme n'avait pas encore entendu le Seigneur dire dans l'évangile: *Qui ne hait ses parents ou ses enfants à cause de moi n'est pas digne de moi.* Elle a accompli le commandement évangélique avant de l'avoir connu», p. 87. Elle est *l'arbre de la parabole:* ses branches ne peuvent être que les apôtres; les oiseaux du ciel, c'est nous qui, venant à l'Eglise du Christ, nous reposons sur l'enseignement des apôtres, p. 137. Elle est *la crèche de Noël:* «Il n'y avait pas de place dans

l'hôtellerie de la Synagogue. Aussi le Christ se trouve-t-il couché dans une crèche, c'est-à-dire dans l'Eglise des Gentils, qui avec une foi totale et une entière dévotion a reçu chez elle notre Seigneur et Sauveur», p. 165. Elle est *Suzanne* qui «par sa foi et sa conduite demeure dans le paradis du Christ, comme tous les fidèles dans l'Eglise», p. 197. Elle est *la barque dans la tempête,* où le Christ s'endormit, «ce qui signifie qu'il permet que son Eglise soit mise quelque temps à l'épreuve des tribulations et des persécutions de ce monde, pour éprouver sa foi», p. 205.

MAITRE ECKHART, 1260–1327, *Les Traités,* traduction sur les textes originaux et introduction de Jeanne Ancelet-Hustache, Paris, Seuil, 1971, 173 pages.

C'est la traduction des quatre *Traités* de Maître Eckhart retenus comme authentiques par l'éditeur des œuvres allemandes: *Les Instructions spirituelles,* adressées par Eckhart «à ses enfants qui lui posaient de nombreuses questions lorsqu'ils étaient assis ensemble pour la collation du soir. *Le livre de la consolation divine,* écrit pour Agnès, reine de Hongrie, qui eut une jeunesse malheureuse et dut donner ses bijoux en gage pour avoir de quoi manger. *Le traité de l'homme noble,* qui fut peut-être un sermon prononcé devant la reine de Hongrie. *Le traité du détachement,* très probablement authentique. Une *Introduction biographique* sobre mais remarquable présente: La vie – L'œuvre – La pensée mystique d'Eckhart – Le procès de Cologne – Avignon, dernière étape – La vie posthume d'Eckhart.

1° A la fin de son étude sur *Eckhart* parue dans le *Dictionnaire de Spiritualité,* le Père Oechslin se demande «s'il est encore possible aujourd'hui de lire avec fruit les écrits» d'Eckhart. On est tenté de répondre négativement quand on vient de lire d'un trait les 28 propositions d'Eckhart condamnées, le 27 mars 1329, après la mort de ce dernier, par le pape Jean XXII. Mais une lecture attentive des *Traités,* et des *Sermons,* finit par donner raison au P. Oechslin concluant que «même aujourd'hui, moyennant un commentaire éclairant les passages condamnés ou obscurs, et rétablissant le contexte sous-entendu, les œuvres d'Eckhart peuvent être un enrichissement considérable pour l'âme». Faut-il en donner quelques exemples? «Pour l'homme qui saisit Dieu dans son essence, Dieu resplendit en toutes choses, car toutes choses ont pour lui le goût de Dieu et il voit son image en toutes choses. En lui, Dieu brille en tout temps, en lui se réalise une séparation et un abandon de tout, et l'image de son Dieu bien-aimé et présent s'imprime en lui... Celui qui aime une chose ardemment et de toutes ses forces, en sorte qu'il n'a de goût ni de cœur à quoi que ce soit d'autre, ne pense qu'à cet objet et absolument à rien d'autre», p. 49. Cet amour n'interdit pas les œuvres: «Si quelqu'un était dans un ravissement comme saint Paul et savait qu'un malade attend qu'il lui porte un peu de soupe, je tiendrais pour bien préférable que, par amour, tu sortes de ton ravissement et serves le nécessiteux dans un plus grand amour», p. 55. Eckhart ne tombe pas, comme le fera Luther, dans le piège de confondre la concupiscence et le péché: «L'inclination au péché n'est pas péché, mais vouloir pécher est un péché. En vérité, l'homme juste, s'il pouvait réaliser son souhait, ne devrait pas souhaiter d'être débarrassé de cette inclination, car sans elle, il ne serait pas sur ses gardes vis-à-vis des choses... Plus l'homme se sent faible, plus il doit s'armer de force et de victoire, la vertu comme le péché résidant dans la volonté», p. 52. «Beaucoup de gens disent: Nous avons la bonne volonté. Mais ils n'ont pas la volonté de Dieu, ils veulent avoir leur volonté et veulent enseigner à Notre Seigneur qu'il doit agir de telle ou telle façon... Lorsque l'Ange apparut à Notre Dame, tout ce qu'elle dit, ou ce qu'il dit, n'aurait jamais fait d'elle la mère de Dieu; mais dès qu'elle renonça à sa volonté, elle devint aussitôt la vraie mère du Verbe éternel et elle conçut Dieu immédiatement. Il fut son Fils selon la nature humaine», p. 57.

