NOVA ET VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE

CHARLES JOURNET — *L'Accord du «Groupe des Dombes» sur la doctrine eucharistique* 81

ANDRÉ FEUILLET — *Les pèlerins d'Emmaüs (Luc 24, 13–35)* 89

GEORGES COTTIER, O.P. — *Quelques réflexions sur la situation du théologien en temps de crise* 99

NORBERT A. LUYTEN, O.P. — *La mort: une fin ou une éclosion?* 115

PATRICK DE LAUBIER — *Spécificité de la politique sociale* 124

NOTES

MAURICE CORVEZ, O.P. — *Le Baptême des Enfants* 183

CHARLES JOURNET — «*Le Fondateur du Christianisme*», Le livre de C.-H. Dodd 141

BIBLIOGRAPHIES – *La Bible du Peuple de Dieu* – Jean Colson, *Paul, apôtre et martyr.* Gabriel-Marie Garrone, *L'Eglise, 1965–1972* – Origène, *Homélies sur Josué* – Saint Bonaventure, *Lexique* – Henri de Lubac, *Les Eglises particulières dans l'Eglise universelle.* A. Michael Ramsay, *Dieu, le Christ et le Monde* – Louis Racine, *L'Evangile selon Paul Tillich* – F.-X. Durrwell, *L'Eucharistie, Présence du Christ.*

XLVII^e ANNÉE – N° 2 – AVRIL-JUIN 1972

L'Accord du «Groupe des Dombes» sur la doctrine eucharistique [1]

«Quiconque ne comprend pas que la messe romaine, reposant sur la doctrine de la transsubstantiation, est réellement, comme le dit le *Catéchisme de Heidelberg* (demande 80), une 'abominable idôlatrie', ferait mieux de devenir franchement catholique. Il n'y a que deux termes de l'alternative». Quand le grand Karl Barth, voici quelques quarante ans, écrivait ces choses [2], il était certainement un écho fidèle des Réformateurs. Mais était-il un prophète de notre époque? Pouvait-il prévoir des tentatives œcuméniques inspirées par un profond désir d'unité, préparées par l'étude et la prière, et aboutissant à des déclarations aussi dignes de notre attention que celles de Windsor (31 décembre 1971) [3] et plus récemment des Dombes (13 mars 1972)?

A ce dernier texte se réfèrent les réflexions qui suivent. Après un bref rappel de la position catholique, on la confrontera avec les positions de l'Accord sur l'aspect sacrificiel puis sacramentel de l'Eucharistie.

La perspective catholique

Plaçons-nous un instant dans la perspective catholique. Comment saisir en sa pure essence, en son cœur même, le mystère eucharistique? Que se passe-t-il à la Messe?

[1] Cf. *Documentation catholique*, 2 avril 1972, pp. 334–336, qui présente ainsi ce document: «Après plusieurs années d'effort le groupe des Dombes, fondé en 1937 par l'abbé Couturier, est parvenu, lors de sa rencontre des 6–9 septembre 1971, à un accord substantiel sur l'Eucharistie, – le problème de la reconnaissance mutuelle des ministères étant réservé à une recherche ultérieure. Voici le texte de cet accord, rendu public le 13 mars 1972, qui porte la signature de trente-deux théologiens (dont 14 protestants et 18 catholiques). Ce texte a été publié en plaquette aux Presses de Taizé».

[2] *Credo*, Genève, 1936, p. 243.

[3] Paru dans la *Documentation catholique*, 16 janvier 1972, pp. 86–88. Sur la note mentionnant la transsubstantiation, cf. *Nova et Vetera*, 1971, p. 250, *Documentation catholique*, 1972, p. 348. – Le texte de l'Accord de Windsor est suivi d'un *Commentaire de Mgr Butler*, *Documentation catholique*, 16 janvier 1972, pp. 88–89, discuté dans une belle étude de Charles Boyer, s.j. parue dans l'*Osservatore Romano*, édition française, 17 mars 1972.

La Trinité toute-puissante, l'Esprit-Saint, s'emparant des paroles de la consécration validement prononcées, rend présent sur l'autel Jésus, le Verbe même incarné.

Il vient à nous dans un double miracle.

Il vient à nous tel qu'il est auprès du Père, dans la gloire de sa résurrection et de sa seigneurie, mais sous les voiles du sacrement, pour y demeurer tant qu'ils persistent. Voilà l'aspect sacramentel de l'Eucharistie.

En outre, pendant le bref moment où sont prononcées les paroles de la double consécration: ceci est mon corps livré pour vous, ceci est mon sang versé pour vous, Jésus, qui a voulu – et qui continue de vouloir – sauver le monde à travers l'unique offrande sanglante de sa Croix, rend l'événement rédempteur immédiatement présent dans son Eglise, pour que, par-dessus le temps, elle puisse entrer en communion mystérieuse et directe avec lui. Voilà l'aspect sacrificiel de l'Eucharistie.

Retrouverons-nous dans l'Accord des Dombes, ce double aspect du mystère eucharistique ?

L'aspect sacrificiel

Sous le titre *L'Eucharistie, mémorial du Christ,* n[os] 9 à 12, c'est bien l'aspect sacrificiel de l'Eucharistie qui est effectivement confessé:

> 9. Le Christ a institué l'Eucharistie comme le mémorial (anamnèse) de toute sa vie, et surtout de sa croix et de sa résurrection. Le Christ avec tout ce qu'il a accompli pour nous et pour toute la création, est lui-même présent dans ce mémorial qui est aussi un avant-goût de son Royaume. Le mémorial, dans lequel le Christ agit à travers la célébration joyeuse de son Eglise, implique cette représentation et cette anticipation. Il ne s'agit donc pas seulement de rappeler à l'esprit un événement du passé ou même sa signification. Le mémorial est la proclamation effective par l'Eglise du grand œuvre de Dieu. Par sa communion avec le Christ, l'Eglise participe à cette réalité dont elle vit.
>
> 10. Le mémorial, comme représentation et anticipation, se vit dans l'action de grâces et l'intercession. *Accomplissant le mémorial de la passion, de la résurrection, et de l'ascension du Christ,* notre grand prêtre et intercesseur, *l'Eglise présente au Père le sacrifice unique et parfait de son Fils* et lui demande d'attribuer à chaque homme *le bénéfice du grand œuvre de la rédemption qu'elle proclame.*
>
> 11. Ainsi, *unis à notre Seigneur qui s'offre à son Père et en communion avec l'Eglise universelle au ciel et sur la terre,* nous sommes *renouvelés dans l'alliance scellée par le sang du Christ,* et nous nous offrons nous-mêmes en un sacrifice vivant et saint qui doit s'exprimer dans toute notre vie quotidienne.

Le commentaire de Max Thurian précisera davantage encore le sens à donner au mot *mémorial:* « Il s'agit d'une re-présentation du sacrifice du Christ, d'une actualisation de l'événement de notre libération... L'Eucha-

ristie rend présent l'événement de la croix et unit la prière de l'Eglise à celle du Crucifié ressuscité, grand prêtre et intercesseur. Le mémorial, au sens plein que lui donne l'Ecriture, est l'équivalent de ce que la Tradition a nommé le sacrifice eucharistique... Ici se trouve dépassée la longue polémique entre catholiques et protestants concernant l'Eucharistie comme sacrifice. Le retour aux sources bibliques a permis ce dépassement et cet approfondissement du mémorial sacrificiel de l'Eucharistie» [1].

Ainsi, – lorsque l'Eucharistie est validement célébrée, – «l'Eglise présente au Père le sacrifice unique et parfait de son Fils»; nous sommes unis «à notre Seigneur qui s'offre à son Père et en communion avec l'Eglise universelle et sur la terre».

Mais quand l'Eucharistie est-elle validement célébrée ? Qui peut prononcer validement les paroles de la consécration ? Les Eglises orthodoxe et catholique sont ici unies. C'est avec le protestantisme que se fait la coupure.

La question de *La présidence de l'Eucharistie,* qui est loin d'être résolue, et qui doit faire l'objet d'une enquête ultérieure, est ainsi annoncée aux n[os] 32 à 35 de l'Accord des Dombes:

> 32. Le Christ, dans l'Eucharistie, rassemble et nourrit son Eglise en l'invitant au repas qu'il préside.
>
> 33. Cette présidence a pour signe celle d'un ministre qu'il a appelé et envoyé. La mission des ministres a pour origine et pour norme celle des apôtres, elle est transmise dans l'Eglise par l'imposition des mains avec l'invocation du Saint-Esprit. Cette transmission implique la continuité de la charge ministérielle, la fidélité à l'enseignement apostolique et la conformité de la vie à l'Evangile.
>
> 34. Le ministre manifeste que l'assemblée n'est pas propriétaire du geste qu'elle est en train d'accomplir, qu'elle n'est pas maîtresse de l'Eucharistie: elle la reçoit d'un autre, le Christ vivant dans son Eglise. Tout en demeurant membre de l'assemblée, le ministre est aussi cet envoyé qui signifie l'initiative de Dieu et le lien de la communauté locale avec les autres communautés dans l'Eglise universelle.

Rappelons qu'en toute consécration de l'Eucharistie, l'aspect sacrificiel et l'aspect sacramentel sont solidaires. Tous deux sont inséparablement valides ou invalides.

L'aspect sacramentel

Il est question de la *Présence sacramentelle du Christ* dans les n[os] 17 à 20 de l'Accord des Dombes: «Nous confessons donc unanimement la présence

[1] *Documentation catholique*, 2 avril 1972, p. 338.

réelle, vivante et agissante du Christ dans ce sacrement» nº 17. Et voici maintenant le texte central:

> 19. L'acte du Christ étant don de son corps et de son sang, c'est-à-dire de lui-même, la réalité donnée sous les signes du pain et du vin est son corps et son sang [1]. C'est en vertu de la parole créatrice du Christ et par la puissance du Saint-Esprit que le pain et le vin sont faits sacrement et donc «communication du corps et du sang» du Christ (1 Cor. 10, 16). Ils sont désormais, dans leur vérité dernière, sous le signe extérieur, la réalité donnée, et le demeurent en vue de leur consommation. Ce qui est donné comme corps et sang du Christ reste donné comme corps et sang du Christ, et demande à être traité comme tel.
>
> 1. Cela ne signifie ni localisation du Christ dans le pain et le vin, ni changement physico-chimique de ces choses. Cf. S. THOMAS, III, 76, 3 à 5 et 77, 5 à 8. CALVIN, *Inst. chrét.*, I, 11–13 et IV, 14–18.

Dans la perspective protestante, la présentation qu'on vient de lire de la présence sacramentelle du Christ est parfaitement claire et recevable; mais proposée par des catholiques à des catholiques, on la croirait calculée tout exprès pour leur faire oublier le dogme de la transsubstantiation.

Le texte en appelle à «la parole *créatrice* du Christ»; or les paroles de la consécration ne sont pas créatrices: elles sont *transsubstantiatrices:* la transsubstantiation n'est pas une création.

En disant que «*le pain et le vin sont faits sacrement*», c'est la doctrine de Calvin que l'on adopte, telle qu'on peut la lire dans l'*Institution chrétienne*, à laquelle on nous renvoie. Par exemple, IV, 17.15: «Le pain n'est point Sacrement, sinon au regard des hommes auxquels la Parole est adressée; comme l'eau du Baptême n'est point changée en soi, mais quand la promesse y est ajoutée, elle commence d'être ce qu'elle n'était pas» (1540). Neuf ans plus tard, dans un *Accord passé avec les ministres de l'Eglise de Zürich*, Calvin anathématisera avec la même ardeur la thèse de Luther et la foi catholique: «Or, nous n'estimons pas que ce soit moindre absurdité d'enfermer Jésus sous le pain ou de l'accoupler au pain (Luther) que de dire que le pain soit transsubstantié en son corps» [1].

Dire du pain et du vin qu' «*ils sont désormais*, dans leur vérité dernière, sous le signe extérieur, *la réalité donnée*, et le demeurent en vue de leur consommation», et que «ce qui est donné *comme* corps et sang du Christ reste donné *comme* corps et sang du Christ et demande à être traité comme

[1] *Recueil des Opuscules*, Genève, 1566, p. 1142.

tel», insister ainsi sur l'immédiate présence du pain dans l'Eucharistie, c'est rendre impossible l'immédiate présence du Christ et de son corps dans l'Eucharistie. Dès lors, l'Eucharistie cesse d'être adorable.

Et que penser des deux remarques de la note, relatives l'une à la «localisation», l'autre au «changement physico-chimique»?

Le Christ peut-il être présent corporellement au ciel et dans l'ici-bas? Existe-t-il une manière très mystérieuse permettant à un être, sans ombre en lui de changement, de survenir, et très profondément, où il n'était pas? Il faut répondre affirmativement. Sans nul changement, Dieu, par la création est devenu présent au monde; sans nul changement le Verbe par l'incarnation est devenu présent en Jésus; sans nul changement l'Esprit saint devient par la justification présent au pécheur. Le changement est uniquement du monde à l'égard du Créateur, de l'humanité de Jésus à l'égard du Verbe, du pécheur à l'égard de l'Esprit saint. Et voici le propre miracle de l'Eucharistie: à chaque Messe, quand sont prononcées les paroles de la consécration, le Christ, qui siège à la droite du Père, devient présent tout entier, corps et âme, dans l'ici-bas, sur l'autel, *sans nul changement de son être*, mais de par *le seul changement en lui* – combien profond – *du pain et du vin*. Faut-il, pour soutenir l'intelligence, une comparaison? Qu'un mot soit prononcé par une seule personne, et il devient aussitôt présent à chacun des auditeurs par un changement qui ne se fait que de leur part. Sans quitter le ciel, le Christ est rendu présent corporellement ici-bas, à l'*endroit* même, dans le *lieu* même, où sont maintenant les espèces sacramentelles, *in hoc loco*. D'une présence toute mystérieuse, que l'Eglise appelle sacramentelle. Non à la manière ordinaire dont les corps sont dans le lieu, mesurés par l'espace environnant: voilà ce qu'on appelle présence locale, présence selon le lieu, *par modum loci*. Le sophisme est de confondre ces deux manières d'être dans le lieu, de dire par exemple: «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*». Et voilà la thèse de Calvin substituée à la foi de l'Eglise.

Les propriétés *physico-chimiques* du pain et du vin demeurent inchangées après la consécration. C'est une évidence. Mais Jésus n'a pas pris des propriétés physico-chimiques; il a pris une réalité *douée* de propriétés physico-chimiques. C'est sur cette réalité qu'il tenait en ses mains saintes et vénérables qu'il a prononcé les paroles transsubstantiatrices. C'est de cette réalité, ce n'est pas des propriétés physico-chimiques qu'il a dit: ceci est mon

corps, livré pour vous, ceci est mon sang versé pour vous. Et des lors, s'il reste vrai de dire que les propriétés physico-chimiques du pain et du vin sont inchangées, il n'est plus vrai de dire que «le pain et le vin sont inchangés». Il y a ce que l'on *voit* avec les yeux de chair, et il y a ce que l'on *croit* avec les yeux de la foi. Aucun être ne se laisse réduire à ses propres activités, aucun corps ne se laisse réduire à ses manifestations empiriques et sensibles. Il n'y a pas dans l'Eucharistie de changement accidentel, de changement empirique, de changement sensible; mais laisser croire qu'il n'y a pas dans l'Eucharistie de changement substantiel, de changement ontologique, de changement métaphysique, c'est de nouveau substituer la doctrine de Calvin à la foi de Trente, confessant «ce changement admirable et unique de toute la substance du pain en le corps du Seigneur Jésus-Christ, et de toute la substance du vin en son sang, ce qui demeure n'étant que les apparences sensibles (*species*) du pain et du vin».

Que conclure, sinon que l'entente sur la présence sacramentelle du Christ s'est faite sur une doctrine que ne peut reconnaître l'Eglise catholique?

Voici la fin de ce chapitre:

> 20. Constatant la diversité de pratique des Eglises, mais tirant les conséquences de l'accord précédent, en vue de la conversion (metanoia) ecclésiale reconnue nécessaire, nous demandons:
>
> – Que, du côté catholique, on rappelle, notamment dans la catéchèse et la prédication, que l'intention première de la réserve eucharistique est la distribution aux malades et aux absents;
>
> – Que, du côté protestant, soit mise en œuvre la meilleure façon de témoigner le respect dû aux éléments qui ont servi à la célébration eucharistique, c'est-à-dire leur consommation ultérieure, sans exclure leur usage pour la communion des malades.

La recommandation faite aux catholiques est étrange. La prise de conscience de la permanence de Jésus dans le sacrement a très vite persuadé, par souci des malades et des mourants, de l'avoir auprès de soi, d'abord dans des maisons, puis quand cela devint possible dans les églises: d'où le développement au cours des siècles de ce culte d'adoration qui est aujourd'hui le signe et le moyen de notre unité catholique sur toute la terre. Adorer Jésus est un appel *plus fondamental encore et plus impérieux* que de le porter aux malades. Voudrait-on le bannir de nos églises? seront-elles des temples vides?

Quant à la demande adressée aux protestants elle pourrait tenir en deux mots: on ne jette pas l'eau du baptême à l'égout, ne donnez donc pas le pain eucharistié aux «oiseaux».

La conclusion

Voici la conclusion générale de l'Accord:

> 36. A cette étape de notre recherche, nous rendons grâces de ce que les difficultés fondamentales concernant la foi eucharistique ont été levées.
>
> 37. Nous reconnaissons cependant que des clarifications restent nécessaires sur la permanence de la présence sacramentelle et la figure précise de la succession apostolique dans le ministère.
>
> 38. [...] Nous n'épuiserons jamais l'intelligence d'un mystère qui surpasse toute compréhension et nous invite sans cesse à sortir de nous-mêmes pour vivre dans l'action de grâces et l'émerveillement devant ce don suprême du Christ à l'Eglise.

Comment ne pas lire sans émotion ces dernières lignes d'une si évidente sincérité et inspirées par un désir qu'on sent tout évangélique d'unir les confessions chrétiennes sur l'acte essentiel et suprême de leur culte?

Mais il est bien trop tôt pour croire que «les difficultés fondamentales concernant la foi eucharistique ont été levées». L'entente notamment sur «la présence sacramentelle du Christ», s'est faite aux dépens de la foi catholique et sur des équivoques trop manifestes pour n'être pas reconnue comme illusoire.

Terminons par cette quelque peu téméraire *Recommandation* finale:

> 39. On demande aujourd'hui souvent quel est le degré d'accord dans la foi requis pour permettre l'accueil d'un chrétien par une autre Eglise, à sa table eucharistique. Sans prétendre résoudre ici les autres questions engagées par les différents cas d'ouverture eucharistique, nous pensons que l'accès à la communion ne devrait pas être refusé, pour une raison de foi eucharistique, à des chrétiens d'une autre confession qui font leur la foi professée ci-dessus.

Mais c'est précisément la valeur de la «foi proposée ci-dessus», qui fait question. Voici, en regard, la *Profession de Foi* de Paul VI, en date du 30 juin 1968:

«Le Christ ne peut être ainsi présent en ce Sacrement autrement que par le changement en son Corps de la réalité elle-même du pain et par le changement en son Sang de la réalité elle-même du vin, seules demeurant inchangées les propriétés du pain et du vin que nos sens perçoivent. Ce changement mystérieux, l'Eglise l'appelle d'une manière très appropriée TRANSSUBSTANTIATION. Toute explication théologique, cherchant quelque intelligence de ce mystère, doit pour être en accord avec la foi catholique, maintenir que, dans la réalité elle-même, indépendante de notre esprit, le pain et le vin ont cessé d'exister après la consécration, en sorte que c'est le Corps et le Sang adorables du Seigneur Jésus qui dès lors sont réellement devant nous

sous les espèces sacramentelles du pain et du vin, comme le Seigneur l'a voulu, pour se donner à nous en nourriture et pour nous associer à l'unité de son Corps Mystique.

«L'unique et indivisible existence du Seigneur glorieux au Ciel n'est pas multipliée, elle est rendue présente par le Sacrement dans les multiples lieux de la terre où la Messe est célébrée. Et elle demeure présente, après le Sacrifice, dans le Saint-Sacrement, qui est, au tabernacle, le cœur vivant de chacune de nos églises. Et c'est pour nous un devoir très doux d'honorer et d'adorer dans la Sainte Hostie, que nos yeux voient, le Verbe Incarné qu'ils ne peuvent pas voir et qui, sans quitter le Ciel, s'est rendu présent devant nous» [1].

12 avril 1972.

CHARLES JOURNET

[1] A propos des Accords de Milwaukee 1967, de Windsor 1972, des Dombes 1972, le P. Charles BOYER, s.j. écrit, *Osservatore Romano*, 17–18 aprile 1972: «Il serait si simple et si clair, si l'on était vraiment d'accord avec les catholiques, de dire: *Après la consécration, sous les apparences du pain et du vin, il n'y a plus de pain ni de vin, mais c'est le corps et le sang du Christ.* Si on ne le dit pas, c'est signe que sur ce point l'accord n'a pas été obtenu [...]. Un des théologiens présent aux Dombes, Max Thurian, Frère de Taizé, s'était mieux exprimé dans la première des thèses de son livre sur l'eucharistie: *Le corps et le sang du Christ, toute son humanité et sa divinité, sont vraiment réellement et substantiellement présents dans l'eucharistie.* Cf. *L'Eucharistie*, 2e édit., p. 273. Cette thèse est catholique. Que n'a-t-elle été reprise!».

Les pèlerins d'Emmaüs (Lc 24, 13-35)

De l'avis de tous, le récit des pèlerins d'Emmaüs est conduit avec un art consommé. C'est une scène pathétique qui nous est ici décrite. Tandis qu'ils se rendent au bourg d'Emmaüs, deux disciples s'entretiennent, désolés, de la mort de Jésus. Le Christ ressuscité les rejoint, mais ils ne le reconnaissent pas. Ils lui font confidence de leur découragement, ce qui leur vaut d'être instruits par lui. Mais ils ne le reconnaissent toujours pas. Cependant leur cœur a été touché. Aussi le prient-ils de demeurer avec eux et de partager leur repas. Ce n'est qu'alors qu'ils réalisent pleinement le feu intérieur qui les brûlait tandis qu'ils écoutaient les paroles du Maître: «Notre cœur n'était-il pas tout brûlant au dedans de nous quand il nous parlait en chemin et qu'il nous expliquait les Ecritures?» (v. 32). Fin psychologue, l'évangéliste a su renvoyer jusqu'à la fin ce «trait exquis» (Lagrange), qui est en effet le sommet de son récit. L'intérêt du lecteur va sans cesse croissant jusqu'à ce qu'il parvienne à ce point culminant.

Nous n'avons pas l'intention d'entreprendre une nouvelle fois de commenter cet épisode [1]. Nous voulons seulement en souligner deux caractères qu'aujourd'hui certains tiennent à tort pour incompatibles entre eux: d'une part son orientation nettement théologique, d'autre part la réalité de l'événement qui nous est ici raconté.

La signification théologique du récit

Manifestes sont l'orientation théologique du récit des pèlerins d'Emmaüs et le dessein qu'a eu saint Luc de nous instruire. On peut faire valoir en ce sens un certain nombre d'indices. Le verset 34: «C'est bien vrai! le Seigneur est ressuscité et il est apparu à Simon» évoque les anciennes profes-

[1] Le dessein précis que nous poursuivons dans cette courte étude nous dispense de fournir une bibliographie détaillée du sujet. Outre les commentaires classiques de saint Luc, nous avons surtout utilisé les monographies suivantes: J. DUPONT, *Les Pèlerins d'Emmaüs* (Lc *24*, 13–35), dans *Miscellanea Biblica B. Ubach curante Dom Romualdo M. Diaz*, Montisserrati, 1953, p. 349–374; du même auteur: *Le repas d'Emmaüs*, dans *Lumière et Vie*, (31) 1957, p. 77–92; A. FEUILLET, *La recherche du Christ dans la nouvelle alliance d'après la christophanie de Jn 20, 11–18; comparaison avec Ct 3, 1–4 et l'épisode des pèlerins d'Emmaüs*, dans *L'Homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac*, t. I, *Exégèse et Patristique*, Paris, 1963, p. 93–112; J. A. GRASSI, *Emmaüs Revisited* (Luke *24*, 13–35 and Acts *8*, 26–40), *Catholic Biblical Quarterly* 26 (1964), p. 463–467; H. SWANSTON, *The Road to Emmaus*, *Clergy Review* 50 (1965), p. 506–523; G. M. LEE, *The Walk to Emmaus*, *The Expository Times* 67 (1966), p. 380–381; H. D. BETZ, *The Origin and Nature of Christian Faith according to the Emmaus Legend* (Luke *24*, 13–32), *Interpretation* 23 (1969), p. 32–46.

sions de foi pascales, telles que celle que nous lisons en 1 Co *15*, 3–5: «Je vous ai transmis tout d'abord ce que j'avais moi-même reçu, à savoir que le Christ est mort pour nos péchés selon les Ecritures, qu'il a été mis au tombeau, qu'il est ressuscité le troisième jour selon les Ecritures, qu'il est apparu à Céphas, puis aux Douze.» Pour renseigner le voyageur mystérieux, aux versets 19–21, Cléophas s'exprime selon un schéma et dans des termes qui font songer à la prédication primitive, et plus précisément aux discours de Pierre des Actes des Apôtres: *2*, 22–23; *10*, 38–39. Dans ces passages, comme en Lc *24*, 19–21, nous avons un bref résumé de la carrière terrestre de Jésus suivi de la mention de sa mort.