2° La 14e des propositions condamnées porte: «L'homme bon doit conformer sa volonté à la volonté de Dieu de telle façon qu'il veuille tout ce que Dieu veut: et puisque Dieu *veut,* en quelque sorte, que j'aie péché je ne voudrais pas ne pas avoir commis de péchés, et c'est là la vraie pénitence.» Il est clair que Dieu n'a pas *voulu* que je pèche, qu'il désirait que je ne pèche pas. Qu'a voulu dire Eckhart? Il s'en explique, maladroitement il est vrai, lui-même: «Celui qui aurait pleinement accordé sa volonté à celle de Dieu ne devrait pas vouloir que le péché dans lequel il est tombé n'ait pas eu lieu, non pas

certes parce qu'il était contre Dieu; mais dans la mesure où tu es par là obligé à plus d'amour, où tu es abaissé et humilié, et donc non pas parce que le pécheur a agi contre Dieu. Mais tu dois faire pleinement confiance à Dieu; il ne l'aurait pas accepté s'il ne voulait en tirer pour toi un plus grand bien. Quand l'homme se relève complètement de ses péchés, le Dieu fidèle fait comme s'il n'était jamais tombé dans le péché... Il ne considère pas ce que cet homme a été auparavant. Dieu est le Dieu du présent. Tel il te trouve, tel il te prend et t'accueille. Toute l'offense, tout l'outrage il veut les supporter pour que l'amour et la reconnaissance de l'homme soient d'autant plus grands...», p. 60. Ayant distingué l'essence de l'amour de Dieu pour nous et ses manifestations, Eckhart explique ainsi le mot de saint Paul: «J'ai souhaité d'être séparé du Christ pour l'amour de mes frères»: cela doit s'entendre non de l'essence de l'amour, mais de la consolation qu'il apporte, p. 56. La 26e des propositions condamnées: «Toutes les créatures sont un pur néant; je ne dis pas qu'elles sont peu de chose, c'est-à-dire quelque chose, mais qu'elles sont un pur néant», pourrait s'expliquer par le mot de Dieu à sainte Catherine de Sienne: «Je suis Celui qui est, tu es celle qui n'est pas» et par le mot de saint Thomas: une chose doit se nommer par ce qui lui appartient en propre, non par ce qu'elle reçoit d'ailleurs; et dans la créature, ce qu'elle reçoit d'ailleurs, c'est l'être, ce qu'elle a en propre, c'est le néant. *(De aeternitate mundi).*

3° D'autres positions d'Eckhart sont moins aisées à justifier. «Comme on lui demandait pourquoi Dieu n'avait pas créé le monde plus tôt, il répondit que dès que Dieu fût, il créa le monde», n° 1. Eckhart ne semble pas distinguer entre l'action intérieure par laquelle Dieu *engendre* son Fils, et l'action extérieure par laquelle Dieu *crée* le monde. Ici et là le point de départ de l'action est l'immuable instant de l'éternité. Mais l'acte d'engendrer produit son effet au sein même de l'éternité, l'acte de créer produit son effet librement dans le temps. D'où la 22e des propositions condamnées: «Le Père m'engendre moi son Fils, et le même que son Fils. Tout ce que Dieu fait, cela est un; c'est pourquoi il m'engendre, moi son Fils, nullement distinct de son Fils.» Même confusion dans la manière de concevoir l'unité entre le Créateur et la créature: elle ne peut être en vérité que l'unité de deux *réalités,* infiniment distantes l'une de l'autre, dans un même *esprit* ou *amour,* non une unité d'identification dans l'*être.* Pour Eckhart au contraire «il y a dan-l'âme quelque chose qui est incréé et incrés able; si l'âme entière était telle, elle serait incréée et incréable, et cela c'est l'intellect», n° 27, ou l' «esprit de l'âme», le «plus intérieur de l'âme», le «fond de l'âme» *(grunt),* le «château fort» et surtout la «*scintilla animae*» *(das fünkelin der sêle).* Il est vrai que c'est dans la partie supérieure de son âme, *mens, spiritus,* que l'homme reçoit la grâce sanctifiante et les dons et l'habitation même de l'Esprit Saint, mais comment cette partie supérieure de l'âme ne serait-elle pas, elle aussi, créée?

4° Sur ce point de l'Unité, une sorte de vertige semble s'emparer non seulement de Eckhart, mais de certains mystiques. On dirait que l'expérience intime qu'ils font de l'unité tend à leur faire oublier, soit la distinction réelle entre la créature et le Créateur, soit la distinction réelle en Dieu lui-même des trois personnes divines: comme s'il était possible de rencontrer l'essence divine sans rencontrer du même coup en elle la distinction des personnes, et inversement. Ruysbroeck devra s'expliquer avec ses amis les chartreux sur ce qu'il appelle «l'union sans différence». La 23e des propositions condamnées chez Eckhart porte: «Dieu est un sous toutes les formes et sous tous les rapports, en sorte qu'il ne peut être trouvé en lui *nulle pluralité réelle* ou de raison.» L'explication de ce phénomène se trouverait, pensent O. Lacombe, L. Gardet, Jean de la Croix Kaelin, dans le fait que ce qui est alors exprimé par ces mystiques, c'est, indépendamment des touches authentiques de la mystique chrétienne de l'amour, une expérience de mystique naturelle pareille à celle de l'Inde. On comprend alors que Rudolf Otto, dans son livre *Mystique d'Orient et Mystique d'Occident* mette en parallèle Çankara et Eckhart. Mais ce sera pour donner la palme à ce dernier dont il fait le protagoniste de la mystique germanique.

En terminant son *Introduction biographique,* Mme Ancelet-Hustache fait remarquer que les premiers jugements portés sur Maître Eckhart après sa redécouverte au XIXe siècle ont d'abord accentué les malentendus. Franz von Baader (1765–1841) souligne son importance pour la philosophie de l'esprit, et le fait connaître à Hegel qui trouve en lui «ce qu'il voulait».