Dès les origines, le message pascal, tout en annonçant le fait de la Résurrection, a fait appel en même temps à des textes de l'Écriture destinés à l'accréditer. Or, dans sa réponse aux disciples d'Emmaüs (vv. 25–27), Jésus utilise une argumentation scripturaire de ce genre. On saisit sans peine l'intention de l'évangéliste: il veut faire entendre qu'il y a continuité entre la prédication apostolique et les instructions du Christ ressuscité, et que c'est le Christ ressuscité en personne qui a conféré au kérygme sa forme et son contenu. On peut croire saint Luc quand il nous suggère cela, commente J. Dupont, mais il faut tenir compte en même temps «d'une présentation de ce kérygme qui porte clairement la marque de l'évangéliste» [1].

Quel but poursuit l'évangéliste en nous racontant avec tant de détails l'apparition aux disciples d'Emmaüs? Il ne semble pas que ce soit exactement le même que dans l'épisode qui suit (*24*, 36–43): l'apparition aux Onze. Ce dernier passage souligne avec la plus grande insistance la réalité physique du Ressuscité. Les apôtres se croient en présence d'un «esprit» au sens populaire, comme quand on se figure voir l'âme d'un mort. Jésus les invite à regarder ses mains et ses pieds qui portent encore les marques de la crucifixion. Et parce que la vue ne suffit pas à faire la différence entre un corps et l'image d'un corps, il les invite également à le palper [2]. Comme les Onze demeurent toujours incrédules et que, dans leur joie, ils trouvent que c'est trop beau, le Ressuscité, qui évidemment n'a pas besoin de nourriture, condescend néanmoins à manger en leur présence. Ce luxe de signes que le Christ fournit ainsi aux Onze se conçoit sans peine: les apôtres doivent être devant le monde les témoins de la résurrection du Christ; c'est pourquoi «avec de nombreuses preuves (*tekmèria*) il se montre vivant à eux pendant quarante jours» (Ac *1*, 3). La certitude qui est à la base de leur mission doit en effet reposer sur des preuves *irrécusables* (c'est là le sens précis du mot *tekmèrion*).

Le discours prononcé par Pierre chez Corneille redit la même chose: «Dieu l'a ressuscité le troisième jour, et il a permis qu'il devînt visible (*emphanè*), non à tout le peuple mais aux témoins choisis d'avance par Dieu, à nous qui avons mangé et bu avec lui après qu'il fut ressuscité des

[1] J. Dupont, *Les Pèlerins d'Emmaüs*, p. 359. Cf. pareillement P. Benoit, *Passion et Résurrection du Seigneur*, Paris, 1966, p. 314–315.

[2] M. J. Lagrange, *Evangile selon saint Luc*, Paris, 1927, p. 612–613.

morts» (*10*, 40–41). Paul tient le même langage aux Juifs d'Antioche de Pisidie: «Dieu l'a ressuscité d'entre les morts; il a été vu pendant de nombreux jours par ceux qui étaient montés avec lui de Galilée à Jérusalem, ceux-là mêmes sont maintenant ses témoins auprès du peuple» (*13*, 30–31).

L'épisode des pèlerins d'Emmaüs est orienté assez différemment. Ici le Christ n'apparaît pas à des témoins officiels de sa résurrection, mais à de simples disciples. Aussi sa préoccupation est-elle moins de leur donner la conviction du caractère corporel de sa résurrection que de leur communiquer cette assurance: la Passion ne les a pas privés de sa présence [1]. Le Christ leur fait constater que cette présence leur est garantie, mais en leur laissant entendre en même temps qu'à l'avenir elle sera normalement invisible. C'est par cela que le point culminant du récit est constitué par les deux moments, indissolublement liés, de la reconnaissance du Christ et de sa disparition.

L'acte de reconnaissance dont nous venons de parler est lui-même lié au geste de la fraction du pain accompli par le Ressuscité. N'y aurait-il pas là quelque indication concernant le mystère eucharistique? Il est difficile d'en douter. J. Dupont compare Lc *24*, 13–35 à l'épisode de l'Éthiopien, fonctionnaire de la reine Candace en Ac *8*, 26–40 [2]. Les deux scènes se déroulent selon un schéma identique. De même que les deux disciples d'Emmaüs s'entretenant de la Passion sont rejoints par Jésus, de même, l'Éthiopien qui est en train de lire Is. 53 est rejoint par le diacre Philippe. De même que Jésus explique sa mort et sa résurrection à partir des Écritures, de même Philippe explique Is. 53. A la fraction du pain d'Emmaüs suivie de la disparition de Jésus correspondent le baptême de l'Éthiopien et la disparition soudaine de Philippe emporté par l'Esprit. Dans un cas une explication du mystère de la personne de Jésus est mise en rapport avec le sacrement de baptême, et dans l'autre elle est mise en rapport avec la fraction du pain, qui en Ac *2*, 42 (peut-être aussi en *2*, 46, ainsi qu'en *20*, 7 et 11) désigne le sacrement de l'eucharistie.

Faut-il donc conclure que la fraction du pain d'Emmaüs est, elle aussi, à proprement parler l'eucharistie? Quelques auteurs anciens (Saint Augustin, Saint Jérôme, Bède) et quelques exégètes modernes l'ont pensé [3]. Mais la masse des commentateurs demeure opposée à l'interprétation strictement

[1] Selon R. Orlett, les apparitions aux apôtres, le noyau du kérygme apostolique, avaient une signification apologétique et étaient destinées aux non croyants; les apparitions à d'autres disciples que les apôtres avaient une signification catéchétique; elles étaient destinées à inculquer aux croyants une intelligence plus profonde de la vie et des pratiques chrétiennes: *An Influence of the Early Liturgies upon the Emmaus Account*, dans *The Catholic Biblical Quarterly* 21 (1959), p. 212–219,

[2] *Les Pèlerins d'Emmaüs*, p. 361–362.

[3] Voici les références aux auteurs anciens: saint Augustin, *P L* 33, col. 644; saint Jérome, *P L* 22, col. 883; Bède, *P L* 92, col. 625 et 628. Selon Lagrange (Evangile selon saint Luc, p. 608), «aucun Père grec ne parle de l'Eucharistie avant Théophylacte». Parmi les auteurs modernes qui soutiennent l'interprétation strictement eucharistique, citons surtout J. Dupont, *Les Pèlerins d'Emmaüs*, p. 362–363; W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas*, Berlin, 1963, p. 448. J. Jeremias classe les diverses

eucharistique [1], et on ne peut tenir pour négligeables les motifs qu'ils allèguent. Luc savait aussi bien que nous que les disciples d'Emmaüs n'étaient pas présents à la Cène; a-t-il pu supposer que le Christ a fait en leur faveur un geste qu'ils étaient incapables d'interpréter correctement? Même dans les Actes la fraction du pain n'est pas partout l'eucharistie: cela est exclu au moins en *27*, 35 en raison de la présence de commensaux païens et de leur participation au repas [2]. On invoque la ressemblance avec le récit lucanien de la Cène (*22*, 19–20), mais il n'y a pas ici de coupe de vin comme à la Cène, et, pour ce qui est des contacts littéraires, la ressemblance est plus grande encore avec le récit lucanien de la multiplication des pains (*9*, 10–17); non seulement en *9*, 16 et en *24*, 30 (tout comme à la Cène) on a successivement les trois verbes prendre (*lambanein*), rompre (*klan*) et donner (*didonai*), mais on note de plus dans les derniers le verbe bénir (*eulogein*), alors que dans son récit de la Cène Luc n'emploie pas bénir (*eulogein*), mais rendre grâces (*eucharistein*). Même s'il est vrai que «bénir» et «rendre grâces» sont pareillement l'équivalent de l'hébreu *baraq*, Emmaüs évoque plus facilement la multiplication des pains que la Cène. On nous dit que les premiers lecteurs grecs du troisième évangile, qui au chapitre *24* entendaient parler de la fraction du pain, ne pouvaient songer qu'à l'eucharistie, car ils ignoraient le rite spécifiquement juif de la fraction du pain au début d'un repas ordinaire. Mais on oublie qu'ils connaissaient, et cela par l'évangile même, une autre fraction du pain opérée par Jésus comme celle du chapitre 24 (celles des Actes sont le fait de l'Église), et qui n'était qu'une figure de l'eucharistie.

Cette dernière observation nous conduit à ce que nous croyons être le véritable sens théologique de l'épisode. Tout comme la multiplication des pains, le geste du Christ à Emmaüs, sans être à proprement parler eucharistique, doit être regardé comme un symbole de l'eucharistie. Même pour les deux disciples cet acte avait un caractère mystérieux: c'était au maître de maison qu'il appartenait de rompre le pain; or c'est Jésus, hôte des deux disciples, qui remplit cette fonction, se comportant ainsi à leur égard

interprétations de la fraction du pain de Lc *24*, 35: *The Eucharistic Words of Jesus* (translated par A. EHRHARDT) Oxford, 1955, p. 82, note 5. La question principale est celle de savoir si la fraction du pain doit être prise au sens précis (on peut penser alors que Jésus avait une manière spéciale de rompre le pain), ou au sens large comme une désignation de tout le repas *a parte potiore* (alors Jésus se comporte comme le maître de maison).

[1] Sont opposés à l'interprétation eucharistique: PRAT, LEBRETON et RICCIOTTI dans leurs Vies de Jésus: dans leurs commentaires: LAGRANGE (1972), PLUMMER (1928), KLOSTERMANN (1929), VALENSIN-HUBY (1941), SCHLATTER (1947), MANSON (1948), SCHMID (1951), CREED (1953) GELDENHUYS (1956), ARNDT (1956), STAAB (1956), LEANY (1958).

[2] Contrairement à ce qu'on a parfois supposé, il est impossible qu'en la circonstance Paul mange seul: «ayant rompu (le pain) il se mit à manger». Cela est exclu par le participe «ayant rompu» (*klasas*), car le pain est rompu pour être distribué aux compagnons de table après que la bénéfiction a été prononcée: J. JEREMIAS, *The Eucharistic Words*, p. 83, note 2. En Ac *2*, 46 il est pour le moins douteux qu'il s'agisse de l'eucharistie. En revanche le doute n'est pas permis en Ac *2*, 42.

comme le maître de maison qui reçoit à sa table; il s'était déjà comporté ainsi à l'égard des foules lors de la multiplication des pains. Un tel geste permettait aux disciples de reconnaître le Sauveur: «ils le reconnurent à la fraction du pain»; mais ce n'est que plus tard, grâce à la pratique de l'Église, qu'ils purent saisir le symbolisme sacramentaire qui s'attachait à cette fraction du pain.

Aux yeux de l'évangéliste, c'est évidemment cette signification eucharistique qui est l'essentiel; c'est sur elle qu'ils vont attirer l'attention. Dans ce récit, Jésus suggère aux disciples qui voudraient le retenir («Reste avec nous, car le soir tombe») que c'est dans le sacrement de l'eucharistie qu'il leur sera désormais présent.

On devine autre chose encore. Avant d'accéder à l'Eucharistie, l'homme doit croire au Christ. Les deux disciples en proie au doute que Jésus rejoint font songer aux âmes de bonne volonté qui cherchent dans l'angoisse; le Christ n'est pas absent de leur souffrance et de leur recherche. D'abord «empêchés de reconnaître» Jésus (v. 16), les yeux des disciples finissent par «*s'ouvrir*» (v. 30) ils reconnaissent Jésus. Il y a un rapport évident entre cette reconnaissance et la grâce de la foi que Luc aime exprimer de semblable façon: d'après le v. 45, Jésus «ouvre l'esprit» des deux disciples à l'intelligence des Écritures»; en Ac *16*, 14 Dieu «ouvre le cœur» de Lydie pour la rendre attentive aux enseignements de Paul, après quoi elle est baptisée. Ainsi donc c'est tout le cheminement des âmes du doute à la foi et de la foi aux sacrements qui se trouve esquissé dans le merveilleux récit de Lc *24*, 13–35.

Le P. Benoît croit pouvoir ajouter: «J'irai même plus loin; je pense que de tels récits ont été conçus et rédigés dans l'atmosphère des premières assemblées liturgiques. Ce n'est pas seulement le détail de la fin, mais toute l'ordonnance du récit qui suggère un schéma de la synaxe eucharistique: au début, les lectures qui rappellent les préparations scripturaires et ce que Jésus a fait: l'épître et l'évangile; puis on se met à table et le Seigneur vient, on le mange. Dans une sorte d'avant-messe, les disciples d'Emmaüs discutent, et Jésus leur explique les Écritures; ils sont comme des catéchumènes qui reçoivent la première instruction et s'ouvrent à la foi. Puis quand les cœurs sont préparés par cette catéchèse du début de la messe, ils assistent à la fraction du pain, le Seigneur se rend présent, et leurs yeux s'ouvrent. Ils communient spirituellement, car ils ont rencontré le Seigneur»[1].

La réalité de l'événement

Sans nier la réalité de l'événement, E. Renan tentait de l'expliquer de façon naturelle par une sorte de rêverie des deux disciples qui leur permit de passer de l'étranger rencontré par eux à la personne de Jésus: «Pleins d'une douce tristesse, ils oublient l'étranger; c'est Jésus qu'ils voient tenant le pain, puis le rompant et le leur offrant. Ces souvenirs les préoccupent à tel point qu'ils s'aperçoivent à peine que leur compagnon, pressé de con-

[1] *Passion et Résurrection du Seigneur*, p. 317; cf. pareillement R. ORLETT, *An influence of the Early Liturgies*, p. 212–219.

tinuer sa route, les a quittés...» Les disciples se seraient ainsi persuadés pendant leur rêverie, que Jésus et l'étranger ne faisaient qu'un [1].

Comme bien on pense, les exégètes modernes ont abandonné cette explication ahurissante. Plusieurs d'entre eux préfèrent nier purement et simplement la réalité de l'événement. A. Loisy écrivait déjà: «Notre récit exploite chrétiennement la donnée commune du personnage divin qui prend forme humaine pour traiter avec les hommes sans être reconnu et qui disparaît dans l'instant même où son identité a été manifestée. Rien n'était plus facile que d'adapter ce thème à celui du Christ ressuscité, mais encore fallait-il en avoir l'idée. L'idée sera venue spontanément à quelque prophète chrétien, dont la vision représente à merveille la foi des premières communautés au Christ annoncé par les Écritures, immortel et présent aux siens dans la Cène eucharistique [2].

Tout naturellement on a cherché des antécédents à ce récit tenu pour une légende. Certains auteurs se sont tournés vers les épiphanies divines de la Genèse: par exemple l'apparition de Dieu ou de l'ange de Yahvé à Agar dans le désert ou à Abraham près d'Hébron [3]. D'autres auteurs ont préféré songer à la mythologie ou aux contes populaires [4]. Nous laissons de côté ces rapprochements fantaisistes.

L'exégèse catholique moderne de la péricope des pèlerins d'Emmaüs est passée, semble-t-il, par trois stades. Le premier stade peut être représenté par le commentaire de M. J. Lagrange: l'historicité du passage est proclamée, mais sa portée doctrinale n'est pas approfondie. Le second stade peut être caractérisé par les travaux déjà mentionnés plus haut de J. Dupont et de P. Benoît: l'orientation catéchétique du texte est mise en un puissant relief, mais en même temps la réalité de l'événement est maintenue fermement. Un troisième stade est en train de faire son apparition; il est déjà annoncé dans l'essai, d'ailleurs très court, de J. A. Grassi [5]. L'historicité de l'événement est complètement laissée dans l'ombre; seule retient l'attention sa signification symbolique. Celle-ci est d'ailleurs développée par Grassi de façon étrange et inattendue: le mystérieux étranger d'Emmaüs représenterait, selon lui, le Christ se manifestant en la personne des apôtres et des prédicateurs itinérants de l'Église primitive; ceux qui acceptent de recevoir ces étrangers et d'écouter leur explication de l'Écriture rencontrent le Christ lui-même, spécialement dans la fraction du pain.

Si étonnant que cela puisse paraître, c'est un fait qu'aujourd'hui une certaine catéchèse n'hésite pas à faire siennes les positions exégétiques les plus aventureuses. Elle voudrait nous faire admettre que le récit des pèlerins d'Emmaüs ne doit son existence qu'à la foi pascale de la communauté.

[1] *Les Apôtres*, Paris, 1966, p. 20.
[2] *L'Evangile selon Luc*, Paris, 1924, p. 584.
[3] Cf. H. GUNKEL, *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments*, Göttingen, 1930, p. 71.
[4] Cf. R. BULTMANN, *Die Geschichte der Synoptischen Tradition*, Göttingen, 1957, p. 310, note 1.
[5] Il s'agit de l'étude mentionnée à la note 1.

Je pourrais citer plusieurs textes. Je me contenterai de rappeler ici la fiche catéchétique, que j'ai déjà reproduite dans un article de *L'Osservatore Romano* du 12 mars 1972, article repris par *La France Catholique* du 31 mars 1972: «*Après la mort de Jésus, les premiers chrétiens le croient présent parmi eux quand ils se rassemblent pour prendre des repas, comme ils faisaient jadis avec lui. C'est cette foi qu'ils expriment dans le récit des pèlerins d'Emmaüs.*»

J'ai sous les yeux des instructions données à des dames catéchistes. On leur dit: dans les récits évangéliques du tombeau vide ou des apparitions du Christ ressuscité, ne vous préoccupez absolument pas de la réalité des événements qui est chose sans importance; les évangélistes s'expriment à l'aide de symboles, et seule compte la leçon religieuse qu'ils veulent en donner. Il n'y a pas besoin d'être prophète pour prédire que, si cette orientation catéchétique venait à se généraliser, elle conduirait à la ruine de la foi chrétienne, car la religion du Christ n'est ni un beau mythe, ni une métaphysique abstraite; elle est une histoire du salut dont les récits évangéliques consacrés à la résurrection du Christ constituent le point culminant.

Pour en revenir au cas que nous étudions, celui des pèlerins d'Emmaüs, il y a un abîme entre une lecture de cet épisode qui essaie de tirer des leçons d'un événement réellement arrivé, et celle qui traite cette narration comme une simple construction théologique. Dans le premier cas l'esprit est convaincu en même temps que le cœur est touché. Dans le second cas, quel que soit le charme qui s'attache au récit, l'esprit est troublé; il se pose inévitablement des questions d'une gravité extrême. La réalité de la résurrection du Christ a toujours été pour les chrétiens d'une importance vitale; si aux origines ils avaient osé composer sur ce thème de pures fictions didactiques, ne pourrait-on pas les soupçonner à bon droit d'avoir inventé le fait lui-même?

Il nous faut serrer de plus près le problème. Ce qui au premier abord conduirait à admettre un montage théologique artificiel, ce sont les nombreux contacts du récit avec les expressions de la foi pascale et de la prédication chrétienne primitive; nous les avons relevés plus haut dans notre première partie; l'évangéliste ne prête-t-il pas à Cléophas ou au Christ un langage qui est celui de la communauté chrétienne primitive? Ici je me contenterai de faire mienne une réflexion judicieuse de J. Dupont: «Au point de vue de la réalité historique, il ne suffit pas de montrer qu'un récit a des contacts avec des thèmes littéraires communs pour conclure aussitôt que ses bases sont exclusivement littéraires, dépourvues de tout fondement réel. *Ce passage indû de l'ordre littéraire à l'ordre de la réalité historique* n'a que trop déconsidéré les coryphées de l'histoire des formes (*Formgeschichte*); ils n'ont pas pris garde que leur méthode purement littéraire ne conduit par elle-même à aucune conclusion quant à la valeur historique des récits qu'ils étudient» [1].

Dans l'épisode des pèlerins d'Emmaüs le souci de relever l'exploitation de thèmes doctrinaux du christianisme primitif ne doit absolument pas

[1] *Les Pèlerins d'Emmaüs*, p. 366.

faire perdre de vue les précisions et les détails si prenants du récit. Le P. Benoît dit que la réalité de l'expérience historique est attestée «par le nom d'Ammaous, par celui de Cléophas, par la vraisemblance générale du récit». Et il ajoute: «Même si l'on n'est pas fixé sur le lieu Ammaous et si les disciples ne sont pas connus, nous sentons qu'il y a là un souvenir réel, qui n'est pas une création de Luc, comme on l'a dit parfois [1]». Les détails donnés par saint Luc font supposer qu'il a eu à sa disposition une bonne source d'information.

Le P. Benoît propose à ce sujet une hypothèse intéressante, qu'il vaut la peine de reproduire ici: «Cléophas ou Clopas n'est pas connu par ailleurs. Mais le nom est vraisemblable, il n'est pas rare, c'est une abréviation de Cléopatros... Le nom de l'autre disciple reste inconnu... Certains ont songé à Luc lui-même, mais ce n'est pas vraisemblable: il dit dans son prologue qu'il a dû consulter des témoins, il est donc d'une autre génération. D'autres ont pensé à Nathanaël, mais sans raison précise. Luc nomme plus loin Simon (Lc *24*, 34), mais il s'agit manifestement d'une autre apparition, distincte de celle d'Emmaüs. S'agirait-il de Philippe, le diacre? Cette solution est plus séduisante à mon avis; ce récit appartient en effet à un cycle d'événements qui ont eu lieu dans la région située à l'ouest de Jérusalem; ces faits, consignés surtout dans les Actes des Apôtres, concernent les démarches de Pierre et de Philippe à Lydda, Jaffa, sur la route de Gaza, à Césarée. Luc aura probablement reçu ces informations du diacre Philippe qui habitait Césarée, où l'évangéliste a pu le fréquenter durant les deux ans de la captivité de Paul à Césarée (Ac *8*, 40; *21*, 8; *23*, 31–35; *24*, 27; *27*, 1). Dans ces conditions on comprendrait que l'épisode d'Emmaüs ait été rapporté par Philippe, parce qu'il avait été un des acteurs. Mais cela reste une conjecture [2]».

D'une manière générale le troisième évangéliste possède une riche moisson de renseignements qui ont été puisés en marge de la tradition officielle de l'Eglise, celle des Douze. Ce fait a été souligné par L. Cerfaux: «Au cours de ses propres voyages, Luc a rencontré beaucoup de disciples qui n'appartenaient point au groupe des Douze. Il a eu la curiosité de questionner aussi les femmes de Galilée, Marie, Jeanne, Suzanne; il a retiré de ses conversations l'impression qu'il existait comme un évangile différent de celui des Douze (Matthieu et Marc): un évangile des disciples.» Et encore: «Beaucoup de disciples ont accompagné Jésus jusqu'à Jérusalem: ils formaient un groupe distinct dans la communauté, à côté des Douze, des frères du Seigneur et des femmes. Ils ont vraisemblablement été le noyau de ces chrétiens hellénistes qui feront parler d'eux lors de l'élection des sept diacres. Nous comprenons que la tradition commune, celle des Douze, les Apôtres Galiléens, n'ait pas tenu grand compte de ces disciples de seconde zone... Luc ne partageait pas les scrupules de la tradition commune, et il savait s'informer. Puisque sa compétence s'avère parfaite dès

[1] *Passion et Résurrection du Seigneur*, p. 313.
[2] *Passion et Résurrection du Seigneur*, p. 311–312.

qu'il touche à la tradition commune (celle des Douze), là où nous pouvons vérifier, il faut étendre le bénéfice de cette conclusion à la tradition des disciples. Je ne crois pas que Luc invente jamais, il s'est formé une documentation venant des disciples de Jésus; et pourquoi celle-ci, parce qu'elle est différente de la tradition des Douze et la dépasse, serait-elle sujette à caution?» [1]

Dans *The Expository Times* de septembre 1966 (vol. 77, nº 12, p. 380–381), G. M. Lee expose les raisons qui, à son avis, détournent de regarder le récit des pèlerins d'Emmaüs pour une simple fiction symbolique. Nous reproduisons ici l'essentiel de son argumentation: Il est clair que les motifs qu'il invoque sont de valeur très inégale:

1º Certes il faut reconnaître que le christianisme primitif a aimé le symbolisme. Mais comment pourrait-on s'expliquer la mentalité de Luc qui, voulant être historien, n'aurait pas été capable de faire la distinction entre un fait réel et une fable? On se livre à de faciles généralisations sur les méthodes suivies par les anciens historiens. Mais plus on fréquente ces anciens historiens, bons ou mauvais, moins on se croit autorisé à soutenir que, mise à part la reproduction des discours, leur méthode diffère radicalement de celle que suivent les historiens plus proches de nous.

2º Dans les récits concernant la Résurrection les évangélistes devaient ressentir plus vivement encore qu'ailleurs leur responsabilité. Ici le témoignage personnel revêtait une suprême importance. L'Église n'aurait pas accepté des traditions d'origine douteuse.

3º Le fait que l'épisode d'Emmaüs concerne deux disciples pris en dehors du cercle des Douze est un argument en faveur de l'historicité. La légende aurait choisi des acteurs plus importants. Voir le Christ ressuscité et partager avec lui un repas, ce n'était certes pas là un privilège banal.

4º Ce n'est que rarement que des personnages mineurs et des endroits peu connus sont mentionnés par leur nom dans les Evangiles Synoptiques. Quand une exception se produit, on peut se demander si l'évangéliste ne veut pas insinuer par là qu'il a reçu d'un témoin oculaire les renseignements qu'il est seul à nous fournir.

5º Le langage sémitique d'un récit n'en garantit assurément pas l'historicité. Du moins nous détourne-t-il de voir dans ce récit une simple fiction poétique de l'évangéliste. Luc écrit au verset 18: «Es-tu donc le seul qui habites Jérusalem et ne sais pas ?» Cette construction parataxique n'est pas impossible en grec; dans sa gaucherie elle n'est pas dénuée d'un certain charme. Pourtant, si l'évangéliste avait écrit librement sans être entravé par l'araméen, il aurait sans doute préféré dire: «es-tu donc le seul parmi les habitants de Jérusalem qui ne sache pas?»

6º L'exclamation du v. 25: «O inintelligents et lents de cœur pour croire», en apparence dure, en réalité remplie de tendresse, ne doit pas avoir été inventée; nous y reconnaissons l'accent inimitable de la voix du Christ.

[1] *La voix vivante de l'Evangile au début de l'Eglise*, Paris-Tournai, 1946, p. 90–94.

Conclusion

Ce que nous venons de dire au sujet des pèlerins d'Emmaüs a dans notre pensée valeur d'exemple, et nous voudrions à partir de là formuler quelques observations générales. Avec une fierté candide on oppose parfois aujourd'hui aux tenants de l'interprétation classique des écrits évangéliques des apparitions du Christ ressuscité ceux qui ont la sainte audace de vouloir creuser ces récits plus en profondeur. Ce n'est pas si simple! Il est certes normal et même légitime que l'on cherche à faire progresser les chrétiens dans l'intelligence des textes sacrés, de ceux-là plus encore que des autres, puisqu'ils sont au point culminant de l'histoire du salut. Mais, en voulant aller de l'avant, il importe au plus haut point de ne pas se tromper de chemin, ce qui ferait qu'en s'égarant on égarerait aussi les autres.

Voici un point sur lequel on ne se trompe certainement pas. Autrefois, il faut le reconnaître franchement, l'exégèse ne s'est pas assez préoccupée de l'orientation doctrinale, apologétique, catéchétique ou liturgique, des récits évangéliques qui concernent le Christ ressuscité. On a raison aujourd'hui de souligner qu'ils ne ressemblent en rien à des reportages. Ils ne sont certes pas destinés à renseigner notre curiosité humaine; ils ne veulent que nourrir notre foi. Aussi est-ce en vain qu'on chercherait à reconstituer avec certitude à l'aide des données évangéliques la chronologie et le déroulement détaillé des événements.

Cependant il semble bien qu'il y ait des déviations regrettables dans les tendances exégétiques de l'heure actuelle. Cela il faut le dire, car les autres chrétiens, y compris les théologiens, qui ne sont pas familiarisés avec l'exégèse, pourraient se figurer naïvement que certaines positions sont imposées par la science, alors qu'elles ne sont que des hypothèses aventureuses. Ce serait manquer d'esprit critique que de les prendre pour argent comptant. Le véritable esprit critique sait résister aux modes et aux slogans, qui sévissent de nos jours beaucoup plus qu'autrefois, en exégèse comme dans les autres domaines.

L'une des déviations les moins graves de l'heure actuelle consiste à user d'une subtilité exagérée et de rapprochements audacieux pour découvrir des sens symboliques que la lecture obvie du texte de l'Écriture ne laisse aucunement deviner. Prétendre par exemple que l'étranger qui rejoint les pèlerins d'Emmaüs représenterait les prédicateurs itinérants de l'Église primitive, c'est là une fantaisie manifeste.

Mais voici maintenant une déviation beaucoup plus dangereuse: on insiste tellement sur l'orientation doctrinale des récits évangéliques que la réalité des événements qu'ils racontent est tenue pour indifférente, voire regardée comme impossible en raison même de cette signification théologique. L'étude que nous venons de faire du récit des pèlerins d'Emmaüs montre bien que le dilemme dans lequel on voudrait parfois nous enfermer: exposé théologique ou bien récit historique, est en réalité un faux dilemme. C'est un dilemme fort dangereux, car dans la religion du Christ histoire du salut et théologie sont liées indissolublement.

A. FEUILLET,
Professeur à l'Institut Catholique de Paris

Quelques réflexions sur la situation du théologien en temps de crise

1. Eléments d'un diagnostic

1. La civilisation occidentale connaît une crise sans précédent, au moment même où elle exerce son influence sur l'ensemble de la planète. Le triomphe de la rationalité scientifique et technique s'accompagne d'une perte du sens qui jette le doute sur le bien-fondé de cette prodigieuse aventure de l'humanité moderne. A quoi bon tout cet effort? Va-t-il vraiment, comme on l'a longtemps cru, procurer le bonheur? Les obstacles, les problèmes, les «nuisances» que le processus scientifico-technique soulève sur sa route impressionnent les esprits, de plus en plus circonspects et assombris. C'est au point d'articulation du projet scientifique et de son sens humain que se situe probablement un des principaux foyers de la crise actuelle. Longtemps on a cru que le projet était par lui-même porteur et révélateur de sens. La prise de conscience de leur divorce possible jette l'esprit dans un profond désarroi. Car le drame lui est intérieur. Que peut, en effet, signifier le déploiement d'un type de rationalité qui a pour envers l'éclipse du sens? Est-il encore légitime de parler de rationalité? La raison est-elle encore raison quand il n'y a plus de sens, au moins entrevu ou espéré?

Il y a crise quand une collectivité sent que les certitudes sur lesquelles reposait son comportement vacillent. La conscience de la crise fait ainsi partie de la crise elle-même. Notons que la conscience peut se tromper. Mais on se trouve là devant un élément objectif. Ajoutons que le fait de repérer un facteur déterminant d'une crise ne doit pas nous conduire à négliger d'autres facteurs. Et parmi ceux-ci ce ne sont pas nécessairement les plus décisifs qui seront éprouvés le plus immédiatement et de la façon la plus aiguë. Ainsi des facteurs sociologiques sont à l'œuvre: l'irruption du monde industriel, l'urbanisation, l'impact des mass-media, etc. affectent plus ou moins brutalement la majorité de nos contemporains. A leur tour, l'insécurité sociale, les mutations ou l'effondrement de la famille ont des effets perturbateurs sur la psychologie des individus, à tel point que certaines tendances pathologiques posent des problèmes sociaux. Que l'on pense à la drogue, aux racines psychologiques de la contestation, à la dérive d'une certaine jeunesse, etc. La conscience politique subit également une crise: l'homme est déchiré entre la puissance qui est la sienne au plan technique et militaire et qui met dans ses mains des instruments de plus en plus efficaces et nom-

breux, et son impuissance à résoudre les problèmes sociaux de l'inégalité, de l'injustice, de la guerre, etc. Sa puissance technique est devenue une fatalité qui l'écrase et qui l'accuse. On pourrait ajouter encore d'autres traits à un tableau dont les jeunes générations les premières sont enclines à souligner le caractère sombre et dramatique. C'est là un autre aspect remarquable de la crise actuelle: la jeunesse, qui naturellement est portée à l'espoir mais qui a aussi le don de jeter sur la réalité un regard neuf, est spécialement tentée par le désespoir.

La conscience de la crise est, disions-nous, partie de la crise. Ce phénomène joue un rôle de démultiplicateur. Ainsi se manifesteront des instincts morbides qui se nourrissent de la crise. Par exemple une certaine «critique» exacerbée – cette contradiction *in terminis* si fréquente qu'est une critique non judicieuse! – n'est rien d'autre qu'un conformisme de la crise, capitulation, complaisance, ou connivence avec les facteurs de dissolution. Autre exemple: le dénigrement des certitudes. Groupes et individus sont déracinés, jetés dans l'insécurité. S'il est un point que les découvertes de la psychologie des profondeurs ont mis en évidence, c'est bien le besoin de sécurité, de stabilité du petit enfant. C'est là un élément décisif pour toute la durée d'une existence. On s'en prend au «besoin de sécurisation» comme s'il constituait en lui-même une tare, une marque d'infantilisme et comme si l'insécurité était un idéal positif. L'ébranlement des certitudes est perçu comme un malheur, qui est accompagné de ressentiment et de culpabilité. Ceux qui accentuent le processus dont ils sont eux-mêmes victimes semblent rechercher une sorte de complicité dans ce trouble malheur.

Certes il y a des fausses sécurités qui maintiennent l'individu à un stade infantile. Mais une déviation ne prouve rien contre ce dont elle fait dévier. Et le sophisme consiste à insinuer que la sécurité comme telle est mauvaise. Du coup on favorise des attitudes sociales névrotiques.

La société qui connaît des mutations rapides et qui subit des secousses affectant son organisation et les valeurs sur lesquelles elle repose ne peut pas, à partir des foyers d'inquiétude qu'elle nourrit, ne pas favoriser une grande confusion des idées, d'autant qu'à la racine de la crise il y a la question du sens. Les idées fermentent et circulent sans qu'on s'arrête à l'examen de leurs fondements. Les esprits sautent d'opinion en opinion, mais le fond est de scepticisme. Formules, théories, auteurs sont soumis aux fluctuations de la mode. La cadence de diffusion des idées par les *media* et la commercialisation ne sont pas étrangères à ce phénomène. Et comme par ailleurs l'esprit a perdu jusqu'au pressentiment de sa vocation contemplative, loin de se tourner vers l'essentiel, il pense affirmer sa vitalité en produisant du neuf à tout prix. D'où cette nomenclature de métaphores qui servent à porter des jugements: comptent avant tout, semble-t-il, les positions «avancées», «audacieuses», «d'avant-garde», «d'ouverture»; on désigne par là pêle-mêle et sans discernement d'authentiques intuitions et des affirmations qui s'inscrivent dans un processus de décomposition et de désarticulation de la pensée. Comme si le fait d'être original, inédit, constituait à lui seul une garantie de validité. De là l'impression que la pensée est un jeu, où les plus

futés partent gagnants. De là aussi la grande peur de la piétaille intellectuelle de n'être «pas dans le coup», d'être en retard. Cette fièvre, qui consomme beaucoup d'ingéniosité, mais qui ne révèle pas de véritable esprit de création, est aussi un aspect de la crise.

2. Arrêtons-nous aux *certitudes*. Nous avons glissé de la certitude à la sécurité, comme si ce passage allait de soi. Un des bienfaits d'une crise est de nous contraindre à nous interroger sur ce qui semblait jusqu'ici aller de soi.

Notre esprit est fait pour les certitudes. C'est dans l'ordre de la connaissance que la certitude a d'abord sa signification. Elle est un fruit intérieur de l'intelligence, qui présuppose un mouvement plus fondamental qui est la saisie judicative de la vérité. L'esprit est certain quand et parce que, dans le jugement, il appréhende la vérité. C'est dire qu'il y a un ordre de priorité et que l'amour de la vérité doit être premier et précéder. Que cet ordre ne soit pas respecté, et des désordres, des perversions peuvent s'introduire à un niveau très radical de l'exercice de la pensée. A la limite, le besoin de certitude à tout prix pourrait s'affirmer au détriment de la recherche de la vérité. N'est-ce pas dans cette interversion que réside le vice secret de l'«intégrisme»? Celui-ci séduit des esprits dont la détresse, dans le chaos actuel, mérite sympathie, mais en lui-même il constitue une grave déviation. De ceci je vois un double signe: le ton provoquant et agressif, et par là anti-contemplatif, de la littérature intégriste; le besoin viscéral de souder l'édifice doctrinal des croyants à des positions politiques (de droite).

Plus radicalement, en philosophie, la tendance idéaliste qui remonte à Descartes, est de faire de la *certitude le critère du vrai*. Si aujourd'hui le subjectivisme est surtout source de relativisme, il ne faut pas oublier cette origine toujours présente: le subjectivisme moderne repose sur une revendication de la certitude, qui, contrairement à l'ordre des choses, prétend constituer le fondement du vrai.

Sous l'angle psychologique, la recherche de la certitude coûte que coûte sera la tentation des esprits inquiets. Et dans la mesure où la crise accroît l'inquiétude, il faut s'attendre à ce que, par réaction, cette tentation croisse en proportion.

Le besoin de sécurité que met en évidence la psychologie, est d'ordre affectif. Il y a ainsi dès l'enfance des «certitudes» affectives nécessaires à l'équilibre de la personnalité. Entre de telles certitudes et les certitudes de l'ordre du connaître, il y aura affinités et rencontres possibles; les exigences appartenant à un domaine pourront rejaillir sur l'autre. Si l'on tient compte de l'unité de la personnalité, on ne verra là rien d'anormal, à condition que soit respecté l'ordre des priorités. Par exemple l'attachement du disciple aux positions intellectuelles du maître implique un investissement affectif qui appelle un contrôle critique, en vertu même des exigences de cette vérité à la quête de laquelle le maître introduit le disciple. *Amicus Plato* ...

Nous pouvons ainsi préciser la relation entre certitude et sécurité. Ce dernier terme est plus large. Il désigne tout état dans lequel l'homme est

soustrait à un danger quelconque. Il y a sentiment de sécurité quand on éprouve une certaine stabilité; il s'oppose à la peur, à l'angoisse, à l'inquiétude. Les facteurs de sécurité peuvent être psychologiques, sociaux ou culturels. L'esprit qui lutte contre la détresse et le doute, recherche également, à son plan, la sécurité. Ce sont les certitudes qui la lui procurent. Evidemment, il peut y avoir des fausses certitudes comme il peut y avoir des sécurités illusoires. Et il en va du besoin de sécurité comme du besoin de certitude: il peut être excessif ou dévié. Ajoutons que la sécurité n'est pas le bien suprême et que la vie doit comporter sa part de risque. La recherche du confort, spirituel ou matériel, est une forme de la recherche de la sécurité avant tout. Elle constitue une déviation. Il est significatif que l'explosion de mai 1968 qui a manifesté au grand jour le désarroi de la jeunesse survenait dans une société qui s'organisait pour éliminer le risque dans la vie quotidienne, sans pour autant être capable d'effacer de l'horizon de son avenir des menaces collectives comme celles de la bombe ou de la surpopulation. Que cette menace soit davantage imaginée que prouvée par des arguments certains ne change rien au sentiment de peur alors ressenti. Un présent sans aventure sécrétait l'ennui, un avenir lourd de menaces prenait le visage d'une fatalité. Au-delà des sécurités, au-delà des certitudes, ce sont leurs fondements qui importent d'abord. Pour la société comme pour les individus, sécurités et certitudes ne doivent pas être recherchées pour elles-mêmes; elle sont des conséquences d'un engagement, qui ne vas pas sans risque ni aventure, à la poursuite des valeurs vraies.

3. Il convient également de prêter attention aux diverses sources de certitudes. On pourrait à ce propos développer une sorte de sociologie des certitudes.

De soi c'est donc la saisie de la vérité qui engendre la certitude. Cette saisie peut s'effectuer par la voie du savoir: ici l'esprit a l'évidence de l'objet ou tient fermement une conclusion au terme d'une démonstration rigoureuse. Toutes nos certitudes ne nous viennent pas par ce chemin-là, qui demeure cependant exemplaire. Exceptons pour l'instant le cas de la certitude surnaturelle de foi. Chacun de nous porte en soi un certain nombre de *convictions*. Entendons par là une adhésion ferme de l'esprit à des valeurs ou à des vérités, dont il ne saurait pas toujours fournir la justification ou la preuve. Il s'agit donc de certitudes qui dépendent d'une vérité (ou de ce qui est tenu pour tel) qui n'est pas saisie dans un savoir. Une conviction n'est pas nécessairement fausse. L'existence des convictions met en évidence le fait que l'homme est un animal social et enseigné. Nombre de convictions sont acquises par voie de l'éducation, telle qu'elle est donnée par le groupe familial, social ou politique. Et comme toute société s'appuie sur un ensemble de valeurs reconnues de fait et vécues, les individus au fur et à mesure qu'ils sont intégrés dans le groupe social, acquièrent la conviction de ces valeurs. Cette assimilation se fera souvent sur un mode inconscient, par exemple dans l'imitation des comportements. Parfois la conscience se contentera (et selon son degré de culture sera obligée de se contenter), pour motivation de son adhésion, du crédit

qu'elle accorde à la sagesse des générations précédentes : ainsi l'individu s'insèret-il dans une tradition qu'il ne remettra jamais en cause et dont à son tour il transmettra l'héritage à la génération suivante. C'est ici la société qui est le véhicule des valeurs qui nourrissent les convictions. Dans cette transmission, elle assure sa propre cohésion et sa continuité. Ce processus est par essence conservateur. Qui ne voit par ailleurs ses limites et les dangers qui lui sont inhérents ? La dépendance des individus par rapport au groupe risque d'être excessive, les personnalités pourront être étouffées, les convictions seront davantage conformisme social que le fruit d'une libre adhésion. Quand de plus, comme c'est inévitablement le cas, le lot des «valeurs» transmises comprend des fausses valeurs et des lacunes, l'individu devient leur victime, sans qu'il ait la possibilité de prendre du recul pour porter un jugement droit. Les coutumes et les mœurs qui doivent faire fonction d'appui deviennent un carcan. Mais une telle situation appartient déjà pour une large part au passé. En effet, deux facteurs, d'ailleurs apparentés, vont à l'encontre de ce processus. Le premier est l'apparition, au siècle des Lumières, de *l'esprit critique*. Dorénavant l'homme entend vérifier par sa propre raison, comme il le fait dans le domaine du savoir scientifique, la source de ses certitudes. Il n'admet comme valables que les certitudes qui sont fondées sur la raison, entendons sur les vérités atteintes grâce à une méthode conforme aux exigences de la raison. Toute autre conviction repose sur des «préjugés» qui appellent la méfiance. Comme toute attitude de l'esprit au moment de son apparition historique, celle-ci a quelque chose d'outré et de simplificateur ; elle repose elle-même sur une confiance naïve dans le pouvoir de la raison. D'autre part, cette attitude, à mesure qu'elle se généralise, tend à détruire dans les sociétés de lien de confiance spontanée entre les générations. L'esprit critique a d'une part permis certaines disciplines scientifiques appliquées à l'étude des sociétés, comme la sociologie et l'ethnologie. D'autre part, pour autant qu'il affecte la mentalité générale, il crée un climat de soupçon et de scepticisme à l'égard de tout ce qui est héritage culturel et spirituel. Mais à la limite, est-ce la raison qui juge de la tradition ? n'est-ce pas plutôt la mode qui tient lieu de raison ?

C'est qu'un changement considérable est intervenu. Au temps des *Lumières*, la critique se présentait comme l'œuvre de la raison. Les jugements que l'on portait étaient censés avoir une valeur nécessaire et universelle. Avec la crise de la raison qui marque la pensée contemporaine, la critique, bien qu'elle continue dans divers domaines à émettre des prétentions à l'«analyse scientifique», tend à devenir une revendication subjective et passionnelle, et, à la limite, l'expression d'une rupture d'individus ou de groupuscules d'avec l'ensemble du corps social. Nous rejoignons ici le second facteur, qui n'est plus intellectuel mais social. Le projet scientifico-technique a donné naissance à la société industrielle, qui a bouleversé les sociétés traditionnelles antérieures et qui est elle-même soumise à de continuelles mutations. Rupture, instabilité et mobilité sont des caractéristiques de la situation ainsi créée, de sorte que c'est en elle-même que la société moderne engendre des obstacles à la transmission des valeurs dans la continuité.

En tant que véhicule culturel et éthique, la société est une machine déréglée au fonctionnement déficient. Cette carence est à l'origine d'une insécurité chez les individus.

Sur ce point encore, l'attitude d'une certaine jeunesse joue un rôle de révélateur. La révolte anarchisante contre l'emprise de la société se conjugue avec l'utopie de la création *ex nihilo* d'une Cité parfaite. Intellectuellement, ces positions irréalistes sont difficilement conciliables. Elles s'expliquent psychologiquement comme l'expression de la nostalgie et de l'agressivité d'orphelins.

Dans les processus sociaux et idéologiques liés à l'apparition de l'esprit critique, il y a à la fois gain et perte. Les chances de l'autonomie des personnes par rapport au groupe social sont sans doute plus grandes et là est le principal. Mais dans la mesure où la personne a besoin, pour s'épanouir, de la société, le relâchement ou la brisure des tissus sociaux provoque ruine et désarroi chez de nombreux individus. C'est cette absence de liens sociaux, qui tout naturellement est surtout ressentie par la jeunesse. Entre l'autonomie garantie des personnes et une certaine densité de la vie sociale (qu'on ne confondra pas avec une excroissance organisationnelle), il sera difficile de recréer un équilibre. L'incertitude de l'entre-deux, où nous sommes, aggrave la crise. Observons là encore la jeunesse en question. La société actuelle est, à ses yeux, celle du passé: elle n'a plus rien, juge-t-elle, à lui transmettre; on ne voit que ses défauts, jugés avec une impitoyable sévérité. Notons en passant qu'un grand laxisme dans les mœurs n'est pas exclusif d'un extrême moralisme du jugement, qui, bien sûr, ne s'avoue pas. En attendant la venue d'une société *toute autre*, qu'ils ne savent que rêver, les jeunes éprouvent dans l'angoisse un sentiment de totale déréliction. L'espace entre société rejetée (parce qu'ils croient dans le fond qu'elle les rejette) et société future, ne peut être éprouvé que comme celui d'un vide. Et il est fort possible que certains recherchent dans les communautés sexuelles à étancher leur nostalgie de la famille et de la société perdues. Quant au futur, il est vécu dans l'angoisse: le besoin du social et du politique se heurte en eux à l'interdit jeté sur la société existante: d'où la peur d'être, comme ils disent, «récupérés».

II. La foi, la théologie et la crise.

4. Ainsi des facteurs convergents d'ordre philosophique, social et psychologique sont à l'origine d'une crise qui est éprouvée comme une perte de sens: y a-t-il un sens à la destinée humaine, au plan personnel comme au plan collectif? Où conduisent les efforts déployés par l'humanité? Certains problèmes comme ceux de la population ou de la guerre ne sont-ils pas en apparence insolubles? Ne sont-ils pas perçus comme la nouvelle fatalité qui surplombe notre histoire? C'est à ce point que nous rencontrons la foi et la théologie. Car la Révélation qui nous éclaire sur le mystère de Dieu et sur son dessein de salut nous dispense du même coup sur la signification ultime

de notre destinée et de l'ensemble des activités humaines des lumières essentielles. Le Concile *Vatican II* a fait preuve de clairvoyance en traitant de ce thème avec *Gaudium et spes*. Il semblerait donc à première vue que la foi, et en elle la théologie, «intelligence de la foi», constituent la réponse à cette crise. De soi et selon l'ordre des choses, il devrait en être ainsi. D'où vient donc que la foi de tant de chrétiens soit troublée et vacillante? Bien plus la crise, dont leurs écrits ne sont souvent que l'écho, atteint des théologiens. La réponse à cette question est complexe. Elle devra être différenciée selon qu'on parlera de la foi ou de la théologie, bien que toutes deux soient solidaires.