5° Dans le n° 578 de la *Vie spirituelle*, janvier 1971, consacré à Maître Eckhart, signalons la remarquable étude de Aloïs M. Haas, professeur aux Universités de Zurich et de Montréal; *Maître Eckhart dans le miroir de l'idéologie marxiste*, pp. 62–79. Après l'Eckhart ancêtre du national-socialisme de Rosenberg dans *Le mythe du XX^e siècle*, on assiste à une tentative de faire d'Eckhart un précurseur du marxisme. Ernst Bloch verra dans tous les efforts «mystiques» – d'Eckhart à Feuerbach – un «retour de la lointaine hauteur divine vers le sujet humain, et comme *l'anthropologisation de la religion*». Il oppose constamment la mystique d'Eckhart à la basse mystique du nazisme: «L'œuvre d'Eckhart, dit-il, a été inaugurée à un haut niveau de la *raison*. Elle a pris origine à un des sommets de la *philosophie*, chez le grand penseur antique Plotin. Elle se présente en somme ici comme *haplosis*, c'est-à-dire comme une simplification suprême de l'âme raisonnable lorsqu'elle se replie vers son fondement d'existence commun avec l'Etre unique primordial... L'unité du domaine de l'âme avec le fondement du monde, 'l'aspiration allemande au premier rang', la 'soif de la pureté première' tout cela est un héritage néo-platonicien, mais tout cela a été lié à un enjambement de l'Eglise des sacrements, puis de toute autorité.» Finalement Ernst Bloch voit en Eckhart quelqu'un qui, comme a dit Hegel, «a été tenté de revendiquer, au moins en théorie, les trésors qui avaient été vendus à perte au ciel et d'en refaire la propriété des hommes». «L'usurpation par E. Bloch de la pensée d'Eckhart en vue d'esquisser une philosophie universellement immanente de l'autoperfectionnement utopique de l'homme est en somme ce que dans le marxisme – savant, non vulgaire –, on a élaboré de plus percutant et de plus impressionnant au sujet de Maître Eckhart.» A quoi il faut répondre d'une part que «dans la pensée d'Eckhart, même quand la divinité est expérimentée *dans l'âme* comme une force dispensatrice d'existence, elle a son lieu très au-delà du sujet qui est fini, qui peut tout au plus devenir, à force de surabondante grâce, ce que Dieu est par nature». Et d'autre part que «la recherche marxiste, entendant analyser la mystique à travers ses propres thèses et méthodes qui réduisent l'objet *ex ipso* à son aspect social, il s'ensuit que la mystique s'y trouve manipulée en vue de servir d'exemple d'une émancipation de classe purement humaine et sociale. C'est alors précisément que la conscience critique de laquelle se réclament les marxistes se voit muée en optique systématique, consciemment limitée à la recherche concernant le domaine social. Tout le reste est finalement pure idéologie». Revenant à Eckhart, l'auteur conclut que c'est précisément par son caractère d'homme en marge qu'il a contribué à faire retrouver à l'Eglise «quelque chose de sa nature profonde: la possibilité d'une approche de Dieu au plus secret de l'âme». Notons que l'effort d'Eckhart s'inscrit à l'intérieur d'un grand courant commencé avant lui et continué après lui (voir l'*Introduction* de Jean-Baptiste Porion, à son livre *Hadewijch d'Anvers*, Paris, Seuil, 1954).

J.-H. NEWMAN. *Lettre au Duc de Norfolk (1874)*, et *Correspondance relative à l'infaillibilité (1865–1875)*. Introduction et notes par B.-D. Dupuy, dans Coll. Textes Newmaniens, VII, Paris, Desclée de Brouwer, 1970, 536 pages.

«La lettre au Duc de Norfalk est le dernier des grands ouvrages de controverse de John-Henry Newman. Elle constitue le couronnement de son œuvre, rappelle les grandes déterminations antérieures de son existence et forme en quelque sorte, avec l'*Essai sur le développement* et l'*Apologia*, une trilogie... Traduite depuis longtemps en italien et en allemand, elle n'a jamais été publiée dans notre langue. C'est une traduction et un commentaire entièrement inédits que nous présentons aujourd'hui», p. 7.

La définition de la primauté romaine au premier Concile du Vatican inquiétait Gladstone, premier ministre de Grande-Bretagne de 1869 à 1873, comme elle inquiétait Bismarck. Tout ce qui touchait à l'indépendance de l'Eglise à l'égard de l'Etat leur semblait porter atteinte au loyalisme des citoyens de chaque nation. En janvier 1875, paraissait un «pamphlet» de Gladstone: *Les Décrets du Vatican et le loyalisme civil des catholiques*. Par le biais de la politique, c'est le Concile et l'Eglise elle-même qui étaient pris à partie. «En une circonstance aussi grave que celle où nous nous trouvons, écrit Newman, devant les lourdes accusations portées contre les catholiques d'Angleterre par un adversaire aussi haut placé et aussi actif, il me paraît de mon devoir de relever le défi... Il est dur à tout âge de renoncer à la paix de sa carrière et aux devoirs de son rang pour descendre dans l'arène», p. 114. Au cours des cinq pre-

miers chapitres, Newman s'adresse au jeune duc et, à travers lui aux catholiques d'Angleterre. Sa réponse à Gladstone reste sur le plan politique. Au cas aigu que Gladstone a voulu soulever, à supposer qu'une opposition se produise au plan politique, donc au for externe, entre le pape et l'Angleterre, le catholique, répond Newman, s'en remet à sa conscience. « L'étendue du discours sur la conscience (chapitre V), l'attention avec laquelle Newman l'a rédigé montrent que c'est là le passage le plus important de sa réponse à Gladstone. Il livre la signification de l'ouvrage. C'est aussi le chapitre où Newman craignait le plus d'être mal compris. Il suffit pour voir son importance de remarquer le soin avec lequel il distingue l'idée chrétienne de la conscience de son faux-semblant qui se rencontre dans l'esprit moderne et qui est revendiqué un peu partout sous des noms divers: liberté de choix, droit d'agir selon son gré, serf ou fol-arbitre, etc., en un mot tout cet ensemble de revendications ou de passions que l'opinion publique du XIX^e^ siècle a revêtu du nom de 'liberté de conscience'... Texte précurseur, demeuré longtemps sans équivalent dans la littérature catholique. Mais il faudra attendre le décret du Vatican II sur la liberté religieuse pour qu'il reçoive enfin ses lettres de noblesse» p. 25. Le chapitre VI concerne l'encyclique *Quanta cura;* le ch. VII le Syllabus; le ch. VIII le Concile du Vatican; le ch. IX la définition du Concile du Vatican; le ch. X la conclusion. La *Lettre* est suivie d'un *Post-Scriptum* important, et de la *correspondance de Newman relative à l'infaillibilité.* Essayons de détacher de ce texte quelques citations qui nous paraissent particulièrement importantes.