Dans l'acte de foi, plusieurs aspects sont à distinguer. L'adhésion de l'intelligence au mystère que Dieu nous révèle a pour motif la véracité divine, ou Dieu lui-même en tant qu'il est la vérité première. Mais le mystère révélé, du fait même qu'il est un mystère surnaturel, n'est pas contraignant pour une intelligence créée, que sa transcendance déborde infiniment. Aussi bien il est de l'essence de l'acte de foi d'impliquer un mouvement de la volonté qui porte l'intelligence à l'adhésion [1]. Ce qui signifie que l'adhésion de foi s'adresse à la personne toute entière. En tant que volontaire, cette adhésion est libre, ce qui ne veut pas dire facultative, ni arbitraire. Si la volonté peut refuser de croire, le chemin de la foi est le chemin du salut voulu par Dieu [2]. Quand donc la personne accepte l'invitation à croire, elle obéit à des appels de la conscience et elle se met à l'écoute de signes de Dieu, de sorte qu'il y a des raisons de croire et un devoir de croire: la raison percevra comme une obligation de conscience de donner son adhésion de foi. Cette démarche ne va certes pas sans l'aide de la grâce, qui opère à des titres divers à chacune des étapes de l'itinéraire du croyant. Des lumières et des motions divines interviennent qui guident et soutiennent l'acheminement de l'esprit vers la foi. Cependant l'acte de foi, quand il est posé, ne se présente pas comme une conclusion homogène à ce qui resterait en soi-même un processus de la raison naturelle. La foi suppose un saut. En tant que vertu théologale qui adhère aux vérités divines parce qu'elles sont révélées par Dieu, elle est intrinsèquement un don de la grâce. Le témoignage divin sur lequel elle s'appuie est lui-même objet de foi, ce qui signifie que c'est grâce à la lumière surnaturelle de foi elle-même, don de Dieu, que ce témoignage est reçu. Si on peut se soustraire à la foi, on ne se la donne pas à soi-même, la foi est toujours reçue de Dieu. Ainsi une «crédibilité» surnaturelle, intrinsèque à la foi elle-même, est-elle nécessaire, qui prend comme la relève de la «crédibilité» de raison, extérieure à la foi. C'est en ce sens qu'il y a saut. Mais ce saut ne veut pas dire absurdité. Kierkegaard, qui luttait contre la réduction hégélienne de la foi à la raison et qui était tributaire d'un héritage luthérien, n'a jamais pleinement perçu cette distinction, qu'il a parfois pressentie.

[1] Saint Thomas donne, entre d'autres, cette formule concise: «fides non convincit sive arguit mentem ex evidentia, sed ex inclinatione voluntatis», *De Veritate*, q. XIV, a. 2 ad 14.

[2] Nous n'abordons pas ici la question de la foi explicite et de la foi implicite.

5. Quand donc on parlera d'incroyance ou de crise de la foi, il faudra dans chaque cas se demander lequel des aspects auxquels nous venons de faire allusion est touché principalement par la crise ou visé par l'incroyance.

La crédibilité rationnelle porte donc sur les présupposés et sur les chemins qui conduisent vers la foi: possibilité de la Révélation, authenticité et véracité des témoignages du Nouveau Testament concernant le Fondateur du christianisme, son enseignement, son action, ses disciples, marques d'une transcendance du fait chrétien, signes de l'origine divine de l'Eglise, etc. Tels sont parmi d'autres les problèmes qu'un esprit en quête du Dieu vivant rencontrera sur sa route et auxquels sa raison pourra déjà apporter des réponses [1]. La philosophie, l'histoire, la psychologie et d'autres disciplines devront apporter leur contribution à cette enquête. A ce niveau de la crédibilité, il s'agira de répondre à de nombreuses objections [2]. Une période de crise qui voit l'affrontement des philosophies, parfois leur décomposition, le tourbillonnement anarchique des idées, entraîne inévitablement des répercussions sur cette démarche d'acheminement vers la foi. Il faut d'ailleurs préciser que si, dans l'épure théorique, qui distingue d'une manière schématique ces divers moments dans l'itinéraire du croyant, l'étape dont nous parlons est la première, cela ne signifie pas que concrètement le genre de problèmes qui la caractérisent cessera de se poser après l'adhésion de foi. Loin de se réfugier dans un fidéisme ruineux, le croyant aura souci d'approfondir, avec sa foi, ses raisons naturelles de croire, et ceci pour soi-même et afin de pouvoir «rendre raison de l'espérance» qui est en lui. Ajoutons qu'à certaines époques de la vie, comme au temps de l'adolescence, même chez des jeunes qui ont vraiment la foi depuis l'enfance, ce sont ces problèmes de crédibilité qui occupent le premier plan. Une motivation raisonnée est d'ailleurs une condition d'un engagement personnel profond dans la foi. Sans elle, on va vers des catastrophes. Le danger menace les esprits qui pensent sauver leur foi en refusant d'examiner honnêtement les problèmes qui se posent à eux ou ceux dont l'adhésion a, pour préalable, à la place de raisons de croire, un enthousiasme sentimental, qui par nature est sans lendemain.

6. De l'ensemble des problèmes qui se rapportent à la crédibilité, on distinguera les doutes qui surgissent à l'encontre de l'objet proprement dit de la foi. Du fait qu'ici l'intelligence n'a pas l'évidence de son objet, qui est le mystère inaccessible de Dieu, des doutes peuvent s'élever: la transcendance des réalités crues supprime tout appui qui permettrait à l'esprit, par comparaison avec ce qui est à son propre niveau, de rendre son objet plausible. La non-évidence est l'envers de la transcendance de l'objet. C'est elle qui explique que le doute puisse surgir, en dépit de l'inébranlable certitude

[1] On pensera par exemple à Bergson lisant les mystiques chrétiens.

[2] Ce type de problèmes constitue la matière de l'apologétique, que l'on a grand tort de décrier aujourd'hui en prenant prétexte des maladresses de certains apologètes du passé. Une tâche ne cesse pas d'être urgente et nécesaire, parce que certains s'en sont imparfaitement ou mal acquittés.

que la foi tient de son «motif», qui est Dieu lui-même, la Vérité première, qui se révèle. Consentir à ce doute ou s'y complaire constituera une faute [1]. En effet, une telle complaisance rejoint la position rationaliste qui porte à ramener toutes choses, et Dieu lui-même, à la mesure de notre raison humaine, ce qui est une offense à la sainteté du Très-Haut. Mais par eux-mêmes de tels doutes, s'ils ne sont pas volontairement suscités ou nourris, peuvent constituer pour l'âme une invitation à s'enfoncer plus généreusement, en esprit d'adoration, dans l'inaccessibilité du mystère, à se livrer à sa transcendance. Certains sont poussés à confondre avec la rigueur de la méthode «scientifique», nécessaire à son plan, les postulats d'un rationalisme, resté très vivace, même s'il est devenu plus sournois. De là ils sont amenés à rétrécir et, à la limite, à évacuer, le mystère. Les influences rationalistes subies souvent inconsciemment sont une source de tension et de crise pour le croyant. On perd alors le sens de la transcendance et des attitudes qui y correspondent, comme l'adoration.

7. Un troisième type d'obstacle à la foi se tient du côté de la volonté. Il comprend tout ce qui se rattache au refus de croire. Parce que la foi engage et qu'elle demande une conversion, l'attachement préférentiel à tout ce qui n'est pas Dieu peut conduire jusqu'au rejet de la foi, entendons, jusqu'à la volonté de ne pas croire. Dans la démarche existentielle du croyant on ne peut pas faire abstraction des exigences éthiques du christianisme. Non seulement le croyant commet, quand il pèche, une infidélité: il y a une «cohérence de la foi», en ce sens que de la foi découle un ensemble d'attitudes et d'actions. Mais encore la rectitude du vouloir est requise pour l'existence même de la foi. La foi que les théologiens appellent «foi morte», qui coexiste chez le croyant avec le péché grave, constitue un état qui fait violence aux requêtes normales de la foi. Simplement le péché, en tant qu' «aversion» du vouloir loin de Dieu, ne va pas ici jusqu'à détruire la volonté de croire. De soi la foi requiert une certaine droiture de la volonté et elle demande à s'achever en don parfait: telle est la «foi vive» dans laquelle la foi est animée par l'élan vital de la charité, qui porte la volonté vers Dieu aimé pour lui-même et par-dessus tout [2].

[1] Saint Thomas, *De Veritate*, q. *XIV*, a, 1, ad 5, explique comment les doutes surgissent en vertu de «l'inquiétude» de la pensée, due à la non-évidence de l'objet. La fermeté de l'adhésion fait la perfection de la foi, l'absence de vision en fait l'imperfection. De cette absence de vision résulte dans l'esprit du croyant un mouvement inapaisé de la pensée. «Ex lumine igitur simplici, quod est fides, causatur id quod perfectionis est, scilicet assentire; sed in quantum illud lumen non perfecte participatur, non totaliter tollitur imperfectio intellectus: et sic motus cogitationis in ipso remanet inquietus.»

[2] Cf. Saint Thomas, *De Veritate*, q. *XIV*, a 2 ad 10: «(...) actus fidei essentialiter constitit in cognitione, et ibi est ejus perfectio quantum ad forman vel speciem (...) Sed quantum ad finem perficitur in affectione, quia ex caritate habet quod sit meritoria finis. Inchoatio etiam fidei est in affectione, in quantum voluntas determinat intellectum ad assentiendum his quae sunt fidei. Sed illa voluntas nec est actus caritatis nec spei, sed quidam appetitus boni repromissi (...).»

Dans un sens large, nous pouvons parler de crise là où les sollicitations du monde ambiant sont telles qu'elles constituent de constantes incitations à pécher. Mais ce combat fait partie de la condition même du chrétien, dont saint Jean dit que la foi est précisément vainqueur du monde (cf. 1. Jean, 5,5). Ne pas céder à la tentation et porter dans ce monde la lumière de l'Evangile, cela fait partie de la vocation chrétienne. Dans la mesure où crise signifie jugement, et que l'Evangile apporte le «jugement du monde», on peut dire que le chrétien toujours se trouve en situation de crise. Mais on peut parler de crise au sens historique quand, comme c'est le cas aujourd'hui, des comportements sociaux et des institutions jusqu'ici inspirées par la foi des chrétiens, tendent à se soustraire à cette inspiration.

Manque à la rectitude du vouloir, difficultés ou objections portant sur les raisons de croire, doutes sur l'objet de la foi, voilà un triple horizon d'où peut venir la crise. Il va de soi que les facteurs énumérés peuvent se nourrir les uns les autres. Mais des objections, même très fortes, ne provoquent pas nécessairement une crise. Celle-ci se produit quand l'esprit commence à chanceler sous leur poids. Le nombre et la convergence simultanée des objections créent une situation propice à la crise bien que la multiplicité des problèmes puisse aussi constituer un défi, un stimulant pour la vitalité de la foi et de la théologie. Le manichéisme, la philosophie païenne, l'effondrement de l'Empire romain représentent de tels défis, sans lesquels nous n'aurions sans doute pas la théologie d'Augustin. L'averroïsme a été un défi analogue pour la théologie d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin. Qu'on pense encore plus près de nous à Newman. Disons donc que la crise ne s'explique pas d'abord et principalement par le nombre et la gravité des problèmes. Sa raison première, quand il s'agit de la foi, réside ailleurs. Avant d'aborder ce thème, qui est au centre de notre propos, proposons quelques remarques.

8. Ce que nous avons dit de la foi vaut de la théologie dans une certaine mesure: puisque, dans sa structure même, la théologie présuppose la foi, elle en partage le destin. «Intelligence de la foi», elle est une réflexion, un savoir organisé portant sur les vérités révélées. Une de ses tâches sera de s'occuper des objections intellectuelles opposées soit aux raisons de croire soit à l'objet même de la foi. C'est pourquoi souvent ce sera par le biais de la théologie, pour autant qu'elle ne saura pas s'acquitter de cette tâche, que surviendra la crise de la foi. Ceci se produit de différentes manières, soit que les théologiens ne sachent pas répondre adéquatement aux nouveaux problèmes, soit même qu'ils ne les perçoivent pas assez tôt. Il arrive aussi qu'ils donnent de mauvaises réponses, palliatifs immédiats, exagérations unilatérales, qui déclenchent, par contre-coup, des réactions négatives. Comme par ailleurs la théologie use de diverses disciplines du savoir humain et, avant tout, de la philosophie, si la crise atteint cette dernière, il y a risque qu'elle soit transportée par les théologiens dans la théologie. Et de fait on peut constater que l'actuelle crise de la théologie n'est pour une grande part qu'un écho de la crise qui atteint la philosophie et les «sciences humaines». Nous parlons ici et par la suite de la théologie, non pas en tant qu'elle constitue

un corps de savoir patiemment édifié par les Docteurs et les grands théologiens au cours de l'histoire de l'Eglise, mais telle qu'elle est aujourd'hui concrètement exercée par un certain nombre de théologiens. Et certes ce n'est qu'avec le recul du temps qu'il est possible de dresser le bilan de l'acquis définitif et de ce qui est caduc dans la production d'une époque.

Au titre du savoir humain, la théologie subit inévitablement le contrecoup de la crise de la culture dans le contexte de laquelle elle se développe. Que se passe-t-il dans la plupart des cas? Loin qu'elle use, avec la souveraineté critique qui de droit lui revient, des apports de la philosophie et des diverses branches du savoir, elle sert de canal par où la crise reflue vers la foi pour l'ébranler. Elle est alors dans un état de contradiction, qui ne peut pas venir de sa nature même, puisqu'elle procède des lumières suprêmes de la foi, mais dont la source doit être cherchée dans la situation existentielle du théologien. Il est vrai qu'aucun savant ne s'identifie à sa science. Mais le théologien est un cas à part: il est certes au service d'un savoir, mais ce savoir est enraciné dans la foi, qui ne va pas sans l'engagement de toute la personne, au sens où nous l'avons vu plus haut; c'est pourquoi le problème de l'attitude existentielle du théologien lui-même est vital pour le sort de la théologie.

De là le paradoxe de l'actuelle situation. Non sans fondement parfois, on reproche à des théologiens de jeter le trouble dans le peuple de Dieu. Et comme par ailleurs une des critiques principales que l'histoire retiendra probablement à l'encontre d'un grand nombre d'évêques contemporains est de ne pas répondre à leur tâche principale de Docteurs de la foi [1], certains théologiens, comme au temps du «Docteur Martin Luther» (on sait combien il tenait à ce titre!), tendent à se constituer en un magistère parallèle qui entre en concurrence avec le magistère authenthique de l'Eglise [2]. Mais laissons là ce sujet, qu'il suffit d'avoir évoqué.

La théologie, savoir humain vivifié par la foi et sous sa mouvance, subit ainsi l'attraction de deux pôles qui ne sont d'ailleurs pas d'égale importance. Ce sont la foi et son objet qui constituent l'élément déterminant et qui fournissent en conséquence le point de vue à partir duquel s'exerce la judicature. Quant au savoir humain, philosophique et scientifique, il apporte des concepts et des jugements dont la théologie pourra user instrumentalement, à la condition qu'ils soient établis en vérité à leur propre plan. Il faudra confronter les conclusions acquises au niveau de ces disciplines avec des affirmations de la foi, dans la certitude, qui est un guide dans la recherche théologique, que, si des vérités ne sauraient se contredire, la vérité suprême,

[1] Voir la Constitution conciliaire *Lumen Gentium*, n. 24 et 25: «Parmi les charges principales des évêques, la prédication de l'Evangile est la première. Les évêques sont, en effet, les hérauts de la foi (...)».

[2] Il faudrait un esprit comme Max Weber pour nous donner une sociologie des «experts» dans l'Eglise contemporaine. Les experts (les vrais, et chacun sait qu'ils le sont tous) sont sans doute indispensables, mais ce qui est contestable c'est le *rôle* social qu'ils détiennent, auquel correspond symétriquement une inhibition du rôle doctrinal de nombre d'évêques.

et donc décisive, à partir de laquelle doit s'opérer la synthèse, est la vérité révélée. Du côté du savoir humain viennent des conclusions assurées, mais aussi la formulation de questions. Mais ce n'est pas ce savoir qui peut fournir les *critères* au nom desquels on jugerait des vérités de foi elles-mêmes.

9. Dans son inspiration le mouvement oecuménique, comme l'a affirmé le second Concile du Vatican, vient de l'Esprit-Saint. Mais comme tout mouvement historique, il charrie des eaux mêlées. La plupart des théologiens catholiques n'étaient pas préparés au dialogue oecuménique. Cette impréparation avait sa cause principale dans un manque de culture en ce qui concerne les orientations et l'évolution de la pensée protestante. Une conséquence est que certains ont adopté à leur insu des thèses dont ils n'ont pas perçu quelles prises de position fondamentales elles impliquaient. Alors qu'actuellement l'ensemble des disciplines du savoir humain donne naissance à une réflexion épistémologique poussée, celle-ci fait singulièrement défaut en théologie, qui se développe souvent sur un horizon imprécis. C'est ainsi que la distinction essentielle entre les vérités de foi et les vérités théologiques tend à s'estomper. Le glissement des unes aux autres est dans la logique de la pensée protestante. Il met en jeu des positions essentielles dont on s'étonne que beaucoup ne semblent pas s'aviser. Dès lors en effet que toute affirmation concernant le domaine de la foi est considérée comme une affirmation théologique et comme par ailleurs de la théologie on ne considère pas d'abord sa continuité vitale avec la foi mais le côté selon lequel elle est une discipline humaine, dont on souligne à l'envi le conditionnement psychologique, linguistique et culturel, on en vient à suggérer que les affirmations que l'on pose sont, sinon relatives, du moins sujettes à une constante révision. S'avise-t-on soudain d'une certaine transcendance de la foi par rapport au discours, et l'on en vient à la vider de tout contenu, pour la réduire à son aspect volitif et affectif: elle devient décision, «conviction» (mais de quoi?). De la sorte, deux courants prennent naissance, qui souvent coexistent dans un même esprit: le fidéisme d'une foi qui est pure «option», adhésion à un contenu indéterminé ou plutôt moteur d'une praxis, et un rationalisme occupé à des constructions intellectuelles, dont on précise d'ailleurs qu'elles sont relatives. On parlera abusivement d'«hypothèses», mais il leur manque ce qui est essentiel à une hypothèse scientifique: la vérification possible. Selon quel critère, en effet, juger de leur validité dès lors que le discours théologique prétend absorber dans son immanence la règle même de la foi?

10. La théologie est affectée en ce qui concerne son conditionnement culturel concret, par un autre aspect de la crise, perceptible notamment dans l'ordre des institutions et des mœurs: la crise de la chrétienté. Je n'entends pas par là seulement la légitime prise de conscience de l'autonomie du domaine temporel mais le fait que, par un processus qui n'en est peut-être qu'à ses débuts, les chrétiens en viennent à se retrouver dans une situation analogue à celle des premiers chrétiens. L'inspiration chrétienne de la morale et des mœurs est de plus en plus contestée, de sorte que nous pouvons

nous attendre à un état de divorce entre une morale publique qui fera place à bien des éléments du «monde» au sens de saint Jean, et les pures exigences de l'Evangile. La symbiose ne va plus de soi.

Dans sa réflexion éthique, le théologien se situe-t-il au niveau même du savoir théologique guidé par les exigences de l'Evangile ou est-il entraîné à l'intérieur d'une problématique de «chrétienté» au sens où nous l'entendons ici? Car le jugement théologique, en tant que tel, doit être indépendant du poids des mœurs qu'une longue accoutumance historico-culturelle a rendues impératives. Tant que durait la chrétienté, le discernement ne s'imposait pas avec la même urgence; aujourd'hui le jugement critique est nécessaire. Et notons que, quel que soit le bien-fondé intrinsèque des valeurs défendues, si elles le sont au nom d'un esprit conservateur ou au nom des tendances nouvelles, ni dans un cas ni dans l'autre le jugement n'est porté du point de vue théologique. En s'emparant des théologiens, ce qui est un débat interne à la civilisation, risque de les faire sortir du champ même de la théologie. Je ne veux pas dire par là que la théologie, comme telle, n'ait pas son mot à dire, et qui est décisif, sur ce débat. Mais est-ce toujours théologiquement, c'est-à-dire *en référence vitale à la foi*, que l'on pose aujourd'hui les problèmes éthiques?

III. Le problème spirituel de la théologie

11. Il ne servirait de rien de vouloir nier ou minimiser les problèmes et leurs difficultés, parfois fort ardues. Mais ce qui importe avant tout c'est la manière de les approcher. Autrement dit, il y a une éthique de la connaissance théologique qui est directement commandée par la nature elle-même de la foi.

Il y a les problèmes en eux-mêmes, avec leurs prérequis intellectuels, leur logique et leurs exigences. Rien ne nous promet qu'on trouvera certaines solutions tout de suite et c'est déjà beaucoup que de bien formuler les problèmes, d'en saisir les tenants et aboutissants. La patience – une longue patience peut-être – du questionner est de rigueur. Le fait que la plupart de ces problèmes soient happés, avant d'être mûrs, dans le circuit des *mass-media* n'arrange sans doute pas les choses [1].

Mais il convient de nous poser une autre question, qui est d'ordre éthique et spirituel: *que faisons-nous des problèmes?* Par exemple, ne nous servent-ils pas, du fait même qu'ils existent, d'arguments, voire de prétextes, pour repousser la foi elle-même ou l'enseignement du Magistère? à l'inverse, ne fournissent-ils pas des excuses pour un refus de penser? n'engendrent-ils

[1] D'eux l'on peut dire ce que Kierkegaard disait de la nature de l'abnégation chrétienne: ils ne peuvent être compris «ni par une assemblée bruyante, ni par un honorable et distingué public, ni dans un discours d'une demi-heure». «Pour en avoir l'intelligence, il faut beaucoup de crainte et de tremblement, le silence de la solitude et beaucoup de temps.»

pas le découragement ou la peur? ne seraient-ils pas utilisés pour entretenir l'inquiétude? ne va-t-on pas s'autoriser d'eux pour intenter des procès de tendances? etc. Voilà le type de questions que nous devons aussi nous poser. Elles concernent notre attitude à l'égard des problèmes touchant la foi.

Nous dirons d'abord que l'attitude requise pour aborder ces problèmes est *l'attitude de foi elle-même.* Ce qui signifie qu'un grand pas sera franchi vers la solution de la crise, si l'on opère une *conversion spirituelle.* Certes celle-ci ne résoudra pas les problèmes en eux-mêmes, mais, en permettant de les envisager sous la juste lumière, elle empêchera ces problèmes de devenir, par un effet cumulatif, autant de coups de boutoir portés aux certitudes de la foi. Ils deviendront au contraire autant d'invitations et de stimulants à l'invention théologique. La crise de civilisation et de culture devient crise pour la foi et la théologie, non pas essentiellement en vertu des problèmes qu'elle accumule, mais pour autant qu'elle rencontre chez les croyants, dont la vocation est la pensée, une attitude spirituelle qui est une trahison de la nature profonde de la foi. Si, au contraire, ce croyant qu'est d'abord le théologien, ménage à la foi en lui tout le champ libre que requiert sa nature d'*initium salutis,* il assurera du même coup les conditions de la réponse que les problèmes posés attendent. Je veux dire que du fait qu'avec la foi c'est du salut qu'il s'agit, les problèmes qui la concernent demandent une attitude existentielle d'engagement du théologien qui devrait exclure toute présomption et toute désinvolture et porter la marque de la fidélité par-dessus tout à la vérité révélée. Prendre conscience que de soi la foi est «victoire», pour reprendre l'expression de la première épître de Jean, ce n'est pas céder au triomphalisme, c'est tenir à sa réalité théologale, sans laquelle elle n'est plus la foi.

N'opposons pas spiritualité et théologie. On a noté que la réaction contre ce divorce ruineux constitue une heureuse redécouverte de ces dernières années [1]. La théologie appelle chez le théologien comme son climat normal la foi vive jusqu'à la sainteté. Quoi d'étonnant à cela? Pour rejoindre l'objet de la foi, la vertu surnaturelle de foi est nécessaire. Cette foi doit être pure, c'est-à-dire purifiée de tout motif adventice, pour s'en tenir à son seul motif propre et constitutif qui est Dieu lui-même se révélant. L'adhésion à ce motif suppose l'élan généreux de la volonté par lequel le sujet se donne à Dieu, ce qui ne peut être accompli et parachevé que si la volonté est mue par la charité qui va à Dieu aimé par-dessus tout. De sorte que, de par la charité, la profondeur de la foi (qui concerne son aspect volitionnel) est la condition et la garantie de sa pureté (qui concerne son aspect intellectuel). Qu'on pense à la soif d'Augustin pour la vérité divine [2], ou à la pureté du regard de saint Thomas. C'est celui-ci qui écrit: «Dans la ferveur (*prompta voluntas*)

[1] Cf. à ce sujet, Jean-Pierre TORRELL, O.P., *Théologie et sainteté,* La Revue Thomiste, t. LXXI, . 2, 3, 1971, numéro offert au Cardinal Journet, pp. 205–221, avec la bibliographie. L'auteur renvoie notamment à Hans Urs von Balthasar.

[2] Cf. dans le même nº de La Revue Thomiste, l'article de Mgr Othmar PERLER, *Confrontation avec saint Augustin, ibid.,* pp. 222–245.

de sa foi, le chrétien aime la vérité qu'il croit; il la tourne en son esprit, il l'embrasse, en cherchant tant qu'il peut des raisons à cette cogitation et à cet amour» [1].

Ajoutons que, puisque la doctrine sacrée est une doctrine du salut, les théologiens doivent enseigner de telle façon qu'ils contribuent au salut des âmes [2].

Certes, à elles seules cette profondeur et cette pureté de la foi vive ne suffisent pas. Mais elles sont indispensables; sans elles, ce qui doit être un organisme vivant ne devient qu'une construction conceptuelle artificielle et le travail théologique a toutes les chances d'être gâché. La rigueur de l'œuvre de raison, qui présuppose des dons naturels chez le théologien, est également requise. Mais à elle seule elle ne saurait suffire. Ceci est vrai en soi mais apparaît avec plus d'évidence dans un contexte de crise où la tâche de la théologie est plus ample et plus difficile. Si le labeur théologique se déroule sous un ciel contemplatif, alors les ressacs les plus violents de la crise ne viendront pas l'envahir et saccager son ordonnance interne; ils seront des appels à entrer plus profondément dans la densité de son objet, car au désarroi et aux questions pathétiques du monde, la seule réponse adéquate est celle qui vient des profondeurs insoupçonnées du mystère. En outre, la contemplation surnaturelle, qui est enracinée dans la charité, donne le recul nécessaire à la maîtrise des problèmes. Ce recul est plus efficace qu'une entrée fiévreuse dans le tumulte de la mêlée.

Certaine et obscure: ce sont les deux propriétés de la foi que souligne saint Jean de la Coix. L'obscurité est celle de la Ténèbre de la transcendante Déité. Et c'est en elle que s'enracine la certitude. Le courage de s'appuyer exclusivement sur cette obscurité-là est la garantie d'une croissance dans la certitude. Participation au mystère divin, la vie de foi est elle-même mystérieuse. Ses propres exigences, parce qu'elles procèdent de la transcendance, peuvent être crucifiantes pour l'esprit. Mais même alors elle ne cesse de le nourrir secrètement de la paix de ses divines certitudes.

Nuit de la foi: autres sont les ténèbres du monde et du péché. Les obscurités d'un esprit empêtré dans les problèmes du créé ou dans les filets du mal sont source d'incertitude et d'angoisse. Il convient de ne pas confondre l'un et l'autre plan. Quand les ténèbres de la créature aux prises avec le péché sont trop opaques, notre esprit sombre dans la crise et le désespoir. La divine ténèbre n'engendre pas de crise. Elle peut éprouver l'âme, ce qui est bien différent; mais c'est afin qu'elle croisse dans sa foi et qu'en conséquence ses certitudes s'en trouvent affermies. Il se peut que la crise elle-même soit l'occasion d'une épreuve de la foi: épreuve, c'est-à-dire probation, passage au creuset, en vue d'une plus grande fermeté. La paix des certitudes à son tour devrait refluer vers les angoisses du monde, pour les dissiper. A la théologie également, à travers la foi qui la nourrit, s'adresse la parole du

[1] *Sum. Theol.*, II-II, q. 2, a. 10, trad. Chenu, cité *in* TORRELL, *op. cit.*, p. 209.
[2] Cf. *ibid.*, p. 217, qui renvoie à *Quodl.* 1, q. 7, a. 2 (p. 13).

Seigneur: «Gardez courage, j'ai vaincu le monde» (Jean, 12, 33). Le courage qui jaillit de la victoire de Celui qui est la Vérité est comme l'épiphanie des certitudes qu'il nous donne en nous donnant la foi. Il est la réponse de celle-ci à toutes les crises du monde. Il devrait être également la réponse de la théologie, que la foi vive entraîne dans son sillage.

La théologie contemporaine est en crise. De divers côtés des théologiens et des croyants cultivés s'en inquiètent, cherchant les moyens de redresser la situation. Ne faut-il pas commencer par la racine, qui est cette ferveur, cette *prompta voluntas*, de la foi? Du théologien ne doit-on pas dire que sa vocation est d'abord d'être un *témoin de la foi*? Soyons sûrs que, si il est cela, les autres problèmes, dont il ne s'agit pas de minimiser la gravité, trouveront leur réponse tôt ou tard.

GEORGES COTTIER, O. P.
Chargé de cours à l'Université de Genève

La mort: une fin ou une éclosion? [1]

A la simple lecture de ce titre, on se demandera peut-être s'il est vraiment question d'une alternative. La mort n'est-elle pas, sans équivoque, une fin? n'est-ce pas une plaisanterie macabre, déplacée, de la présenter comme une éclosion? La mort signifie indubitablement que l'homme concret, l'homme de chair et de sang, n'est plus. Autant que possible on évite sa rencontre, même chez autrui. Il n'est que d'observer d'un peu près l'attitude de beaucoup, sinon de la plupart, de nos contemporains devant la mort.

Combien vivent pratiquement comme s'il n'y avait pas de mort? Tout le sens de leur existence est pour eux la réussite de la vie d'«ici-bas» – s'il est permis d'employer une expression qui risque de paraître démodée. Chacun sait que, tôt ou tard, tout être a sa fin, et qu'alors c'en est fait de lui. N'est-il pas étrange de constater, d'une manière même purement superficielle, jusqu'à quel point la mort est estompée et camouflée dans l'image de notre civilisation? Les fins de vie sont reléguées, autant que faire se peut, dans les hôpitaux ou les asiles, où tout se passe en quelque sorte aseptiquement, sans trop déranger les vivants. Sans doute les accidents d'autos, les guerres, les catastrophes naturelles nous affrontent derechef à la mort d'une manière brutale, mais tout cela, traduit en chiffres et en statistiques, grâce à nos mass-media peut se lire tranquillement au petit déjeuner et sans perdre appétit dans le journal quotidien. Il serait intéressant de noter combien l'homme d'aujourd'hui est inventif pour nous épargner la troublante confrontation avec la mort. L'esprit pratique des Américains a même réussi à en tirer industrie. Le trépassé, présenté de façon aussi avantageuse que possible est accueilli dans des maisons où on l'entoure de fleurs et de musique; en un mot tout est disposé pour faire oublier la mort et la décomposition [2]. Cette pratique, peut-être déjà passée de mode, pourrait être remplacée par un traitement plus moderne et plus scientifique: le défunt est dûment frigorifié et conservé en attendant que la science soit suffisamment développée pour le revivifier ...

[1] Texte d'une conférence prononcée lors de la réunion annuelle de l'Engadiner Kollegium, publié ensuite dans la Schweizer Rundschau, janvier/février 1972 et traduit avec l'autorisation de l'auteur.

[2] Eveline VAUGH a décrit cette dégénération des pompes funèbres dans son livre «The Loved One».

1. La mort est-elle absurde?

Tout cela pourtant ne va pas sans soulever quelque problème. Si la mort n'est réellement, absolument, qu'un terme, qu'une fin – pourquoi se donner tant de peine de la masquer, de la dissimuler? Pareille inconséquence ne serait-elle le fait que de la naïveté ou de la sottise des braves gens?

J'ai peine à le croire. Car quand les savants et les philosophes abordent ce thème, le même embarras se remarque. Prenons, par exemple, Sartre, qui traite le problème ex professo [1]. Il cherche, par sa dialectique quelque peu tortueuse, à nous convaincre que la mort ne peut nous affecter. Voici très simplifiée et en résumé son argumentation: Seul le moi, le sujet, est capable d'expérience. Or la mort, par définition, élimine le sujet. Donc la mort échappe à toute possibilité d'expérience.

Au fond, on ne nous présente que la formulation quelque peu savante d'une «sagesse» déjà ancienne: Tant que je vis, la mort n'est pas là; et quand elle survient, c'est moi qui ne suis plus là. Donc la mort ne me touche pas [2].

Normalement, pareille réflexion devrait nous conduire à ne plus nous soucier de la mort.

Mais ce n'est nullement la conclusion que Sartre tire de son argumentation. Au contraire! La mort manifeste à ses yeux la dernière absurdité de l'existence humaine: «Il est absurde que nous soyons nés, il est absurde que nous mourions» [3]. Voilà tout autre chose qu'une pure constatation dont on n'a plus à se préoccuper. A travers cet énoncé cynique et désespéré, on perçoit plutôt comme une protestation contre l'échec de l'existence humaine. Il est certes remarquable qu'une philosophie qui précisément devrait, selon sa logique, considérer la mort comme sans importance, en appelle à la mort elle-même comme suprême appui d'une doctrine de l'absurdité de l'homme. D'ailleurs pourrait-on espérer mieux d'une philosophie qui n'hésite pas à invoquer l'absurdité comme ultime instance? Une compréhension de l'homme qui finalement regarde l'homme comme absurde, est certes plus qu'un paradoxe: c'est pure contradiction. Car comprendre, c'est découvrir un sens, et parler d'absurdité c'est nier tout sens. Où règne l'absurdité, il n'y a rien à comprendre. En réalité, il ne peut être question, chez Sartre, d'une compréhension de l'homme. Or, précisément, poser le problème de la mort, c'est en dernière analyse demander ce qu'est notre être-d'homme.

On pourrait nous objecter que notre manière de voir les choses s'inspire d'un préjugé spiritualiste, puisque nous parlons d'un *problème* de la mort. Or, s'il est normal qu'un atome d'uranium se décompose, n'est-il pas normal qu'une structure hautement complexe, comme celle de la vie et en particulier

[1] Cf. J. P. SARTRE, L'être et le néant, p. 615–638.

[2] EPICURE: «La mort ne nous concerne pas; car tant que nous sommes la mort n'est pas là, et quand la mort est là, nous ne sommes plus. Elle ne concerne donc ni les vivants, ni les morts».

[3] J. P. SARTER, *l.c.*, note 3, p. 632.

de l'homme, finisse par se désagréger? Il y a là une nécessité de la nature, et la biologie en a depuis longtemps enregistré la loi. Précisément la structure hautement différenciée du corps humain entraîne des phénomènes de détérioration qui, à la longue, ne peuvent plus être compensés [1]. Il est donc parfaitement naturel que l'homme meure. Une philosophie matérialiste, qui aime à se dire justifiée par la science, trouve ici une raison de plus pour considérer la mort, purement et simplement, comme la fin absolue de l'existence humaine.

2. *La croyance à l'immortalité est-elle antichrétienne?*

Chose curieuse, la thèse de l'anéantissement de l'homme trouve aujourd'hui des défenseurs là où l'on était loin de s'y attendre. Certains théologiens proclament, au nom du message chrétien, que la mort est en effet la fin de l'existence humaine, où notre être-d'homme cesse absolument et totalement du subsister [2]. Certes, ils admettent la perspective d'une résurrection qui sera l'œuvre de la toute puissance divine, mais par la voie d'une création entièrement nouvelle de Dieu [3]. Toute autre explication est rejetée par eux comme indigne d'un chrétien, comme une méconnaissance de ce qu'est la mort. Il faut laisser la mort être ce qu'elle est, disent-ils, avec tout son scandale. Comme l'écrit, par exemple, Cullmann: « La mort s'étend à l'homme tout entier, corps et âme» [4].

[1] A. FALLER, Biologisches von Sterben und Tod, Anima, 1956, p. 267–268.

[2] C'est surtout parmi les théologiens protestants qu'on constate une forte tendance dans ce sens. O. CULLMANN, dans son livre Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung von den Toten?, Stuttgart 1962, est un des protagonistes les plus importants de cette thèse. K. BARTH, lui aussi, a défendu cette vue. Cf. son article dans N. Luyten, A. Portmann, K. Jaspers, K. Barth, Unsterblichkeit, Bâle 1957.

Sans doute, il est vrai que, depuis peu, on trouve aussi des théologiens catholiques professant la même doctrine. Citons surtout E. SCHILLEBEECKX, Leven ondanks de dood in heden en Toekomst, TvT, X (1970), p. 418–450, et L. BAKKER, Geloven in Verijzenis, Bijdragen 28 (1967) p. 294–318.

[3] O. CULLMANN, *l. c.*' note 7, p. 30/31. Voici probablement le point le plus faible de toute son interprétation de l'Ecriture. S'il est vrai qu'en mourant l'homme termine son existence tout entière, une création nouvelle ne peut le reconstituer dans son identité antérieure, la continuité étant interrompue. La notion de création nouvelle implique justement la négation de toute continuité. Par là-même, l'identité entre ce qui précède et ce qui suit est absolument supprimée. Bien sûr, Dieu peut faire apparaître des créatures nouvelles. Mail il serait dépourvu de tout sens de leur octroyer, soit par le salut soit par la damnation éternelle, le curriculum vitae d'un homme antérieur. Du reste, ce serait un don étrange de Dieu de créer des hommes pour les condamner à la Géhenne.

A part cela, il est intéressant de voir comment les défenseurs de la discontinuité absolue (la mort égale à une fin absolue; la résurrection égale à une création nouvelle) font pourtant des efforts énergiques pour indiquer une trace de continuité. En général, on revient à la Bible. Les trépassés «dorment», «sont dans le Christ». Il va sans dire que nous aussi, nous acceptons ces expressions de l'Ecriture comme des indications précieuses Mais nous nions catégoriquement que précisément ces paroles bibliques soient rendues d'une façon adéquate si on les interprète comme non-existence pure.

[4] *L. c.* (note 7), p. 35.

La doctrine chrétienne traditionnelle, que l'on pourrait résumer en cet énoncé: l'homme, il est vrai, meurt selon son corps, mais son âme continue de vivre – est repoussée comme contraire au message du Christ. Voici, pour tout résumer, la formule très nette d'un théologien de mon Ordre, Schillebeeckx: parler d'immortalité de l'âme est antichrétien [1].

Afin d'éviter tout malentendu, je désire sans tarder me distancer de ces vues. Je pense précisément qu'une telle interprétation est une perversion du message évangélique [2]. Mais il serait futile de se contenter de renvoyer la balle, et d'opposer affirmation à affirmation. Il est sûrement plus éclairant et plus fructueux de chercher pourquoi les partisans du total anéantissement de l'existence humaine à l'heure de la mort affirment et défendent leur thèse. Ils en apportent deux raisons qu'ils considèrent manifestement comme décisives.

3. Y a-t-il eu contamination du message chrétien?

La principale de ces raisons est sans doute que divers théologiens voient dans la doctrine traditionnelle une contamination de l'héritage chrétien par la sagesse grecque et païenne [3]. Ils assurent que les mots employés par l'hébreu biblique pour désigner l'âme, *nephesh*, ou même, *ruach*, n'ont pas du tout la même signification que les mots grecs *psychè* ou *pneuma*.

[1] E. Schillebeeckx, *l.c.*, (note 7) p. 432: «Woorden als onsterfelijkheid en 'survival' zijn eigenlijk onchristelijk.»

[2] C'est précisément quand il s'agit de cette question exégétique que certains théologiens nous font parfois l'impression de ne plus voir l'essentiel puisqu'ils se perdent dans le sable stérile de la bagatelle. Tout en examinant certains textes avec une acribie sans pareille, ils semblent pourtant laisser s'échapper le profond contenu du véritable message. Ainsi devraient-ils, à titre de suite dans les idées, admettre par exemple qu'avec la mort du Christ tout l'homme Jésus-Christ aurait aussi cessé totalement d'exister. La résurrection serait alors une seconde incarnation dans le sens littéral du terme, un acte de Dieu seul sans continuité avec l'œuvre rédemptrice du Sauveur puisque, selon la théorie en question, la personne du Christ avec tout ce qui est donné avec elle serait réduite à rien. Comment une telle doctrine demeure-t-elle conciliable avec tout le message du Nouveau Testament, – cela reste pour moi une énigme. Même si, par recours à une interprétation «pneumatique» – c'est aujourd'hui de mode en certains milieux – on réussissait pratiquement à éliminer du message évangélique le récit de la résurrection, on aurait encore à répondre à l'objection grave que, dans cette hypothèse, la survivance du Dieu-Homme poserait une question on ne peut plus difficile, insoluble même.

[3] Toute l'argumentation de Cullmann se base sur cette opposition de la sagesse grecque et du message biblique. O. Cullmann a raison jusqu'au point où il dit que la conception socrato-platonique, qui considère la mort comme une libération de l'âme emprisonnée dans le corps, est en contradiction avec la foi chrétienne en la résurrection, – thèse que d'ailleurs J. Pieper dans son article «Tod und Unsterblichkeit», Catholica 13 (1959) p. 81 ss. ne considère pas comme pleinement justifiée. – L'opposition est encore accentuée par la comparaison entre la mort apparemment tranquille de Socrate et la mort amère du Christ. Mais la grande tradition chrétienne médiévale a montré depuis longtemps comment on parvient parfaitement à dégager la doctrine de l'immortalité de l'âme du contexte platonicien où le corps est méprisé, et à l'accorder harmonieusement avec l'évangile de la résurrection. Il est regrettable que toute la problématique de Cullmann veuille pratiquement ignorer cette conception traditionnelle et équilibrée.

Ce serait donc falsifier l'évangile d'une manière inadmissible que d'interpréter le message chrétien selon la vision typiquement grecque de l'immortalité de l'âme enseignée surtout par Socrate et respectivement Platon.

Certes, dans le passage d'une langue à une autre, la plus grande prudence est-elle de rigueur. Le fameux traduttore-traditore nous le rappelle. Mais prendre à la lettre une telle recommandation rendrait toute traduction purement impossible. Les expressions qui, dans les différentes langues, se répondent, ne sont sans doute jamais parfaitement adéquates. Impossible, par exemple, de traduire en français par un mot à mot la phrase allemande: «das ist mir aus der Seele gesprochen» – Et pourtant il serait faux d'affirmer que le mot allemand «Seele» a une tout autre signification que le mot français «âme». Il en va pareillement, me semble-t-il, de la notion d'âme dans les langues sémitique ou grecque. De tout le contexte évangélique, il résulte que la mort n'apparaît point comme une fin définitive, mais comme le passage à une vie plus intense. Ne citons qu'un texte, celui de Mt. 10,28: «Ne craignez pas ceux qui tuent le corps et qui ne peuvent tuer l'âme; craignez plutôt Celui qui peut perdre dans la géhenne à la fois l'âme et le corps». Je ne prétends aucunement que dans ce texte le mot «âme» enferme en lui tout le sens de la notion platonicienne de l'âme. Mais je pense que le contraste d'âme et de corps indique sans équivoque que l'Evangile reconnaît les deux dimensions de l'homme, celle que la mort détruit, et celle qu'elle ne détruit pas [1]. Il y aurait naturellement beaucoup à dire touchant cette

[1] La Bible nous transmet une doctrine du salut et non une présentation technico-philosophique ou théologique de la problématique ici en cause. Cela entraîne que, selon le contexte, des mots comme par exemple mort ou vie se réfèrent tantôt à la vie naturelle tantôt à la vie surnaturelle, à savoir notre communauté de vie avec Dieu dans le Christ. Les transitions sont parfois extrêmement subtiles; il arrive que la signification contienne intentionnellement une certaine ambiguïté afin que «comprenne qui pourra.» – Nous ne voudrions pas méconnaître toute la complexité et les nuances des concepts bibliques, encore moins les identifier directement avec des notions de la philosophie grecque. Mais, penser d'une manière différenciée ce n'est pas se satisfaire d'expressions élastiques et qui n'engagent à rien, mais c'est plutôt cerner le plus possible la structure même de la réalité de nos concepts. En ce sens, nous prétendons qu'à travers toutes les nuances, la nature humaine selon la Sainte Ecriture – du moins dans le Nouveau Testament – possède, à côté d'une dimension corporelle qui disparaît à la mort, une autre dimension qui survit à la mort, et qui n'est pas identique à notre communauté de vie avec Dieu. Car la Bible parle aussi d'une survivance de ceux qui meurent en état d'éloignement de Dieu. Autrement le texte précité de Matthieu n'aurait aucun sens.

N. du Traducteur. Dans son beau livre *Etudes sur le Livre de la Sagesse*, 1969, p. 267, C. LARCHER, O. P., écrit: «L'auteur partage l'idée d'une opposition de nature entre l'âme et le corps, ou plutôt il distingue volontiers la partie supérieure de l'âme, capable de s'élever vers les réalités supérieures et responsable immédiatement de tout l'agir moral de l'homme, de la sensibilité avec ses passions et ses appétits d'une part, ou du corps en général d'autre part. Il transforme donc la *portée métaphysique* de ses sources grecques et il les incline dans le sens d'un *dualisme psychologique*. Enfin, s'il ne partage pas la croyance à la préexistence de l'âme, il souligne du moins la supériorité de nature et la prééminence de celle-ci par rapport au corps.»

controverse: mais il est impossible d'exposer ici toute cette problématique de l'exégèse [1].

4. *Faut-il parler d'une conception dualiste de l'homme?*

Ce que nous venons de dire nous conduit à la seconde raison pour laquelle certains repoussent la doctrine de la survie de l'âme, à savoir le danger d'une conception dualiste de l'homme [2]. Après ce que nous avons expérimenté de la désastreuse influence du dualisme cartésien touchant la nature de l'homme, leur crainte peut se comprendre. Mais le proverbe dit: la peur est mauvaise conseillère. Il en sera de même ici. Par peur de tomber dans un dualisme qui déchire l'unité de l'homme, on nie – je dirais contre toute évidence – la double dimension de l'homme. Que l'homme ne soit pas simplement un corps, qu'il ne se laisse pas réduire à un processus purement matériel, il lui suffirait d'une réflexion même élémentaire sur lui-même pour en prendre conscience. Quiconque n'est plus à même de discerner ces choses en lui-même, ne peut être qu'aveuglé par un Apriori idéologique. Il est d'ailleurs frappant de constater que même le matérialisme dialectique n'arrive pas à bannir la dimension de l'âme ou de l'esprit. Par des gloses compliquées et tortueuses il cherche à masquer le fait qu'il n'a pas résolu le problème. Il est du reste significatif qu'un théologien exigeant en philosophie, comme Schillebeeckx, et qui répudie la dualité corps-âme, se sente pourtant contraint malgré tout d'admettre une différence entre la corporéité et la personnalité de l'homme [3]. Il résulte clairement de tout cela que l'homme, prenant conscience de lui-même au cours des millénaires, ne s'est point égaré en distinguant en lui le corps et l'âme. Les notions dans lesquelles cette double dimension s'est exprimée ont pu demeurer sans doute imparfaites. Mais la compréhension que l'homme avait de lui-même, sous-jacente à ces notions primitives, correspondait certes mieux à notre réalité humaine que la vision matérialiste et bornée aujourd'hui, hélas, trop répandue. La conciction qui a traversé toute l'histoire de l'humanité, à savoir que l'homme ne s'abolit pas purement et simplemant à la mort, a vu plus juste que mainte théorie de nos jours parée des voiles de la science.