1. La personnalité de l'Eglise. – «Pourquoi le pape parle-t-il de nos jours du *régime* et de la *discipline* de l'Eglise? Il nous explique que tout catholique doit se souvenir de son devoir d'obéir non seulement en matière de foi et de mœurs, mais aussi en ce qui touche au gouvernement et à la discipline de l'Eglise universelle *de sorte qu'en gardant l'unité de communion et de profession de foi avec le pontife de Rome, l'Eglise forme un seul troupeau sous un seul pasteur suprême.* Je considère que ce texte vise spécialement le nationalisme... En ces temps troubles, il faut que chaque catholique se rappelle que cette doctrine de l'individualité propre ou, pour ainsi dire, de la personnalité de l'Eglise, n'est pas une simple opinion reçue, ou une façon de voir qui puisse être acceptée ou repoussée à volonté, mais une vérité fondamentale et nécessaire», p. 221.

2. La conscience. – La loi divine est la règle de la vérité morale, la mesure du bien et du mal. Elle a une autorité souveraine, irrévocable, absolue pour les hommes comme pour les anges... Cette loi, en tant qu'elle est appréhendée par des esprits humains individuels, nous l'appelons la conscience... Cette loi règle notre conduite par le moyen de notre conscience... Cette façon de parler de la conscience est fondée sur la doctrine qui fait d'elle la Voix de Dieu, tandis que partout à présent, il est de mise d'affirmer qu'il faut chercher la source de la conscience dans l'homme lui-même... Voilà la doctrine de la conscience, commune aux protestants et aux catholiques... Elle est la messagère de celui qui, dans le monde de la nature comme dans celui de la grâce, nous parle à travers le voile, nous instruit et nous gouverne par ses représentants. La conscience est le premier de tous les vicaires du Christ. Elle est le prophète qui nous révèle la vérité, le roi qui nous impose ses ordres, le prêtre qui nous anathématise et nous bénit... De nos jours, c'est par l'intelligence qu'on s'emploie à saper les fondements de cette autorité que l'épée s'est avérée impuissante à détruire. On enseigne que la voix de la conscience est une déformation du primitif dépourvu de culture... Voilà l'opinion des philosophes. Mais quelle idée l'homme de la rue se fait-il de la conscience? Quand nos compatriotes invoquent les droits de la conscience... ils revendiquent le droit pour tout Anglais d'agir selon sa volonté propre; le droit de croire à sa guise et de ne demander l'avis de personne...», pp. 238–241. C'est ici que se trouve la phrase souvent citée, mais bien sûr sortie de son contexte: «Si, après un dîner, j'étais obligé de porter un toast religieux – ce qui évidemment ne se fait pas, – je boirais à la santé du pape, croyez-le bien, mais à la conscience d'abord, et ensuite au pape!» p. 253, cf. p. 261.

3. Les défections. – «Il y a des auteurs (Newman pense ici à Döllinger) que leur science et leur probité autorisent assez pour qu'on puisse (comme faisait Gladstone) s'en remettre à eux... Pour ma part, je ne prononcerai jamais le moindre mot à l'encontre de ces hommes de culture et de marque. Certes non. Je songe seulement à eux avec une tristesse infinie. Ils nous ont quittés. Pour eux,

comme pour nous, c'est une tragique aventure. Cela nous prive d'un grand prestige. Personne n'est là pour prendre leur place. Je crois qu'ils sont tout à fait dans l'erreur, et en ce qu'ils ont fait, et en ce qu'ils font. Je dois dire que, pas plus que leurs actes je n'approuve *l'idée qu'ils se font de l'histoire*. Si étendues que soient leurs connaissances historiques je n'ai pas de raison de croire qu'ils accepteraient la place que les théologiens catholiques accordent à l'histoire dans les *loci theologici*. Je ne nie pas les faits qu'ils exposent, mais l'usage qu'ils prétendent en faire... Ils me semblent attendre de l'histoire ce qu'elle ne peut fournir, et ne pas avoir assez confiance dans les divines promesses et dans la Providence qui guide l'Eglise dans ses définitions... Pour moi, j'avoue tout simplement qu'aucune doctrine de l'Eglise ne peut être rigoureusement démontrée, ni dominée par des preuves historiques. Ces preuves tendent plus ou moins à établir les doctrines de l'Eglise; souvent elles y parviennent presque complètement; dans d'autres cas elles vont seulement assez loin pour montrer la direction; parfois tout ce qu'on peut dire c'est qu'il n'y a pas de preuve du contraire; parfois même, en apparence, ces preuves semblent tendre vers une conclusion opposée, ce qui appelle une explication; mais, dans tous les cas, il reste assez de marge pour l'exercice de la foi dans la parole de l'Eglise. Qui ne croit les dogmes que parce qu'il les a tirés de l'histoire par sa raison est à peine un catholique. Le vrai catholique croit dans l'usage dogmatique que l'Eglise fait de l'histoire; et l'Eglise, pour se guider, a aussi d'autres ressources: l'Ecriture, la tradition, le sens ecclésial, et un certain pouvoir de raisonnement qui a son origine en un don de Dieu», pp. 341–342.

4. Le mouvement tractarien. – «J'ai un dernier mot à dire encore à propos du *Semper eadem*. A n'en pas douter, cette fidélité à l'antique système chrétien, tel qu'on le rencontre dans l'Eglise de Rome d'aujourd'hui, est le fait lumineux qui, plus qu'aucun autre, a incité il y a quarante ans l'esprit des hommes d'Oxford à se tourner vers elle avec respect, intérêt, sollicitude. Les âmes bien sûr, en furent diversement touchées. Quelques-uns d'entre nous furent amenés à se convertir, d'autres ne firent que modérer leur opposition militante aux prétentions romaines. Mais aucun de nous ne pouvait lire les Pères de l'Eglise avec la résolution de les suivre sans éprouver le sentiment que Rome, comme un intendant fidèle, avait gardé dans son intégrité et sa fraîcheur ce que notre propre communion avait délaissé. Les *Tracts for the Times* ont été conçus dans un esprit foncièrement opposé à ce qu'on a appelé au cours de ces derniers siècles le Césarisme. Les auteurs des Tracts tenaient l'Eglise pour une institution de Dieu, pour une création «*non des hommes, ni de l'homme, mais de Jésus-Christ*». L'Eglise est l'Arche du salut, l'Oracle de la vérité, l'Epouse de Jésus-Christ. Elle est porteuse d'un message qui s'adresse aux hommes de partout, et qui sollicite leur amour et leur adhésion», p. 162.

5. Les développements du dogme chrétien. – «Il s'agit de ces vérités qu'on ne voit pas se profiler dans les limites du Dépôt apostolique, c'est-à-dire de l'héritage de la Révélation, mais qui, de temps à autre, sont exprimées par les théologiens, et parfois proposées aux fidèles par l'Eglise comme des objets directs de la foi. Un catholique ne saurait soutenir qu'elles peuvent être déduites logiquement, dans toute leur ampleur et leur précision, de la croyance des premiers siècles; il peut seulement affirmer que, compte tenu de l'infaillibilité de l'Eglise (qui surmonte tous les obstacles, excepté la contradiction dans les termes), la difficulté à concilier les doctrines dérivées du texte sacré avec l'enseignement des Pères de l'Eglise n'est pas insurmontable pour la raison. Un tel développement est de toute évidence la forme nouvelle, l'explication, la transformation et la réalisation de ce qui a été cru dès le début, de ce qu'ont dit les Apôtres sans l'avoir écrit, de ce qu'ils auraient nécessairement dit dans les circonstances d'à présent ou si on les avait interrogés, ou à la vue de certaines erreurs nouvelles. C'est en ce sens que les développements font partie de l'héritage de vérité dont l'Eglise est, par l'intermédiaire de tous ses membres et plus particulièrement par sa hiérarchie, dépositaire de la part de Dieu. Je voudrais souligner ici que le développement de la doctrine a été la loi de l'enseignement de l'Eglise dès les premiers âges, et que rien n'illustre de façon plus remarquable son appellation de «*semper eadem*» que la correspondance entre les formulations antiques et les formulations modernes de cet enseignement», pp. 343–344.

«Vous ne vous trompez pas si vous pensez que j'éprouve pour le Dr Döllinger la plus vive sympathie dans la cruelle épreuve qui est la sienne... En vous faisant toutes ces

réflexions, je dois vous avouer d'autre part que je ne puis faire mienne la position du Dr Döllinger. Je ne puis accepter les motifs exprimés dans sa réponse... Vous comprendrez facilement ma position dans cette controverse *Je ne serais jamais devenu catholique si je n'avais reconnu la doctrine du développement des dogmes*. Et pour ce qui est de la question actuelle, je crois avoir exprimé mon sentiment il y a vingt-six ans dans l'*Essai:* de même que les promesses faites à Juda par Jacob au moment de sa mort ont pu demeurer sans accomplissement pendant de nombreux siècles, et que pendant tout ce temps cette tribu fut en Israël presque aussi insignifiante que David avant qu'il fût choisi pour être dans sa propre personne l'accomplissement de ces promesses, de même la parole «*Tu es Pierre*» a pu porter sur Pierre et sur ses successeurs bien qu'il n'y ait guère plus que des indices d'un accomplissement divin de cette promesse avant le IVe ou le Ve siècle ou même avant le Moyen Age», p. 470.

6. *Deux professions de foi de Newman.* – «Il n'y a qu'un oracle de Dieu: la sainte Eglise catholique, ayant à sa tête le pape. Je n'ai pas cessé de désirer que toutes mes pensées et toutes mes paroles soient conformes à son enseignement; je soumets à son jugement mes écrits actuels et passés, non seulement en ce qui concerne leur vérité, mais aussi leur prudence, leur opportunité et leur utilité. Je ne pense pas avoir poursuivi un but personnel dans aucune de mes publications, mais je le sais, il se peut bien, dans certaines matières qui n'étaient pas de foi, que j'aie parlé quand j'aurais mieux fait de me taire» (*Oratoire*, 27 décembre 1874), p. 386.