5. *Nous vivons maintenant déjà dans l'éternité*

De la controverse actuelle, ceci du moins résulte incontestablement: nous risquons toujours de mêler à nos conceptions quelque chose de trop simple,

[1] Qu'il me soit seulement encore permis d'observer que la négation de l'immortalité découle d'une pensée a-ontologique et, en fin de compte, d'une méconnaissance de la foi en un Dieu créateur. On croit enlever quelque chose au Dieu de la grâce si l'on admet que l'âme est immortelle par nature. C'est argumenter comme si notre nature n'était pas, elle aussi, un don de Dieu, comme l'enseigne la croyance au Dieu créateur.

[2] SCHILLEBEECKX parle d'une «horreur devant le dualisme» (huiver voor dualisme), *l. c.*, note 7, p. 441.

[3] SCHILLEBEECKX distingue dans l'homme le corps (lichaam) et la personne. Il écrit littéralement: «La réaction justifiée contre le dualisme ne doit pas nous réduire à nier le fait que l'homme est une personne,» *l. c.*, note 7, p. 442.

de trop sommaire et d'un peu «primitif» [1]. Les thèses qui s'opposent entre elles nous obligent à exprimer nos prises de position de façon nette et irréprochable et à renoncer à des solutions trop faciles. Nous ne devons certes pas oublier que notre pensée se meut ici dans un domaine étroitement circonscrit. De ce que sera notre vie-après-la-mort, nous ne pouvons dire que peu de chose, puisque notre monde, d'où notre pensée tire son contenu, est celui de l'ici-bas. Pour autant, Sartre a raison: Le ce-qui-suit-la-mort se dérobe par principe à notre expérience. Néanmoins l'argumentation de Sartre est un sophisme. Car nous n'avons pas besoin d'attendre notre trépas pour éprouver la dimension plus haute et non-corporelle de notre être-d'homme, comme si la mort devait faire apparaître quelque dimension nouvelle de notre nature. C'est depuis toujours qu'est présente en nous cette dimension supérieure au corps et au temps. Et c'est parce que nous expérimentons en nous sa présence, que nous savons avec certitude qu'elle est et demeure en nous. C'est par sa nature tout entière que cette composante spirituelle de l'homme s'élève au-dessus du temps. Certes et paradoxalement, c'est toujours au sein même de notre conditionnement temporel que nous expérimentons cette dimension supratemporelle: c'est maintenant, à cet instant précis du temps, que je pense à l'éternité intemporelle. Et de même, tant que je vis dans l'ici-bas, c'est toujours à travers le corps que j'expérimente en moi le supra-temporel et le spirituel [2] Mais ceci admis, ce serait une erreur contredisant notre expérience la plus intime, de conclure que le supracorporel doit en dernière analyse subir le sort du corporel. La pensée primitive, disions-nous, a maintes fois exprimé le spirituel par des images trop matérielles. Mais sous ces maladresses son intuition profonde est manifeste: il y a en l'homme une puissance de vie que la mort ne saurait briser. En raison de son élan originel et spontané, la pensée primitive, me semble-t-il, a su triompher

[1] Evitons pourtant de passer sous silence que, d'autre part, le refus opiniâtre de notions reçues peut mener, lui aussi, à de nouveaux «primitivismes» encore qu'aux dehors de science. Ainsi Schillebeeckx essaie-t-il de remplacer l'âme immortelle traditionnelle par un «reste de la personne humaine», qui, comme les restes de son corps, persiste après la mort. Sans doute il est vrai que Schillebeeckx est assez sincère pour confesser: «Ce que peut être une personne morte et déshumanisée, je ne saurais le dire non plus,» (*l. c.*, note 7, p. 442). En termes plus simples, je dirais que le reste déshumanisé d'une personne est une pure absurdité.

[2] En ce sens, nous aussi, nous refusons un dualisme formel (à la Descartes par exemple). Nous vivons notre dimension spirituelle, notre être personnel, toujours en tant que conditionné par le corps. Mais cela ne signifie point encore que la dimension personnelle, c'est-à-dire l'âme qui est esprit, doive périr à la mort du corps. Le moyen âge avec ses grands esprits – S. Thomas d'Aquin par exemple – a pensé ici d'une manière plus pénétrante et plus fidèle au réel que ses censeurs de l'école existentialiste. C'est précisément la mentalité «existentielle», si répandue, qui, en liant la pensée étroitement à la sphère du sensible, a bloqué le passage à une perspective où la structure du réel est pensée, plutôt que directement expérimentée. Nous admettons volontiers que le renouveau existentiel a vivifié et partant enrichi la pensée. Mais, là où il rend impossible la perception d'une structure ontologique plus profonde, il entraîne un appauvrissement regrettable de notre pensée et une perte dont les conséquences sont désastreuses.

ici des obstacles beaucoup mieux que maintes philosophies de nos jours qui, en dépit de leur profession d'existentialisme, ne reposent que sur des idéologies abstraites.

6. *La résurrection, ultime éclosion*

Loin de contredire au sentiment général de l'humanité concernant la perpétuation de la vie, le message du Christ vient le parachever. Il ne sera plus question seulement d'une survivance de l'âme; par la grâce de Dieu l'âme, lors de l'achèvement de toute l'aventure terrestre, reprendra une existence pleinement humaine, avec un corps glorifié. La mort n'a donc qu'un caractère provisoire [1]. L'emprise de l'esprit sur l'être humain est si puissante que le corps lui-même participera finalement à la spiritualité.

Non certes par sa propre force, mais par la grâce de Dieu. Quiconque déclare n'adhérer qu'à une vision du monde purement humaine, hermétiquement fermée au surnaturel, ni ne pourra ni ne voudra plus ici cheminer avec nous. Saint Paul déjà, parlant à l'Aréopage de la résurrection de Jésus, a connu la tristesse de voir ses auditeurs lui tourner le dos [2]. Au contraire, quiconque a saisi, dans une vue anthropologique authentique, l'homme ouvert à la fois par le haut et à l'avenir, et invité à se dépasser [3] ne sera pas déconcerté mais bien plutôt illuminé quand le message chrétien lui apprendra que le Christ a inauguré et aplani le chemin qui nous conduit d'une part en avant, vers un avenir qui est éternité; et d'autre part en haut, vers la réalité suprême, Dieu.

7. *L'éclosion est œuvre de grâce*

Et dès lors on comprendra *comment* nous pouvons voir dans la mort non une fin, mais une éclosion. Pourtant, ici encore, écartons les vues trop faciles et superficielles. En soi, pour nous chrétiens, la mort n'est d'aucune manière

[1] Cela ne signifie nullement une dépréciation de la mort. Dans notre perspective aussi la mort demeure la fin douloureuse de notre condition humaine concrétisée dans le monde matériel. Quoique l'esprit, donc ce qu'il y a de plus essentiel, persiste en nous, l'homme cesse d'exister dans sa totalité.

N. du T. C'est en ce dernier sens très précis que l'âme séparée ne peut pas être appelée une personne. *Il ne lui manque évidemment absolument rien dans le registre de la spiritualité et du plein épanouissement de sa vie tant naturelle que surnaturelle*, pour être une personne. Mais elle reste *ouverte* à l'assomption du corps qu'elle *fera sien* au jour de la résurrection: «Dieu n'est pas un Dieu de morts, mais de vivants» (Marc, 12,27) qui attendent la résurrection glorieuse. Dire qu'elle *est* d'ores et déjà une personne, serait dire qu'elle est un *pur esprit*, un *ange*. Et c'est bien, au fond, ce que pensent ceux de nos philosophes, exégètes, théologiens gnostiques ou platonisants, qui, pour critiquer saint Thomas, parlent ici de «personnalité mutilée», etc. Voir dans saint Thomas, I, qu. 75, a. 4, et III Sent. d. 5, qu. 3, a. 2.

[2] Actes 17, 31–32.

[3] Ici je me permets de renvoyer à mon étude «Neuere Aspekte in der Anthropologie», Menschenbild und Menschenführung (Festschrift Montalta), Fribourg 1967, p. 15–34.

par elle-même une éclosion. Il y aurait vraiment contamination platonicienne à supposer que la mort est tout simplement la libération de l'âme échappée à la prison du corps. Ce serait s'opposer radicalement à la croyance chrétienne en la résurrection. Non, la mort n'est point par elle-même éclosion. Combien de vies sont brisées prématurément par la mort! Parler ici d'éclosion serait faire violence au langage. Mais précisément une anthropologie chrétienne donne un sens à ce qui, dans une anthropologie purement naturelle, resterait privé de sens: l'éclosion de la vie humaine est (elle-même) un «don», tout comme la vie elle-même est un «don». Le chrétien, qui confesse dans le Credo que Dieu est le créateur de toutes choses, sait reconnaître, à travers tous les processus de l'univers, que chaque réalité est don de Dieu. La vie que nous vivons, la personnalité que nous sommes, tout cela est en dernier ressort don de Dieu. Que la suprême éclosion soit, à un degré plus haut encore, un «don», une «grâce» de Dieu [1], cela ne peut nous déconcerter, cela ne peut qu'illuminer notre espérance.

Je suis très conscient que mon exposé prend ici en quelque manière la forme d'une profession de foi. Comment pourrais-je le regretter? Des exposés et des théories qui n'engagent pas ne sauraient nous avancer. La vérité, en dernier ressort, n'est pas pure question de connaissance, elle demande également qu'on s'engage pour elle [2]. Non par intolérance, en ce sens que je prétendrais imposer à autrui ma conviction. Mais, en toute loyauté, dans la persuation qu'il incombe à chacun de répondre de la vérité qu'il a connue, et de lui être fidèle. C'est une telle persuasion qui me porte à conclure par une profession de foi: Non, la mort n'est pas la fin définitive de l'homme; au contraire, c'est en elle et à travers elle que se révèle la dimension la plus essentielle de notre nature humaine, destinée, par grâce, à trouver en Dieu sa suprême éclosion.

NORBERT A. LUYTEN, O.P.
professeur de philosophie à l'Université de Fribourg.

[1] Etant donné le cadre limité de cet article, on a dû renoncer ici à une présentation plus différenciée (Cf. aussi note 1). Au fond, on aurait à distinguer plus explicitement entre ce que nous sommes par nature (ce qui est un don du créateur) et ce que nous recevons par la rédemption dans le Christ, perfection qui représente pour ainsi dire un don à la deuxième puissance. Voilà pourquoi on emploie, pour tout ce qui se situe à ce niveau, la notion de grâce qui signifie don par excellence.

[2] Traduction quant au sens du jeu de mots: *Erkenntnis – Bekenntnis.*

Spécificité de la politique sociale[1]

INTRODUCTION: L'AVENEMENT DE LA POLITIQUE SOCIALE

Par politique sociale, on entendra ici l'ensemble des mesures prises au niveau d'une nation en vue d'améliorer, ou de changer, les conditions de vie matérielle et culturelle du grand nombre conformément à une prise de conscience progressive de droits sociaux et compte tenu des possibilités économiques et politiques d'un pays à un moment donné.

La politique sociale couvre un domaine qui se situe entre l'économique, axé sur la production des richesses, et le politique qui vise à la conservation ou au renforcement du pouvoir de l'Etat. Elle dépend de l'un et de l'autre en ce sens que le premier lui fournit les ressources indispensables et que le second lui offre son intervention parfois spontanée, mais le plus souvent obtenue par l'intermédiaire de groupes organisés (syndicats, partis, Eglises, etc.). La spécificité de la politique sociale ne tient pas seulement au fait que son domaine se situe entre l'économique et le politique, mais aussi à sa finalité que l'on peut résumer par l'idée de justice sociale dont les applications sont, et seront toujours, en voie de développement, parce que ses principes essentiels, ou plutôt ses objectifs derniers se ramènent à une prise en considération effective de la dignité de la personne qui est à la fois membre d'un groupe, membre subordonné à ce groupe, et univers libre dont la destinée spirituelle est sans limite.

Historiquement, l'apparition d'une politique sociale proprement dite a exigé la rencontre d'un certain nombre de facteurs économiques, politiques et psychologiques que l'on peut observer dès le début du XIX^{e} avec l'industrialisation, le progrès de la démocratie dans des Etats centralisés et la prise de conscience de droits d'abord politiques, puis sociaux. Cependant, cette possibilité théorique d'une politique sociale ne donna qu'assez tardivement lieu à des réalisations dans les pays industriels au XIX^{e}, en raison notamment de la puissance du courant libéral dominant qui constiuait alors un barrage à l'adoption d'une telle politique.

L'attitude des libéraux serait incompréhensible si l'on ne se souvenait pas de l'oppression étatique, encore toute proche, contre laquelle ils réagis-

[1] Etude préparée à l'occasion d'un colloque sur la politique sociale organisé par la Commission Nationale Suisse pour l'UNESCO, du 3 au 5 février 1972, sur l'initiative du Pr. Girod de l'Université de Genève.

saient. La tradition étatique de l'ancien régime, en effet, avait été caractérisée, tant dans le domaine économique que dans le domaine social, par une véritable obsession fiscale, elle même commandée le plus souvent par des soucis de sécurité politique intérieure et extérieure. En un sens, ce qui tenait lieu de politique sociale dans l'ancien régime c'était la politique fiscale dont les modalités déterminaient, pour une bonne part, les conditions de vie de la population et notamment des paysans sur lesquels retombait l'essentiel du fardeau [1]. Cette pré-histoire fiscale de la politique sociale explique pourquoi certains libéraux, comme F. Bastiat, allèrent jusqu'à interpréter l'abstention de l'Etat comme une mesure «sociale» [2].

Par ailleurs, l'accroissement surprenant des richesses que les libéraux avaient pu enregistrer à mesure que la liberté du commerce s'étendait, les avait convaincus définitivement du bien fondé de leurs thèses qu'ils n'avaient pas tardé à pousser jusqu'au bout en réduisant le rôle de l'Etat à celui d'un simple gardien de l'ordre, c'est à dire aussi le maintien d'un *statu quo* dans lequel la liberté favorisait le riche et opprimait le pauvre (Lacordaire).

L'accumulation rapide des richesses, loin de résoudre le problème séculaire de la misère, lui donna au contraire une ampleur encore inconnue et beaucoup plus spectaculaire du fait de son caractère urbain et concentré par contraste avec la misère paysanne cachée, dont la courbe suivait depuis des siècles des oscillations attendues et considérées comme presque fatales. L'industrialisation entraîna le déracinement des populations rurales, la formation d'un prolétariat dans les villes et une inégalité croissante des conditions de vie. Tout cela en quelques décennies, bref une situation «tout à fait nouvelle» [3] qui atteignit une sorte de maximum en Grande-Bretagne dans les années 1830, période du Chartisme qu'un témoin attentif, Engels, allait décrire quelque temps après dans son ouvrage sur *La situation de la classe laborieuse en Angleterre* (1845).

C'est contre cette situation dramatique que les socialistes réagirent en proposant une nouvelle organisation sociale dont les différentes versions se présentaient comme des solutions aux problèmes apparemment insolubles et de plus en plus graves de la prolétarisation.

Pacifiques avec Owen, St. Simon et Fourier, les premiers socialistes comptèrent sur la persuasion pour réaliser leur dessein, ceci dans la tradition d'un Godwin (*Political Justice* 1793). Mais bientôt, une autre tradition, celle de Gracchus Babœuf (*Le Tribun du peuple* 1794–6), forgée au creuset de la révolution française, fut reprise sur un mode beaucoup plus élaboré et savant par *le Manifeste* de 1848 qui annonça la révolution communiste.

[1] Dans cette perspective, Vauban, auteur de la *Dîme royale* (1707) et Boisguilbert, qui publia la même année le *Factum de la France,* peuvent être considérés comme des précurseurs de la politique sociale. Voir, au sujet de la fiscalité depuis l'antiquité, l'ouvrage récent de Gabriel ARDANT, *Histoire de l'impôt*, t. I (de l'Antiquité au XVII[e]), 1971.

[2] F. BASTIAT, *Harmonies économiques,* 1850, pp. 14 et s.

[3] SISMONDI, *Etudes sur l'économie politique,* 1837, vol. I, p. 62.

Les socialistes, du fait même de leur opposition aux libéraux, exerçaient une influence qui aurait pu aller dans le sens d'une politique sociale impliquant l'intervention de l'Etat en faveur du prolétariat, mais le caractère radical de leurs projets, loin d'inciter les libéraux, dont l'influence était alors dominante, à modifier leur point de vue, servait d'alibi à ces derniers pour refuser tout changement d'attitude à l'égard des conséquences sociales de l'industrialisation. La critique socialiste rendait plus conscient de la crise sociale, mais contribuait à poser le problème selon l'alternative simplifiée du tout ou rien et, jusqu'au dernier quart du XIX^{e}, on ne fit rien, ou presque.

Ces quelques remarques d'ordre historique avaient pour but de mettre en évidence le caractère relativement récent de la politique sociale et de rappeler le rôle du libéralisme dans l'histoire sociale du siècle dernier dont l'héritage commande, pour une part non négligeable, les attitudes actuelles à l'égard de la politique sociale.

Pour concrétiser et compléter la définition de la politique sociale proposée précédemment on examinera cette dernière à travers certains de ses acteurs (Etat, syndicats de salariés) et dans quelques-uns de ses domaines (emploi, politique des revenus, sécurité sociale, éducation).

I. LES ACTEURS DE LA POLITIQUE SOCIALE

1. L'Etat

Le principal acteur de la politique sociale est l'Etat sur lequel les autres acteurs (partis, Eglises, syndicats, associations) doivent agir pour modifier, dans un sens ou dans un autre, la politique sociale.

Bien qu'au moment où elle est entrée en vigueur une dizaine d'Etats seulement avaient définitivement ratifié la convention no. 117 de l'Organisation Internationale du Travail concernant les objectifs et les normes de base de la politique sociale (1962), on peut dire que les principes généraux affirmés par son article I font aujourd'hui l'objet d'un accord thérorique quasi universel:

- Toute politique doit tendre en premier lieu au bien-être et au développement de la population ainsi qu'à encourager les aspirations de celle-ci vers le progrès social.
- Dans la définition de toutes politiques d'une portée générale, il sera dûment tenu compte des répercussions de ces politiques sur le bien-être de la population

Les divergences ne commencent qu'avec la mise en pratique de ces principes. Il y a d'abord celles qui séparent les pays à économie de marché et les pays socialistes, chacun de ces deux groupes comprenant plusieurs régimes distincts. Il y a ensuite celles qu'imposent les différences dans le développement économique. Enfin, à l'intérieur de chaque pays, l'affrontement des tendances accompagnent les prises de décisions qui orientent pratiquement la politique sociale. Il résulte de ceci que le rôle de l'Etat dans la politique sociale se présente en réalité selon des perspectives très variées

que l'on peut difficilement ramener à quelques types bien définis. Par ailleurs, comme on l'a fait remarquer «la politique sociale modifie l'équilibre des forces» [1] si bien qu'un système change en cours de fonctionnement pour en arriver éventuellement à une situation toute différente du modèle initial.

Un critère quantitatif, mais ambigu, de l'intervention sociale de l'Etat est fourni par le taux des revenus de protection sociale publique et parapublique dans le revenu disponible des particuliers. C'est ainsi que l'on obtient pour les pays de la CEE un pourcentage de l'ordre de 20 % (1963) [2] contre 9, 35 aux Etats-Unis et 7, 73 au Japon. Dans les pays socialistes, la part des prestations sociales dans le revenu des particuliers va de 18 % en Pologne (1964) [1] à 30 % en Tchécoslovaquie (1963), l'URSS se situant entre les deux avec 23 % (1960). Ces données empruntées à des sytèmes très différents ne peuvent être utilisées qu'avec beaucoup de réserves, mais elles permettent de se faire une idée approximative de l'importance respective de redistribution des revenus dans ces pays fortement industrialisés. Pour les pays moins industrialisés, les pourcentages sont beaucoup plus faibles: 3, 4 en Bolivie (1963) [2] ou même 0. 93 aux Philippines (1963).

Les indications chiffrées aussi complètes que l'on puisse les imaginer ne sauraient pourtant suffire à évaluer le rôle de l'Etat dans la politique sociale, car il peut revêtir une signification avant tout politique ou au contraire essentiellement économique, l'aspect proprement social n'intervenant parfois que comme un prétexte plus ou moins accessoire.

Il y aura politique sociale, dans le sens où nous l'entendions au début, que si ce qu'il faut bien appeler la philosophie politique des gouvernants le permet. S'il est conçu comme «partie spécialisée dans les intérêts du tout» [3] et comme «artifice» [4] crée par l'homme pour son service, l'Etat bornera ses prérogatives proprement politiques (conservation et renforcement du pouvoir) là où apparaîtront les exigences spécifiquement sociales (respect des libertés, partage des responsabilités, prise en charge de catégories d'individus sans influence politique). Envisagé, au contraire, comme une fin en soi, l'Etat ne laissera plus sa place au social, même s'il offre le spectacle de réalisations sociales apparemment développées. Une conception purement libérale de l'Etat pourrait donner lieu à un autre type de détournement du social au profit de l'économique qui reviendrait à ne s'intéresser qu'à la croissance (quantitative) de l'économie, elle-même confiée aux groupes privés, et de négliger le développement (qualitatif) [5] dont la rentabilité ne se prête pas aux calculs. Enfin, la tendance technocratique, si forte aujourd'hui, fait incontestablement peser une menace sur le progrès de la politi-

[1] Jean PARENT, *Le modèle suédois*, 1970, p. 299.
[2] BIT, *L'impact macro-économique de la sécurité sociale*, 1970, p. 83.
[1] UN, *Incomes in post-war Europe*, 1967, Ch. VII, p. 26.
[2] BIT, *L'impact macro-économique de la sécurité sociale*, p. 84.
[3] J. MARITAIN, *L'homme et l'Etat*, 1953, p. 12.
[4] G. BURDEAU *L'Etat*, 1970, p. 54.
[5] ONU, Comité de la planification du développement (Président Tinbergen), *Rapport sixième session*, janvier 1970, pp. 6–7.

que sociale en instaurant elle aussi, une primauté du quantitatif tendant à réduire les individus et les collectivités à de simples données numériques traitées dans un calcul.

2. Le syndicalisme

Un autre acteur très important de la politique sociale que l'on retrouve aujourd'hui à peu près partout, est le syndicalisme. Son rôle dans la politique sociale est difficile à mesurer et varie considérablement selon les pays, mais l'on peut retenir la distinction essentielle entre le syndicalisme de type libéral et celui d'encadrement dont l'exemple soviétique constitue le type caractéristique.

Le syndicalisme libéral répond à la définition proposée par les Webb: il s'agit d'une «association permanente de salariés dans le but de maintenir ou d'améliorer leurs conditions d'emploi» [1]. Son action à l'égard de la politique sociale s'effectue indépendamment de l'Etat et en relation, plus ou moins conflictuelle, avec le patronat. Historiquement le syndicalisme libéral s'est organisé dans un climat d'hostilité tenace, soit de la part des gouvernements, soit de celle des employeurs, parfois des deux, ce qui a provoqué la naissance du *mouvement ouvrier* que nous définirons ici comme le syndicalisme en état de lutte. Selon que l'adversaire du syndicalisme était principalement un acteur politique (gouvernement) ou économique (patronat), le combat du mouvement ouvrier a revêtu un caractère surtout politique ou au contraire essentiellement économique. Il en a été de même en ce qui concerne la politique sociale où le syndicalisme ne peut jouer son rôle qu'après la réalisation de certaines conditions du côté de la politique et du côté de l'économie que l'on peut résumer par le terme de reconnaissance. Reconnaissance de son organisation par le pouvoir politique et de sa place dans la vie des entreprises par les employeurs. Lorsque ces conditions, toujours améliorables, sont respectées, le syndicalisme de type libéral est en mesure de se comporter en acteur dont l'influence est décisive pour le développement de la politique sociale. Si ces conditions ne sont pas réalisées, l'action syndicale reste essentiellement politisée ou étroitement corporatiste (professionnelle) sans déboucher sur la politique sociale proprement dite. Nous avons là un exemple très significatif de la spécificité de la politique sociale manifestée à travers l'action d'un de ses principaux acteurs en régime à économie de marché. Pour que la finalité sociale du syndicalisme apparaisse, il faut qu'il se dégage non pas entièrement mais suffisamment et du politique et de l'économique qui menacent constamment de l'absorber.