«Les paroles de M. Gladstone soulèvent à mon sujet un problème aigu. Arrivé à la fin de ma vie, ai-je bien usé des talents que Dieu m'a donnés? Les ai-je employés, ainsi qu'il le veut, en faveur de la vérité religieuse, et non pas à la détruire et à en disperser les morceaux? Tout ce que je puis dire, c'est que, depuis le jour où je suis devenu catholique jusqu'à maintenant, ce qui fait près de trente ans, je n'ai pas eu un seul instant de doute. Je crois que la communion de Rome est cette Eglise que les apôtres ont fondée à la Pentecôte, qui a seule «l'adoption des fils, et la gloire, et les alliances, et la loi révélée, et le service de Dieu, et les promesses »(cf. Rom., 9, 4); et je crois que la communion anglicane, quels que soient ses mérites et démérites, quelle que soit l'excellence des individus qu'elle renferme, ne participe plus comme telle de cette Eglise. Je n'ai jamais hésité un instant non plus, depuis 1845, dans la conviction que ç'avait été pour moi un devoir de rejoindre cette Eglise catholique que, dans ma propre conscience, j'ai comprise être divine. Les hommes, les lieux, les événements, les circonstances des quarante-quatre premières années de ma vie sont inscrits profondément dans ma mémoire et dans mes affections. Enfin j'ai rencontré comme catholique plus d'épreuves et de souffrances de tous genres que je n'en ai rencontrées étant anglican. Mais jamais un seul instant, je n'ai désiré revenir en arrière, jamais je n'ai cessé de remercier mon Créateur pour la miséricorde avec laquelle il m'a rendu capable de faire le grand passage, et jamais il ne m'a laissé en détresse ni dans aucune sorte de malaise religieux. Comment pourrais-je alors ne pas m'arrêter un instant sur ce qu'a dit de moi M. Gladstone? Je ne peux pas en dire plus» (26 février 1875), p. 391. (Né en 1801, converti à l'Eglise catholique en 1845, créé cardinal en 1879 par Léon XIII, Newman meurt en 1890.)

7. *Les Notes du P. B.-D. Dupuy*, par leur abondance, leur richesse, leur précision, les aperçus qu'elles proposent, doublent littéralement la valeur du texte de Newman. Contentons-nous d'en transcrire une seule. Newman ayant écrit: «Je ne suis pas tenu de défendre la politique ni les actes de tous les papes avant ou après la grande révolution du XVIe siècle. Je le dis d'autant plus librement qu'Urbain VIII, vers 1641–1642, paraît avoir reproché à certains papes du siècle précédent les procédés qu'ils avaient utilisés à l'égard de notre pays», p. 188, cette remarque appelle la note suivante: «Quand on le pressa d'excommunier les rois de France et de Suède, il répondit: Nous pourrions les excommunier comme ont fait Pie V pour la reine Elizabeth d'Angleterre et avant lui, Clément VII pour le roi Henri VIII. Mais à quoi bon? Nous mesurons maintenant dans le monde entier les effets de cette décision, et nous la pleurons maintenant avec des larmes de sang. La sagesse nous incite à ne pas imiter Pie V, ni Clément VII, mais Paul V. Ce dernier, pressé par les Espagnols, au début de son règne, d'excommunier le roi Jacques d'Angleterre, ne voulut jamais y consentir.»

P. S. – On trouvera dans le no 461 de la *Vie spirituelle*, mai 1960, pp. 540–562, une

Introduction aux écrits spirituels de Newman du R. P. Dupuy, intitulée: «*De l'Ombre à la Lumière*».

JEAN-HERVÉ NICOLAS, O. P., *La grâce et la gloire, Appelés au partage de la vie divine.* Paris, Beauchesne, 1971, 140 pages.

Un petit livre qui appelle la réflexion et la dirige. Citons quelques lignes du paragraphe *La croix et la joie,* p. 61: «Que n'a-t-on pas dit sur ces chrétiens qui 'n'ont pas l'air d'être sauvés', qui ne portent pas sur leur visage l'allégresse des enfants de Dieu qu'ils prétendent être! Par réaction contre cette accusation, – qu'il aurait fallu critiquer d'abord – on a trop souvent proposé aux chrétiens la joie extérieure, l'insouciance même! comme un signe de leur appartenance au Christ et un témoignage. On ne prenait pas garde à l'impression de légèreté et d'irresponsabilité que peut causer aux autres une telle manifestation, dans le monde cruel où le chrétien, comme les autres hommes, avec eux, est appelé à vivre. Et puis, de quel poids peut être ce parti pris de vivre dans la joie en face d'une épreuve véritable, qui accable le présent et bouche l'avenir? La joie chrétienne n'est pas facile. La joie facile est superficielle. Si la charité est source de joie, c'est une joie secrète, qui ne peut être ressentie que dans la foi, en une lutte délibérée contre tous les motifs de tristesse et de découragement qui la contredisent dans l'intime du cœur. C'est la préférence donnée à l'invisible sur le visible, au spirituel sur le sensible. Il faut beaucoup de foi, – c'est-à-dire une foi qui s'affirme fortement et impose à la conscience la vérité de Dieu contre les apparences qui la démentent. Une telle foi ne va pas sans beaucoup d'amour de Dieu, car pour faire prévaloir ainsi ce qu'on ne voit pas sur ce qu'on voit, ce que l'on ne sent pas sur ce que l'on sent, il faut beaucoup aimer Celui qui se cache ainsi derrière les apparences. Cette joie n'exclut pas qu'on soit triste, elle empêche qu'on soit absorbé par la tristesse. Le saint n'est pas désespéré, qui ne doute pas de l'amour de Dieu, et pour lui Dieu est tout; mais il participe à la tristesse du monde. La croix ne serait qu'un jeu si elle ne faisait pas souffrir, et la croix du chrétien n'est pas plus un jeu que ne le fut celle du Christ... Le martyre n'est pas l'apothéose qu'il devient dans le culte rendu par l'Eglise à ceux qui l'ont subi... Il est pour chacun de ceux qui le subissent, même s'ils l'ont ardemment désiré dans le feu d'un amour authentique, la coupe très amère qu'il a été pour Jésus à Gethsémani.»

M.-R. GAGNEBET, O. P., *L'infaillibilité du Pape et le consentement de l'Eglise au Vatican I,* Revue *Angelicum,* nos 3 et 4, 1970, Rome.