L'autre type de syndicalisme, celui d'encadrement dont l'exemple soviétique nous fournit le modèle, est caractérisé par ses liens étroits avec le pouvoir politique. Il ne sert plus directement et strictement l'intérêt de ses membres, mais se voit assigner des tâches déterminées non seulement dans le domaine économique (accomplissement des objectifs de production), mais aussi sur le plan politique dans la mesure où il dépend du pouvoir et

[1] S. and B. WEBB, *The History of Trade-Unionism*, 1894, p. 1.

concrètement du parti au pouvoir. Peut-on parler dès lors du syndicalisme d'encadrement comme acteur d'une politique sociale proprement dite? Si le syndicalisme d'encadrement se comporte comme un instrument d'une administration dont les méthodes et les projets sont entièrement politisés, il n'y a pas de place pour lui comme acteur d'une politique sociale *stricto sensu*. Il arrivera cependant, qu'en fait, le syndicalisme d'encadrement ne constituera pas un pur instrument dans les mains du gouvernement ou du parti et pèsera d'un poids propre, indépendamment de ses fonctions officielles, sur le politique et l'économique en faveur de ses adhérents. Dans ce dernier cas, que l'on pourrait illustrer par des exemples pris dans certaines démocraties populaires d'Europe de l'Est, le syndicalisme est alors un acteur de fait mais non de droit, d'une politique sociale elle aussi de fait [1].

Il résulte de ces brèves observations sur le syndicalisme en tant qu'acteur de la politique sociale, que la spécificité de cette dernière est d'être axée sur le développement des personnes, ce qui a des conséquences strictes imposant des distinctions non pas simplement juridiques, mais très concrètes et empruntées à la vie quotidienne du grand nombre.

L'Etat et les syndicats constituent de nos jours les acteurs les plus universels de la politique sociale et si d'autres acteurs jouent un rôle décisif dans certains pays (partis, Eglises, groupes linguistiques ou ethniques), on ne les retrouve pas avec la même généralité sous les différents régimes et dans toutes les régions du monde. Nous nous en tiendrons donc à ces deux exemples dont il sera encore question à propos des domaines de la politique sociale.

II. LES DOMAINES DE LA POLITIQUE SOCIALE

La récente «Déclaration sur le progrès et le développement dans le domaine social» adoptée par l'Assemblée générale des Nations Unies (11 décembre 1969) fournit, tout au long de ses 27 articles, une brève description des principaux domaines de la politique sociale moderne. C'est ainsi que dans la seconde partie: Objectifs, quatre secteurs essentiels sont, entre autres, mentionnés: l'emploi, la politique des revenus, la sécurité sociale et l'éducation, dont le bon fonctionnement ou plutôt l'amélioration constante devrait assurer «l'élévation continue des niveaux de vie matérielle et spirituelle de tous les membres de la société, dans le respect de l'application des droits de l'homme et des libertés fondamentales».

1. L'emploi

Les auteurs de la constitution française du 4 novembre 1848 n'avaient pas voulu reconnaître le droit au travail que Dufaure critiquait en ces termes: «Ce n'est pas un droit renfermé en lui-même; c'est une action, une véritable

[1] Cf., à propos du modèle soviétique, le livre récent de Thomas Lowit, *Le syndicalisme de type soviétique*, 1971.

action que vous lui donnez (au citoyen), soit contre la société, soit contre son concitoyen.» [1] A quoi Proudhon répondait avec conviction que «Le droit au travail n'est point une action contre la société; c'est une action contre la propriété» [2].

Un siècle plus tard, la déclaration universelle des droits de l'homme (1948) reconnut que «toute personne a droit au travail» (art. 23), ceci après avoir affirmé que «toute personne, aussi bien seule qu'en collectivité, a droit à la propriété» (art. 17). On ne voyait donc plus d'opposition de principe, même dans les pays à économie de marché, entre le droit au travail et la propriété privée des biens de production. Dans la nouvelle déclaration de 1969, on ne se contente pas de parler d'un droit au travail, mais bien d'«*assurer* le droit au travail à tous les niveaux» (art. 11). On voit par cet exemple comment s'élargit le domaine de la politique sociale. Dufaure n'admettait que des droits «enfermés sur eux-mêmes», c'est-à-dire purement individualistes, et Proudhon le confirmait d'une certaine manière dans cette interprétation en affirmant que la reconnaissance du droit au travail annonçait le socialisme. Les choses apparaissent moins simples depuis que l'on a appris à faire une distinction entre liberté et libéralisme et aussi entre politique sociale et socialisme. Il ne suffit plus aujourd'hui de prévoir des indemnités en cas de chômage, il convient «de favoriser la mobilité géographique et professionnelle ainsi que le reclassement des travailleurs en cause» [3] à l'aide de la formation et de la rééducation professionnelles. Mieux encore, il s'agit d'élaborer des programmes complets de développement visant à «une répartition de la population qui soit de nature à favoriser un développement national et un progrès social équilibré» [4].

Une politique de l'emploi, bien que relevant normalement de la politique sociale, peut cependant lui échapper si les critères retenus ressortissent fondamentalement à l'économique ou au politique. La première situation est celle des pays à économie de marché quand l'appareil de production commande le déplacement des hommes à l'intérieur des Etats. La seconde situation est le résultat d'une politique de l'emploi s'inspirant de considérations avant tout politiques comme l'URSS et l'Allemagne dans les années trente [5]. Une politique de l'emploi appartient à la politique sociale quand elle s'efforce de résoudre le problème suivant: «Ajuster l'activité de l'Etat aux activités libres des citoyens de l'Etat et à la politique des autres Etats...» [6] ligne de conduite qui ne peut être tracée d'avance car «il faut

[1] Séance du 14 septembre 1848 in P.-J. PROUDHON, *Œuvres complètes*, «Le Droit au travail et le droit de propriété, édition 1938, p. 422 (notes de C. Bouglé et H. Moysset).

[2] *Ibidem*, p. 423.

[3] BIT, *La sécurité des revenus face aux changements de structure*, 1969, p. 133.

[4] ONU, *Déclaration sur le progrès et le développement dans le domaine social*, 11 décembre 1969, art. 17.

[5] Cf. Jean LESCURE, *Etudes sociales comparées des régimes de liberté et des régimes autoritaires*, 1940.

[6] William BEVERIDGE, *Du travail pour tous dans une société libre*, 1944, trad. française, 1945, p. 39.

chercher la voie au milieu de courants et de forces mouvants, imprévisibles et, pour une large part, incontrôlables» [1]. Etant entendu que «l'oisiveté, même accompagnée d'un revenu, est une source de corruption» [2].

2. La politique des revenus

L'idée d'une politique des revenus, qui nous paraît très récente, a été formulée avec force par Sismondi dès 1837. Ce texte mérite d'être cité, car il exprime une des intuitions les plus profondes de ce protagoniste de la politique sociale à une époque où le libéralisme excluait toute intervention de l'Etat:

> «...il est nécessaire que l'autorité souveraine surveille et contienne toujours les intérêts particuliers pour les faire tendre au bien général; que cette autorité ne perde jamais de vue la formation et la distribution du revenu, car c'est le revenu qui doit répandre l'aisance et la prospérité dans toutes les classes; qu'elle prenne surtout sous sa protection la classe pauvre et travaillante, car c'est elle qui est le moins en état de se défendre par elle-même, qui est plutôt sacrifiée par toutes les autres et dont les souffrances forment la plus grande calamité nationale; enfin ce n'est pas la rapidité de l'accroissement de la richesse nationale ou du revenu que l'autorité souveraine doit surtout avoir en vue, mais sa constance ou son égalité, car le bonheur est attaché à la durée d'une proportion invariable entre la population et le revenu; tandis que lorsque l'un ou l'autre sont soumis à des chances aléatoires, l'opulence inattendue de quelques-uns ne peut jamais être considérée comme une compensation pour la ruine et la mort misérable de quelques autres [3].»

La hardiesse de cette conception tient notamment au caractère de l'économie qu'elle sous-entend. Sismondi n'envisage pas l'instauration d'une telle politique des revenus dans le cadre d'une économie dont l'industrialisation serait déjà ancienne; il considère une société où l'industrie vient de faire son apparition et demande que la production soit soumise aux impératifs sociaux et non l'inverse. Ajoutons que l'auteur était lui-même économiste formé à l'école d'A. Smith et non un moraliste qui aurait été ignorant des réalités et des exigences de la production [4].

Aujourd'hui, les changements techniques et psychologiques, ont rendu à la fois possible, au moins dans les pays industrialisés, et nécessaire, une politique des revenus qui ne se contente pas d'assurer «une constante», mais permette plutôt une amélioration permanente des conditions de vie en fonction de la croissance qui mérite alors le nom de développement: «L' augmentation rapide du revenu national et des richesses, et leur répartition équitable entre tous les membres de la société, sont à la base de tout progrès social et devraient par conséquent être au premier plan des préoccupations de tous les Etats et de tous les gouvernements.» (ONU, déclaration 1969, art. 7). Cette «obligation» d'une politique des revenus peut être satisfaite

[1] William Beveridge *op. cit* p. 39.
[2] *Ibidem,* p. 17.
[3] Sismondi, *Etudes sur l'économie politique,* 1837, vol. p. 103.
[4] Voir l'appréciation de Schumpeter sur Sismondi comme théoricien in *History of Economics analysis,* éd. 1954, p. 494.

en réalité de plusieurs manières. Il s'agira par exemple de réaliser les options d'un parti dominant au profit de certaines catégories ou bien de céder aux groupes de pression organisés. Dans le premier cas, la politique des revenus sera surtout politique, dans le second cas, elle risque de dépendre des exigences étroites de la production. En revanche, celle qui consisterait à satisfaire «trois types de revendications caractéristiques des sociétés modernes, à savoir: l'équité, la parité, la solidarité» [1], serait partie intégrante d'une politique sociale. Equité en ce sens que tous les revenus, et non pas seulement les salaires, seraient concernés. Parité excluant les discriminations entre secteurs (agriculture, industrie, services; public-privé) et enfin, solidarité qui conduirait à se mettre d'accord «sur la définition d'un «juste salaire» ou d'un «juste revenu» non pas par référence à la valeur de l'effort productif de tel travailleur ou de tel groupe de travailleurs, mais par rapport à un minimum vital sociologique déterminé dans le temps et dans l'espace [2].

3. La sécurité sociale

Les assurances obligatoires en faveur des salariés datent de la législation bismarckienne des années 1880 [3], mais, à part l'Autriche, son exemple ne fut guère suivi dans les autres pays industriels jusqu'à ce que la Grande-Bretagne de Lloyd George innovât à son tour en couvrant le risque de chômage (1911) et en finançant les assurances par des ressources budgétaires. A la veille de la première guerre mondiale, les deux pays les plus industrialisés d'Europe donnaient ainsi l'exemple d'une législation sociale avancée bénéficiant essentiellement aux ouvriers de la grande industrie. Ces mesures sociales s'expliquaient, surtout en Allemagne, mais aussi en Grande-Bretagne (libéraux) par des considérations d'ordre politique au moment où la classe ouvrière devenait une puissance électorale essentielle. Les bouleversements politiques et économiques de l'entre-deux guerres, en particulier la crise de 1929, ne furent guère favorables à un développement systématique des assurances sociales, sauf précisément à l'égard du risque de chômage qui, en 1940, était couvert dans les deux tiers des pays industriels [4].

Ce n'est qu'après la deuxième guerre mondiale que des sytèmes de sécurité sociale de plus en plus complets ont été adoptés par les pays les plus industrialisés. Un pays comme l'Allemagne qui, en 1930, redistribuait par la sécurité sociale 9,3% [5] du revenu national, faisait passer ce taux à 19,1% (RFA) en

[1] Guy CAIRE, *Les politiques des revenus et leurs aspects institutionnels,* BIT, 1968, p. 10.

[2] Maurice PARODI, «Salaires, inflation et politique des revenus», in *Annales de la Faculté de droit et des sciences économiques,* Aix-en-Provence, 1964/I, cité par Guy CAIRE, *op. cit.* p. 13.

[3] Assurances maladie (1883), accidents du travail (1884), invalidité et vieillesse (1889).

[4] BIT, *Les systèmes d'assurance chômage,* 1955.

[5] CEE, *Les incidences économiques de la sécurité sociale,* série politique sociale, 1970/21, p. 11.

une génération (1965). Pour la France et l'Italie, ces taux sont passés respectivement de 4, 9 à 19, 5 et de 1, 7 à 17, 7. [1]

Une étude récente semble montrer que «plus le revenu intérieur brut annuel par habitant est élevé dans les pays à économie de marché, plus le pourcentage du produit national consacré annuellement à la protection sociale publique y est important, du moins jusqu'à un certain niveau que l'on pourrait situer, en 1963, à 1700 dollars environ, niveau à partir duquel le pourcentage décroissait» [2]. L'existence d'un lien étroit entre le montant du revenu *per capita* et le pourcentage du PNB consacré à la protection sociale publique n'est guère contestable, mais il ne s'agit là que d'une condition nécessaire qui demande, pour devenir suffisante, une volonté politique dont l'inspiration sera ou non spécifiquement sociale. C'est ainsi que dans des pays comme les Etats-Unis, la Suisse et le Canada, la forte tradition libérale explique mieux le faible développement de la sécurité sociale que le fait d'avoir des revenus *per capita* supérieurs à 1700 dollars, ce que confirme d'ailleurs, *a contrario,* l'exemple suédois.

Dans les pays socialistes, la sécurité sociale est au service d'objectifs fixés par l'Etat et cette perspective a été définie en 1933 de la manière suivante: «La législation sur les assurances sociales doit apporter un stimulant puissant pour l'accroissement de la productivité du travail, la plus large expansion de la concurrence socialiste et du travail de choc, pour la transformation de la vie quotidienne dans un sens socialiste; la législation doit amener les assurances sociales à consacrer toute leur attention à la production socialiste [3]. Ce fut précisément en 1933 que le Conseil central des syndicats soviétiques se trouva investi de la direction des assurances sociales qu'il a gardée depuis; or, nous lisons dans la constitution des syndicats de l'URSS, modifiée par le XIVe congrès syndical de mars 1968, que le «rôle central des syndicats est de mobiliser les masses en vue de l'accomplissement des tâches majeures d'ordre économique [4]; toute cette activité s'opérant «sous la direction du Parti communiste de l'Union Soviétique, force organisée et directrice de la société soviétique» [5].

Il résulte de ceci que la sécurité sociale, dont le principe date des années 1880 sur une initiative allemande, n'a pris son extension qu'à la suite d'une croissance économique capable de la financer, c'est-à-dire surtout après la seconde guerre mondiale, dans la mesure où une tradition libérale n'a pas mis obstacle à cette socialisation. Nous retrouvons ici les deux dimensions politique et économique de la politique sociale, dont la spécificité implique la soumission des processus économiques (production) et politiques (renforcement du pouvoir) aux exigences toujours renouvelées de la vie (quotidienne)

[1] CEE *les incidences économiques de la sécurité sociale* 1970, p. 11.
[2] BIT, *L'impact macro-économique de la sécurité sociale,* 1970, p. 97.
[3] Voprosy Strakhovania, juillet-août 1933, cité in Thomas Lowit, *Le syndicalisme de type soviétique,* 1971, p. 205.
[4] *Constitution des syndicats de l'URSS,* Moscou, 1968, art. II.
[5] *Ibidem,* art. 8.

humaine. Dans les pays de forte tradition libérale, c'est la pression de l'économie et l'individualisme qui constituent les principales menaces contre la politique sociale, tandis que dans les pays socialistes centralisés, c'est la politique qui tend à absorber le social au nom d'une idéologie qui subordonne la personne tout entière au projet du groupe.

4. L'éducation

L'éducation constitue un domaine particulièrement important de la politique sociale et, contrairement aux autres secteurs examinés jusqu'ici, elle a toujours été, dans les sociétés organisées, l'objet des préoccupations gouvernementales. D'une manière générale, l'objectif essentiel de l'éducation du grand nombre jusqu'au XIX^e était de transmettre un enseignement religieux. Le lien étroit existant alors entre les pouvoirs politiques et les responsables religieux, parfois même confondus, faisait de l'éducation, soit un instrument du pouvoir politico-religieux, soit, comme dans le cas de l'occident chrétien, un domaine réservé de l'Eglise, elle-même étroitement liée, jusqu'à la fin de l'ancien régime, avec le pouvoir politique.

Historiquement, c'est la séparation des Eglises et des Etats amorcée avec la réforme au XVI^e et accomplie d'abord aux Etats-Unis à la fin du XVIII^e, puis en Europe après 1900 dans un esprit souvent assez différent, qui a ouvert la voie à une politique de l'éducation systématique et d'inspiration laïque (neutre ou hostile à l'enseignement religieux selon les pays et les époques). A ce facteur politico-religieux, se sont ajoutés au XIX^e les impératifs proprement politiques nés du progrès de la démocratie et les exigences économiques résultant de l'industrialisation .

Aujourd'hui, l'éducation fait partie intégrante de la politique sociale et entre dans les objectifs de la planification sociale et économique. Les dépenses d'enseignement en pourcentage du produit national brut, qui étaient de l'ordre de 2 à 3 % dans les pays industrialisés vers 1950 [1], sont passées à 4 ou 5 % en 1962 [2], taux qui n'est pas très sensiblement différent pour les pays en voie de développement en 1964 [3].

La spécificité de la politique sociale, par rapport à l'économique et au politique, apparaît clairement à propos des critères à retenir pour la planification de l'éducation [4]. Certains sont essentiellement économiques comme dans la «méthode de la main-d'œuvre» qui conduit à adapter l'éducation au besoins en main-d'œuvre de l'économie, ou dans la méthode dite du «taux de rendement» qui s'inspire du rapport prévisible entre le coût de

[1] R. POIGNANT, *Les plans de développement de l'éducation et la planification économique et sociale*, UNESCO, (IIPE) 1967.

[2] *Ibidem* RFA: 3,26 %, USA: 5,57 %, France: 3,81 %, Pays-Bas: 4,90 %, Italie: 4,25 %, Royaume-Uni: 4,73 %, URSS: 5,04 %.

[3] *Ibidem*, p. 22. Congo (Brazza.): 5,5 %, Côte d'Ivoire: 3,0 %, Madagascar: 4,5 %, Nigeria: 3,63 % (1962), Niger: 1,4 %. (Ces taux n'incluent pas l'aide extérieure.)

[4] Philip H. COOMBS, *Qu'est-ce que la planification de l'éducation?* UNESCO (IIPE), 1970.

l'éducation et son rendement économique. D'autres critères en revanche sont surtout politiques; il s'agit d'inculquer une idéologie et de former les esprits en vue de la réalisation ou du maintien d'une situation politique déterminée. Dans l'un et l'autre cas, la politique sociale se trouvera éclipsée par des impératifs économiques ou politiques qui lui imposeront leurs finalités. Reste le critère de la «demande sociale» qui traduit «la demande populaire collective d'éducation, c'est-à-dire le montant total des demandes individuelles en un lieu et en un temps donnés» [1]. Demande sociale que l'administration peut stimuler ou régler en fonction des possibilités, mais qui ne dépend pas *avant tout* d'impératifs économiques ou politiques. Disons que sa finalité c'est de permettre un développement des hommes eux-mêmes. C'est bien en effet cette question de finalité qui, en dernière analyse, permet de définir le social et avec lui la spécificité de la politique sociale parmi les autres politiques qui lui disputent son domaine ou son inspiration. Ce dernier aspect est évoqué par l'idée de justice sociale.

CONCLUSION: LA PRISE DE CONSCIENCE PROGRESSIVE DES DROITS SOCIAUX ET L'IDEE DE JUSTICE SOCIALE

La prise de conscience des droits sociaux s'est exprimée notamment dans l'histoire de l'idée de justice et, plus tardivement, dans celle de justice sociale dont l'évolution mérite d'être rappelée.

On sait en quels termes Platon parle de la justice, véritable soleil de sa République. Chez les grecs, la justice revêtit un caractère plutôt métaphysique, tandis que les romains la considérèrent en juristes. Après eux, le monde médiéval chrétien la vit avec des yeux de croyants, mais non pas exactement comme Israël ou l'Islam, du fait d'une insistance propre sur une autre dimension, celle de la charité, qui devait non pas dispenser de la justice, mais au contraire la vivifier en la dépassant. Avec la Renaissance, le débat séculaire sur la justice prit la forme d'une enquête et de controverses sur la loi naturelle analysée de plus en plus indépendamment de la foi qui caractérisait l'âge antérieur. L'œuvre la plus typique est ici celle de Grotius dont le *De jure belli ac pacis* (1625) commence par affirmer que l'analyse présentée de la loi naturelle vaudrait même si Dieu n'existait pas [2], bien que l'auteur s'empresse pour sa part de se déclarer croyant. Au siècle suivant, Godwin (*Political justice,* 1793) fera entendre le contraire et rompra les derniers liens qui pouvaient exister entre la foi et la loi naturelle

[1] Philip H. Coombs *cp. cit* p. 43. Voir, à propos des problèmes soulevés par la «demande sociale»: Jacques FOURNIER, *Politique de l'éducation* 1971, notamment pp. 17–52.

[2] GROTIUS, *De jure belli ac pacis* (1625), Prolegomena; édition Carnegie, p. 5: «...non esse Deum aut non curari ab eo negotia humana...»

après les efforts de dissociation d'un Hobbes (*Leviathan,* 1651) et d'un Rousseau (*Du contrat social,* 1762). Plutôt que de loi naturelle, Godwin parle de justice fixant l'attention, à la veille du XIX^e^, sur un terme ancien, mais délaissé depuis la Renaissance en faveur de l'expression de loi naturelle. La conception purement rationnelle que Godwin se faisait de la justice et plus précisément de la justice politique, était particulièrement exigeante et annonçait sans équivoque le socialisme moderne, notamment l'homme générique marxiste qui appartient à la société non seulement dans ses biens extérieurs mais aussi dans sa personne corps et esprit [1].

C'est à la suite de cette évolution dont nous venons d'esquisser brièvement certaines étapes que l'idée de justice revêt au XIX^e^ siècle le caractère social très marqué qui la caractérise encore aujourd'hui.

Proudhon (*De la justice dans la révolution et dans l'Eglise,* 1858–60), pour prendre un exemple célèbre, l'exalte à la manière de Platon, mais dans une perspective beaucoup plus sociale. On sait que pour Marx l'histoire des idées démontre «que la production intellectuelle se transforme avec la production matérielle» et «que les idées dominantes d'une époque n'ont jamais été que les idées de la classe dominante» (Manifeste); cependant, en rédigeant le Manifeste de l'Association internationale des travailleurs (1864), il fut obligé de tenir compte des sentiments des ouvriers en affirmant que «les classes ouvrières» ont le devoir «de revendiquer les simples lois de la morale et de la justice qui doivent régler tout aussi bien les relations des individus que celles supérieures des peuples» [2]. Cette concession révèle au moins la force de l'idée de justice chez les fondateurs de la Première Internationale. Ni le programme du Parti ouvrier français (1881), ni ceux de la Social-démocratie allemande (Gotha 1875, Erfurt 1891) ne se réclameront, au XIX^e^, de la justice, le mot n'y figurant que pour demander la «gratuité de la justice». En revanche, le terme *justicia* revient au moins 13 fois dans *Rerum Novarum* (1891).

Après la première guerre mondiale et la création du BIT, dont la constitution commence par affirmer qu'une «paix universelle et durable ne peut être fondée que sur la base de la justice sociale» (Préambule), le terme de justice sociale entre dans le vocabulaire international et le directeur du BIT, un militant de la SFIO, peut écrire en 1931: «En règle générale, depuis dix ans... c'est essentiellement... en vue de réaliser l'idéal actuel de justice sociale, consacré par les engagements de la Charte du Travail, que les conventions internationales du travail ont été élaborées. Elles ont été l'émanation directe de la poussée sentimentale d'humanité et de justice qui a

[1] W. GODWIN, *Enquiry concerning Political justice and its influence on Morals and Happiness,* seconde édition, 1796, vol. I, p. 136. Dans une lettre à Marx, écrite en 1845, Engels fait allusion aux «nombreux passages excellents dans lesquels (Godwin) frôle le communisme», cf. K. MARX, F. ENGELS, *Correspondance,* t. I. Editions Sociales 1971, p. 367.

[2] *La Première internationale* – Recueil de documents, sous la direction de J. Freymond, 1962, t. I, p. 9.

entraîné les gouvernements durant toute cette période.» [1] On notera la remarque sur le caractère sentimental de cet effort de justice.