1° Tous les Pères du Concile s'accordaient: *1°* à reconnaître dans l'Eglise la nécessité d'un magistère suprême infaillible; *2°* à reconnaître que ce magistère réside dans le corps épiscopal uni à son chef. La *question posée* au Concile était la suivante: Le Pape possède-t-il par lui-même la plénitude du pouvoir doctrinal et le charisme de l'infaillibilité qui l'accompagne? La Majorité répondait: oui. La Minorité, dite position gallicane, répondait: non. Pour elle, l'unique sujet du pouvoir suprême était le corps entier, où s'additionnaient la part propre au pape et celle des évêques. On crut trouver une solution en concédant au Pape le pouvoir suprême, mais sous la condition expresse d'une consultation préalable de l'épiscopat, qui aurait à se prononcer soit à la majorité des voix soit même à l'unanimité...

2° Le Concile a reconnu que la plénitude du pouvoir suprême et l'infaillibilité qui l'accompagne appartiennent au corps épiscopal uni au Pape. Que cette plénitude appartient au successeur de Pierre dont les définitions doctrinales garanties par l'assistance divine, n'ont pas besoin du consentement de l'épiscopat, aussi bien antécédent, concomitant que subséquent. Comme cette assistance divine n'est pas une révélation, ni une inspiration, le Pape doit user des moyens humains naturels et surnaturels pour connaître la contenance dans le dépôt révélé de la vérité à définir. Parmi ces moyens, le plus ordinaire, indispensable même dans certains cas, est la consultation des Evêques témoins authentiques de la foi de leur Eglise. Mais le Pape a d'autres moyens de reconnaître le caractère révélé de cette vérité. Il peut la retrouver dans l'Ecriture ou la Tradition de sa propre Eglise indéfectible dans la foi. Il peut se faire, en temps de troubles, qu'une vérité de foi ne bénéficie plus, dans certaines parties de l'Eglise, d'un accord unanime. C'est pourquoi le Concile s'est refusé à proclamer la nécessité de droit de cette consultation épiscopale et de l'accord des Eglises.

3° L'infaillibilité papale n'est pas cette infaillibilité absolue, personnelle, séparée que dénonçaient les adversaires de la définition. Elle n'est pas absolue mais ne s'étend qu'aux vérités de foi et de mœurs; elle n'est pas personnelle au sens d'un don habituel donné au pape en toutes circonstances. Elle n'est pas séparée, n'appartenant au Pape que lorsqu'il exerce sa fonction de pasteur universel.

4° La question de savoir si l'infaillibilité de l'Eglise dérive de celle du Pape ou inversement agitée lors du Concile a été écartée à bon droit. L'infaillibilité est un fruit de l'action de l'Esprit saint. C'est lui qui d'une part produit en nous immédiatement la lumière de la foi, et qui d'autre part a voulu que les vérités auxquelles elle adhère nous soient transmises par un magistère divinement assisté. A l'infaillibilité *in docendo* du magistère, répond l'infaillibilité *in credendo* des fidèles. Dans l'ordre de l'intention, les charismes du magistère sont ordonnés comme à une fin plus haute qu'eux à la vie de foi de toute l'Eglise du Christ; mais dans l'ordre de l'exécution, ces charismes sont le moyen par lequel se réalise dans l'Eglise cette unité de croyance Le charisme de l'infaillibilité convient à tout le corps des pasteurs unis à leur chef, mais pour que l'unité de l'enseignement de foi fût sauvegardée parmi eux, le Christ a donné ce même charisme à celui qui est son Vicaire. C'est pourquoi le Concile enseigne que celui-ci «jouit de la même infaillibilité dont le Christ a voulu doter son Eglise». L'infaillibilité du Pape et l'infaillibilité du corps épiscopal uni à lui n'est pas distincte. «Elle réside dans deux sujets inadéquatement distincts, le Pape seul, et le corps épiscopal uni au Pape.» La définition du premier Concile du Vatican a été reprise au deuxième Concile du Vatican, dans la Constitution dogmatique *Lumen Gentium*, n° 25, § 2.

Mgr Alfred Ancel, *Evangile, Amour, Fécondité*, Paris, Editions ouvrières, 1970, 206 p.

Un beau, un admirable petit livre, qu'on ne saurait trop recommander, en défense de l'encyclique *Humanae vitae*, et qui touchera aussi à l'encyclique sur le célibat sacerdotal. Il a été conçu et écrit au sein d'une expérience pastorale éprouvée: nulle difficulté, nulle question n'est éludée; la solution, – ou la voie vers la solution, mais c'est souvent la même chose, – est toujours marquée avec netteté, avec fermeté: c'est celle non de la démission de l'homme, mais de sa grandeur, la solution de l'Evangile. Le livre contient trois parties: *1° La régulation des naissances et ses dimensions mondiales; 2° La conversion morale selon l'Evangile; 3° Amour conjugal et fécondité.*

Nous voudrions signaler ici le chapitre qui a pour titre *Le conflit de devoirs:* «On parle beaucoup de conflits de devoirs. Normalement, il ne devrait pas y en avoir. Mais, en fait... nous nous trouvons parfois dans une situation où nous ne savons pas ce que nous devons faire. Nous avons l'impression que, quoi que nous fassions, nous ne pourrons éviter le mal. Alors nous sommes angoissés. Je pense à un ingénieur qui était responsable de l'exploitation d'une usine. Il me disait: – Si j'observe toutes les consignes de sécurité, la production de la mine va nécessairement baisser. Alors l'exploitation ne sera plus rentable et la direction générale fermera la mine. Vous voyez les conséquences: ce sont des centaines d'hommes qui seront réduits au chômage. Finalement, j'ai pris la décision de n'appliquer que les consignes de sécurité strictement indispensables. Mais je vis dans l'angoisse. J'ai peur d'un accident.» L'auteur distingue de vrais et de pseudo-conflits de devoirs. *a*) Il y a un *vrai conflit* de devoirs quand le mal qu'on doit écarter se trouve *dans les conséquences* de ce qu'on fait et non pas *dans l'acte lui-même* qu'on accomplit. Les options ne sont pas, en elles-mêmes, des péchés: ce sont les conséquences qui sont graves. Ainsi dans le cas de l'ingénieur. En réalité les vrais conflits de devoirs sont très nombreux et on les trouve partout. Dans l'éducation des enfants: fermeté et patience, dans la vie professionnelle. *b*) Les *pseudo-conflits* de devoirs. Certains parlent de conflits de devoirs chaque fois qu'un devoir est difficile à remplir, ou chaque fois que l'accomplissement du devoir *nous oblige à renoncer à un désir légitime*. Mais la situation devient particulièrement tragique *quand on ne peut éviter le mal, au niveau des conséquences, qu'en employant un moyen qui, en lui-même, est mauvais*. «Un jour, je parlais à un militant ouvrier. Ce n'était pas un chrétien. Je lui disais: – Pourquoi cherchez -vous à inculquer la haine à vos camarades? Vous savez bien que la haine est mauvaise. Un homme conduit par la haine se dégrade lui-même; il n'est plus un homme. Il m'a répondu: – Je sais bien que vous avez raison. Mais on ne peut pas faire autrement. S'ils n'ont pas la

haine dans le cœur, ils ne marcheront pas! – Eh bien! non, même si c'était nécessaire pour qu'ils 'marchent', on n'aurait pas le droit de les exciter à la haine... Je me rappelle aussi une conversation qui remonte au temps de la guerre d'Algérie. Nous parlions de la torture... En aucune hypothèse on n'a le droit de recourir à la torture...» *c) Les cas perplexes.* Ils ne représentent ni un vrai ni un pseudo-conflit de devoirs. Ils constituent une catégorie à part. Dans le cas perplexe, en effet, on est pris dans une alternative: *Quoi qu'on fasse ce que l'on fait sera mauvais,* pas seulement dans ses conséquences, mais en soi. Même un saint ne saurait pas comment agir. On cite comme exemple l'alternative entre mentir et trahir un secret... – Finalement quand il s'agit de vrais conflits de devoirs ou de cas perplexes, c'est à chacun de prendre sa responsabilité et de faire son choix. Quand on s'est habitué à prendre ainsi ses décisions, on a trouvé la paix. Ces éclaircissements du neuvième chapitre de la seconde partir servent à résoudre dans la troisième partie le chapitre dix intitulé: *Contraception et conflit de devoirs.*

Célibat sacerdotal. – Sans doute le Christ n'a pas établi un lien indissoluble entre le sacerdoce et la vie apostolique; par conséquent, l'Eglise peut, pour des causes très graves, permettre à un prêtre de reprendre la vie laïque et de se marier. Mais ce prêtre ne peut plus exercer des fonctions sacerdotales, car il n'a pas pu ou n'a pas voulu garder son engagement. Jésus avait dit: «Quiconque a mis la main à la charrue et regarde en arrière est impropre au Royaume de Dieu»...

«Parfois on croit bien faire en laissant espérer un élargissement de la 'discipline ecclésiastique' au sujet du divorce, au sujet du contrôle des naissances ou au sujet du mariage des prêtres... Mais en tout cela, il ne s'agit pas de discipline ecclésiastique, mais de *fidélité au Christ,* aussi on manquerait de loyauté en laissant espérer des 'élargissements' qui ne viendront jamais.»

JACQUES LOEW, *Les Cieux ouverts, Chronique de la Mission ouvrière Saints-Pierre et Paul, 1955–1970,* Paris, Cerf, 1971, 236 pages.

«Ces quinze ans, 1955–1970, s'ils valent la peine d'être dits, comment les décrire? Il se trouve qu'ils sont jalonnés par des lettres adressées aux amis de la Mission: c'est un rendez-vous annuel avec plusieurs milliers de correspondants. La plupart m'avaient écrit à propos des albums *Fêtes et Saisons,* me posant des questions, disant leurs doutes ou leurs anxiétés. J'ai toujours essayé de leur répondre. Une amitié est née, vive et forte. D'où ce message une fois l'an, pour ne point laisser disparaître ou s'amenuiser le contact, et que les uns et les autres ont appelé 'lettre bleue' à cause de la couleur du papier... Entre elles, d'autres correspondances ont été insérées dans ce livre: celles adressées aux équipiers de la Mission, encore étudiants ou déjà engagés dans cet effort, pour une montée commune dans la fidélité à l'appel premier.» A une revue missionnaire d'avant-garde, qui reprochait à l'auteur de *Comme s'il voyait l'invisible,* de ne pas apporter ces nouveautés dont l'apôtre dit qu'elles «démangent les oreilles», il répond «qu'il en va ici de l'apostolat lui-même», et que «dire fortement et sans cesse que Dieu existe, qu'il nous aime, que Jésus-Christ est le Verbe du Père qui s'est fait nôtre, que l'Eglise est son existence actuelle, que nous attendons les cieux nouveaux et la terre nouvelle, que déjà maintenant le baptême nous a baignés dans le divin qui a pénétré en nous, dire de Marie – une femme de notre race humaine – qu'elle est la Mère de Dieu, non, cela n'est pas du banal! Mais pour pouvoir le dire à ses frères, il faut porter avec eux le poids du jour, du travail, du froid ou de la chaleur et ne pas tricher avec la vie quotidienne. Non, ce n'est pas une généralité pieuse que de parier sa vie, à 20 ou à 60 ans, sur la Parole de Dieu et spécialement sur *une* parole: *Venez à ma suite et je vous ferai pêcheurs d'hommes.*» Les paroles de l'Ecriture redeviennent brûlantes en passant à travers le cœur du P. Loew, et les plus humbles événements de la vie quotidienne, comme aussi les plus douloureux, quand nous les voyons avec son regard, se colorent des reflets de l'Evangile.

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.