Avec la déclaration universelle des droits de l'homme (1948), le ton sentimental disparaît à peu près complètement dans une énumération impérative de droits dont chacun est précédé de la formule «toute personne a droit...» qui consacre la longue évolution d'une prise de conscience de droits sociaux que des textes ultérieurs préciseront encore [2].

PATRIK DE LAUBIER

[1] BIT, *Dix ans d'organisation internationale du travail,* 1931; préface d'Albert Thomas, p. XII.

[2] Cf. la récente «Déclaration sur le progrès et le développement dans le domaine social» adoptée par l'Assemblée générale des Nations Unies le 11 décembre 1969. Notons que dans *Populorum Progressio* de Paul VI (1967), le terme *oeconomica* revient au moins 25 fois dans un contexte de justice sociale.

Le Baptême des enfants

Au cours d'une étude intéressante sur l'initiation chrétienne des jeunes [1] et sur les problèmes délicats de pastorale qu'elle pose, le R. P. J. MOINGT nous présente un ensemble de réflexions au sujet de la légitimité et du sens du baptême des petits enfants [1]. Il nous semble que les analyses théologiques proposées ne répondent pas adéquatement aux réformes souhaitables et nous voudrions, dans un esprit de coopération intellectuelle, en donner brièvement le sentiment.

Il nous est dit d'abord, et c'est bien manifeste, que le baptême ne fonctionne pas exactement de la même manière selon qu'il s'agit d'un adulte ou d'un nouveau-né:

> «Dans le premier cas, il opère par son intériorité elle-même, à savoir par l'acte de conversion et de foi du baptisé, qui se signifie directement dans le rite, et il agit instantanément et immédiatement à l'intérieur du sujet, le faisant devenir enfant de Dieu. Dans le second cas, faute d'un tel acte, le sacrement ne peut agir que par son extériorité de signe de foi, à savoir par la démarche des parents qui présentent leur enfant et par l'accueil que lui fait la communauté chrétienne. Semblablement, c'est de l'extérieur qu'il agit sur l'enfant, par le moyen du lien social ainsi créé entre lui et l'Eglise, en le marquant du «caractère» de membre de l'Eglise. Il produit aussi, assurément, un effet intérieur de sanctification, mais indirect et progressif, en tant que ce lien social permet à l'enfant de participer à la vie de grâce de la communauté, à mesure qu'il peut y prendre part par ses propres actes personnels» (p. 604).

Rappelons que la foi de l'adulte est une disposition prérequise à la réception du baptême. Mais le baptême lui-même, sacrement de la loi nouvelle, confère efficacement à ceux qui n'y mettent pas obstacle, la grâce de régénération qu'il signifie. Il est certainement plus que le signe extérieur de la grâce ou de la justice reçue par la foi (*Trente*).

Le baptême de l'enfant, nous dit-on, n'agirait que par son «extériorité de signe de foi»: démarche des parents et accueil de la communauté? Mais que fait-on alors du signe sacramentel lui-même, ablution et paroles, appliqué à l'enfant? N'est-il pas, constitutivement, autre chose que la présentation de l'enfant, et l'essence même du sacrement? N'est-ce pas par son moyen que la grâce de la régénération spirituelle est accordée? Or, c'est cette grâce elle-même dont la nature est méconnue lorsqu'on la qualifie seulement d'effet de sanctification «indirect et progressif», en tant que l'enfant baptisé pourra, un jour, participer personnellement à la vie de la grâce de la communauté. De la grâce sanctifiante, qui donne la vie de Dieu, qui fait devenir enfant de Dieu, nulle mention. L'enfant ne serait-il pas «re-né», régénéré, par et dans

[1] *ETUDES, L'initiation chrétienne des jeunes*, avril 1972.

l'acte même du baptême? Sans doute la grâce actuelle implique-t-elle une «relation vivante de personne à personne, échange d'amour gratuit et de liberté». Mais ne sait-on pas qu'il y a grâce actuelle et grâce «habituelle» ou sanctifiante? Et serait-ce une conception «chosiste et magique de la grâce» que celle d'une action de Dieu qui transforme l'âme profonde de l'enfant, la purifie du péché originel, avant même que naisse, pour cet enfant, la possibilité concrète de poser un acte libre? Tout en admettant la présence d'un «don de Dieu», ou «appel au salut qui s'adresse à tous les vivants», fait-on droit à l'efficacité de la grâce qui régénère, quand on l'appelle une «promesse irrévocable qui se réalise à mesure que l'enfant devient capable de tenir les siennes» (p. 605)? Une promesse? Vraiment, est-ce-tout? Est-ce cela l'effet de sanctification réalisé dans l'âme du nouveau-né? Le baptême «procure une grâce pour croire, la promesse efficace d'un secours divin qui aidera l'enfant à croire par lui-même quand il en aura le moyen» (p. 607). La promesse est efficace: la grâce de la foi ne fera pas défaut au baptisé. Mais où voit-on, dans une telle évocation, que le baptême est donné aux nouveau-nés en rémission du péché originel, «pour que la régénération purifie en eux ce que la génération leur a fait contracter» (*Trente*)?

A nos yeux, ce qui manque à cette conception du baptême, c'est la claire notion de la grâce qui y est conférée aux enfants. Cette grâce, participation authentique à la vie de Dieu, ne consiste pas évidemment dans son usage effectif, dans son exercice lui-même, mais dans son «état habituel», dans sa qualité d'*habitus*, c'est-à-dire d'une certaine perfection, enracinée dans l'âme et la mettant en possession d'une énergie vitale, du principe dynamique et efficient des actes libres qui en découleront plus tard.

Que les enfants nouveau-nés reçoivent au baptême cette grâce régénératrice, telle est assurément la doctrine traditionnelle de l'Eglise. Les enfants baptisés, morts avant l'usage du libre arbitre, entrent immédiatement dans la vision béatifique (*Benoît XII*). Le *Decretum pro Jacobitis* du concile de Florence précise: «Pour ce qui est des enfants, en raison du péril de mort qui peut fréquemment les menacer, et vu qu'il n'est pas possible de leur venir en aide par un autre remède que le sacrement de baptême qui les arrache à la puissance du démon et leur donne l'adoption des enfants de Dieu, [l'Eglise], demande d'abandonner l'usage de différer le baptême jusqu'à l'âge de 40 ou 80 jours, mais de le conférer dès qu'on peut le faire convenablement». Le Code de Droit canonique porte: «Les enfants doivent être baptisés dès que possible ...», can. 770.

Au sujet du «caractère» sacramentel, nous devons signaler des équivoques également regrettables.

Le Concile de Trente définit le caractère baptismal comme un «signe spirituel», une «certaine marque spirituelle», qui «délègue les fidèles pour le culte religieux chrétien», ainsi que le précise le dernier Concile. Cette empreinte est indélébile, et ne permet donc pas qu'on réitère le baptême, à la différence de ce qui reste possible pour d'autres sacrements.

Mais que devient ce caractère dans notre nouvelle théologie?

Du côté de l'Eglise, «c'est la trace, dans notre vie, d'un *avoir été*, le fait

d'avoir reçu le signe auquel se reconnaissent les chrétiens. Cette trace est ineffaçable parce qu'il n'est au pouvoir de personne de gommer son passé» (p. 607). Disons qu'à ce compte tout ce qui *a été* est ineffaçable. Est-ce là ce que l'Eglise entend par ce caractère qui n'admet pas de réitération?

Du côté de Dieu, le caractère est «la relation de filiale adoption établie entre Dieu et le baptisé. Jamais Dieu ne reniera, quoi qu'il advienne, celui qu'il a adopté pour fils une fois pour toutes» (p. 608).

Mais, rappelons-le, le caractère n'est pas une relation: c'est une marque, un sceau spirituel, qui comporte certes une relation avec Dieu, mais ne se confond pas avec cette relation. C'est une qualité, le pouvoir qualitatif d'accomplir validement certains actes, sans qu'il consiste pour autant dans le don de la filiation divine, lequel relève proprement de la grâce sanctifiante. Le caractère peut demeurer comme à vide, sans cette grâce de filiation, que l'on perd par le péché, entraînant la séparation d'avec Dieu et son reniement, après le nôtre.

Du côté de l'homme, le caractère désigne l'«engagement qui le lie à Dieu», «une réalité dynamique qui se développe avec la liberté», «un façonnement que le baptisé se donne librement par la puissance de la grâce baptismale, à mesure qu'il intériorise dans son être la foi dont il a reçu jadis le signe» (p. 608).

Qui voudra reconnaître dans cette «formation du 'caractère' de l'être-chrétien» (p. 603), la réalité spécifique visée par la définition de l'Eglise? Le «façonnement», la «réalité dynamique», c'est la vie de la grâce elle-même et son développement, ce n'est pas le fait d'une marque, d'une empreinte.

La confusion redouble lorsqu'on assure qu'il y a continuité et croissance du caractère reçu au baptême à celui que donne la confirmation.

> «Ils se correspondent l'un à l'autre comme le signe extérieur et la réalité intérieure, la promesse et l'accomplissement, le principe et le terme. Ou plutôt ils ne font pas nombre entre eux, mais il y a un seul caractère, commencé au baptême et «complété» par la confirmation: et c'est l'engagement dans la foi, d'abord *signifié* comme une donnée *extérieure* par une parole *étrangère*, puis *réalisé* comme une vérité *intérieure* dans la pleine capacité de la *parole donnée*, et devenu, à ce moment-là, *définitif*» (p. 608).

Ainsi, le caractère baptismal ne serait que signe extérieur, promesse et principe, il ne ferait qu'un avec la confirmation, comme le mouvement avec son terme. On n'évacue pas mieux le caractère de sa réalité propre, constitutive, orientée certes vers la confirmation, mais distincte d'elle, autonome, et suffisante pour habiliter le baptisé à la participation de la liturgie chrétienne et à la réception des autres sacrements.

C'est là, dira-t-on, une conception statique du caractère. Mais d'abord ce pouvoir est donné en vue de l'action; et puis, tout n'est pas devenir dans le monde surnaturel, non plus d'ailleurs que dans le monde tout court. [1]

Lyon MAURICE CORVEZ, O. P.

[1] On pourra lire: *Faut-il baptiser les enfants? La Réponse de la Tradition.* Textes présentés par J.-Ch. DIDIER, Paris 1967, Editions du Cerf, 302 pages.

«Le fondateur du christianisme»[1]

1. «L'Eglise chrétienne est un fait de notre temps que chacun peut aimer ou non, mais qu'aucun observateur intelligent de la réalité actuelle ne peut vouloir ignorer. Aussi, lorsque nous entreprenons d'étudier les événements dont le christianisme est sorti, et le rôle que son Fondateur y a joué, nous ne sommes pas des archéologues fouillant les vestiges d'une civilisation oubliée, ni des paléontologistes reconstituant un organisme disparu. Ces événements appartiennent au processus vivant d'une société contemporaine dont le rapport avec son Fondateur est un trait permanent d'existence et de continuité», p. 7. Que savons-nous de ce Fondateur?

Préparé de longue date par ses travaux d'histoire et d'exégèse, C.-H. Dodd donne ici une vue d'ensemble des résultats auxquels il est, sur ce point, parvenu. Les trois derniers chapitres du livres, intitulés *En Galilée, Jérusalem, Après,* essaieront même, dit-il, «de tracer et d'interpréter le cours des événements, dans la mesure où le permettent les données des quatre évangiles. Tentative forcément conjecturale dans une certaine mesure. La conjecture articulée sur une information est un outil légitime de l'historien: pour l'historien de l'antiquité, elle est souvent un outil indispensable. Quant au résultat, je ne prétends pas à plus qu'un certain degré – il me semble que c'est un haut degré – de probabilité», p. 127.

2. L'auteur, partisan de ce que les exégètes nomment l'«eschatologie réalisée» n'est pas catholique. Son exégèse ne percera jamais le ciel de nuages qui dérobe à sa vue les tout grands mystères de notre foi: la divinité du Verbe fait chair, sa préexistence éternelle, la valeur théandrique de la rédemption, le sens ultime de la dernière cène, la mission de l'Esprit Saint, etc. Le *mystère de Jésus,* tel qu'il lui apparaît, ne dépassera pas celui «de cette Personne historique qui est le 'représentant inclusif' du nouvel

[1] Charles Harold Dood, *Le fondateur du christianisme* traduit de l'anglais par Paul-André Lesort, Paris, Seuil 1970, 188 pages.

Israël, du peuple de Dieu, et en qui celui-ci resurgit d'une défaite apparemment irréparable – 'ressuscité avec le Christ' comme dira Paul. Telle est la venue du Fils de l'Homme sur le plan historique. Son ultime 'venue' se situe au-delà de l'histoire, mais le modèle fondamental en est déjà donné dans la Personne historique et dans l'événement historique», p. 124.

Il sera difficile à l'auteur d'acquiescer au surnaturel visible du miracle une fois le surnaturel invisible du mystère mis entre parenthèses. Ce que disent les évangélistes à travers les images des *récits de Noël,* dit-il, «c'est que l'obscure naissance de l'enfant mis au monde par l'épouse du charpentier fut, en fonction de tout ce qui s'ensuivit, un moment décisif de l'histoire, celui d'un véritable commencement, le début de cette communication entre deux mondes qu'un regard attentif allait pouvoir ensuite discerner à travers tout le récit», p. 37. Les récits de l'Enfance, dont d'autres exégètes – catholiques ou protestants – plus pénétrants, plus soucieux aussi des exigences de l'«analogie biblique», c'est-à-dire du contexte de la révélation biblique tout entière, savent discerner le prix [1], sont donc ici par l'auteur radicalement pulvérisés.

A propos de ces autres *miracles* «qui tiennent une si grande place dans certaines parties de l'évangile» l'auteur estime que leur intérêt réside plus dans leur sens que dans l'exactitude des faits. Il essaie pourtant, relevons-le, «d'ajouter quelque chose au sujet de la crédibilité des récits qui se présentent comme porteurs de faits»: «Les miracles sont-ils *impossibles?* Il serait sage d'utiliser ce dernier mot avec précaution... Il n'en arrive pas dans les circonstances ordinaires; mais l'attention des évangiles est fixée sur des circonstances fort éloignées de l'ordinaire, et inséparables d'une situation qui n'a pas eu de précédent et n'aura pas d'analogue. Elle inaugurait un nouveau type de relations entre Dieu et l'homme...», p. 38.

Touchant la *résurrection de Jésus,* l'auteur, note que «des énoncés comme: 'Il est ressuscité des morts', ou: 'Il a été mis au tombeau; le troisième jour il est ressuscité', peuvent être identifiés, comme remontant à une époque très antérieure à la composition des évangiles. On ne peut guère hésiter à en conclure que c'était ainsi que les premiers chrétiens concevaient, depuis le début, la résurrection de leur Seigneur. Quand ils disaient: 'Il est ressuscité des morts', ils considéraient comme allant de soi que son corps *n'était plus au tombeau;* et que, si le tombeau avait été examiné, il aurait

[1] Cf. par exemple: *les évangiles de l'Enfance*, Nova et Vetera, 1952, nº 1

été trouvé vide. Les évangiles ajoutent à cela qu'en effet il a été examiné et qu'en effet il a été trouvé vide... [Dans quelle mesure justifier leur récit] «cela ne relève plus de l'historien. Celui-ci peut à juste titre suspendre son jugement», p. 174. Plus décisif encore que le tombeau vide est le témoignage concernant les *apparitions* du Sauveur ressuscité. Après avoir cité 1 Cor. 15, 3–7, l'auteur note: «On a donc ici un solide ensemble de preuves remontant à une date très proche des événements. Il était arrivé à ces hommes quelque chose qu'ils ne pouvaient décrire qu'en disant qu'ils avaient 'vu le Seigneur'. Il ne s'agit pas d'une référence à quelque 'expérience chrétienne' répandue. Il s'agit d'une série particulière d'événements, d'un caractère unique, non répétables, et limités à une période déterminée», p. 176. Les récits sont variés, le schéma est le même: «Les disciples sont 'orphelins' de leur Maître; soudain il est là – ce peut être dans une salle, sur la route, dans un jardin, sur une colline, au bord du lac –, là où ils se trouvent. Il y a d'abord de la stupéfaction, puis un certain doute, de l'hésitation (quelquefois exprimés, généralement implicites), et puis, avec une certitude irrésistible, ils le reconnaissent... Telle est la trame de tous ces récits. Dans presque tous les autres détails, ils sont différents, et il n'y a guère de chance de pouvoir les harmoniser. Les rédacteurs décrivent des événements qui se situent par hypothèse, à l'extrême limite de l'expérience humaine normale, ou au-delà d'elle, et on ne peut attendre d'eux des précisions prosaïques; et leurs récits, certainement, si on les prend au pied de la lettre, sont problématiques, sinon contradictoires. De différentes façons, ils tentent de justifier, et même de rationaliser, ce qui pour les témoins originels était une certitude intuitive immédiate ne demandant aucune justification. Ils étaient *absolument sûrs* qu'ils avaient rencontré Jésus, et il n'y avait rien de plus à en dire... Quant à ce qui est effectivement arrivé, si l'on entend par là ce dont un observateur détaché aurait pu témoigner, c'est une question qui ne comporte pas de réponse... En l'espèce, on peut être plus certain de la signification et des conséquences que des 'faits' en eux-mêmes, mais ce serait vrai d'autres événements importants de l'histoire. Il s'agit ici d'un événement véritablement historique. Celui-ci fut dans la vie de ces hommes... Ils avaient passé eux-mêmes par la mort à la vie nouvelle. Les ténèbres et la désolation du Vendredi-Saint et du terrible Sabbat qui l'avait suivi avaient vidé leur existence de tout sens pour eux-mêmes. Le 'troisième jour', ils avaient été 'ressuscités avec le Christ', comme le dit Paul; et ceci est une profession de foi presque aussi fondamentale que la proclamation: 'Christ est ressuscité'», p. 179.

3. On l'aura remarqué, les réticences de l'auteur à l'égard du surnaturel du miracle ne viennent pas d'un dessein d'amoindrir l'Evangile; elles procèdent au contraire d'un désir d'en faire saisir l'exceptionnelle qualité, qui demeure à ses yeux purement humaine. Mettre entre parenthèses le surnaturel invisible du mystère, c'est s'interdire, nous le disions, l'intelligence du surnaturel visible du miracle ; et c'est de plus mutiler l'exégèse, oublier que sa grande tâche est de nous livrer le sens divin de l'Ecriture, qu'elle est une théologie biblique, une Sagesse, qui ne saurait se réduire à l'outillage scientifique qu'elle met en œuvre. C'est en catholique que pense Karl Barth quand, pour montrer dans l'évangile le rapport du mystère au miracle, il se réfère à la guérison d'abord spirituelle puis corporelle du paralytique (Marc, 2, 1–11). C'est en catholique qu'il parle de la conception virginale et de la *nativitas Jesu Christi*. «Le *mystère,* dit-il, de la vraie divinité et de la vraie humanité est *indiqué* par un *miracle:* le miracle de cette conception et de cette naissance... Il y a lieu, insiste-t-il, de mettre en garde contre la tentation de placer entre parenthèses le miracle de la *nativitas Christi* pour s'attacher uniquement au mystère qu'il prétend indiquer. En tout cas, il faut le dire en toute netteté, chaque fois qu'on a cherché à éviter le miracle en cette affaire, on a fini, en fait, par ne plus pouvoir comprendre ni respecter l'incarnation elle-même, et par essayer tout simplement d'escamoter le mystère de l'unité de Dieu et de l'homme en Jésus-Christ... Inversement, chaque fois qu'on a vraiment compris le sens de ce mystère... on a su reconnaître, dans la joie et la gratitude, la réalité du miracle. Elle s'impose pour ainsi dire d'elle-même [1]». C'est encore en catholique qu'il parle de la *résurrection de Jésus*. Il dissipe d'avance la vieille erreur gnostique qui vient aujourd'hui chez des exégètes catholiques de remonter à la surface: «La résurrection de Jésus-Christ, dit-il, est un événement singulier, distinct de sa mort et lui succédant dans le temps. On comprend bien quel était le but des gnostiques lorsqu'ils ont interprété le témoignage du Nouveau Testament en disant que le Christ, sur la croix même, est ressuscité d'entre les morts et, de là, monté au ciel: ils voulaient évidemment rapprocher ces deux événements jusqu'à les rendre simultanés. Le témoignage néo-testamentaire véritable les distingue au contraire, d'une manière absolue, en insistant sur les trois jours et en faisant des *quarante* jours qui les suivirent une période différente de celle qui s'est écoulée entre la naissance et la mort de Jésus [2]». Comme à propos de l'Incarnation, il faut considérer dans

[1] *Esquisse d'une dogmatique*. Neuchâtel 1950, pp. 96–97.
[2] *Credo*, Genève 1936, p. 126.

la Résurrection, à la fois le miracle et le mystère. «*Le miracle* réside ici dans deux faits connexes qui ne peuvent s'expliquer, selon tous les témoins néo-testamentaires, ni par une tromperie, ni par une illusion, ni par une simple vision: le *tombeau* de Jésus, mort le Vendredi-Saint sur la croix, est trouvé *vide* le troisième jour; et Jésus, selon l'expression caractéristique *apparaît* Lui-même a ses disciples comme une personne vivante qu'on peut voir, entendre et toucher. Tel est le contenu concret du souvenir de ces quarante jours: Christ est ressuscité. Il est vraiment ressuscité! Et par 'vraiment' il faut entendre, si l'on veut rester exégétiquement précis: ressuscité *corporellement*. De plus... il ne saurait être question de supprimer le tombeau vide. Sans doute, il est exact que la tradition de ces quarante jours, telle qu'elle nous a été conservée, présente, dans ses détails, un étonnant désordre, peu satisfaisant pour l'historien. Mais il est non moins vrai que, malgré les besoins apologétiques très présents, et bien que dès cette époque ce désordre n'ait pu échapper à personne, cette tradition a été reçue telle quelle, sans réserve, dans le Nouveau Testament. Il y a donc eu des époques où l'on ne s'étonnait pas du caractère contradictoire et en quelque sorte balbutié – comme sous l'effet d'un tremblement de terre – du témoignage des apôtres et des évangélistes, sur ce point central. Lorsqu'on connaît l'objet de ce témoignage, on ne peut en réalité s'en étonner... On ne peut et on ne doit s'étonner que d'une chose: c'est que, défalcation faite de toutes les obscurités et contradictions, le miracle de la Résurrection soit unanimement affirmé par tous les témoins. De même que la naissance virginale, ce miracle ne saurait s'expliquer, car toute explication supprime nécessairement ce qui doit être expliqué... Nous ne pourrons naturellement jamais passer d'un *'sepultus est'* prononcé dans l'incroyance au *'resurrexit'*. Si le miracle de la Résurrection est le signe du mystère de cette voie divine [de la révélation], nous ne saurions nier qu'en tant que miracle, il est nécessaire et normal [1]». «Quant au *mystère* de Pâques, il ne diffère pas essentiellement de celui du Vendredi-Saint, qui est également celui de Noël. Il n'y a qu'un *seul* mystère de la foi chrétienne... On ne peut croire à la croix du Christ et on ne peut la comprendre que par la Résurrection. Celle-ci met avec force en lumière ce que Dieu a accompli de façon voilée dans la crucifixion du Christ [2]».

Nous venons de dire que Karl Barth parle en catholique de la naissance

[1] *Credo*, p.. 131–133.
[2] *Credo*, p. 134

virginale et de la resurrection de Jésus. Disons-le d'un autre théologien protestant, Jürgen Moltmann, quand il affirme l'*historicité de la résurrection de Jésus*. Les textes néotestamentaires, dit-il, considèrent que le possible historique est ce qui est possible *à Dieu*. Depuis la naissance de l'époque moderne on a développé une conception de l'historicité, du possible historique, en fonction d'*autres* expériences de l'histoire que celle de la résurrection de Jésus. L'assertion orthodoxe de la vérité s'est effondrée. On lui a substitué une compréhension préalable de ce qui est historiquement possible. Ainsi font Troeltsch invoquant un noyau de similitude commun à tous les faits historiques; Leopold von Ranke et sa conception panthéiste de ce noyau; H. von Sybel et sa conception mécaniste; W. Dilthey et sa conception de la vie créatrice. En face d'une définition panthéiste, positiviste, mécarniste de l'essence de l'histoire, l'affirmation d'une résurrection de Jésus par Dieu apparaît dès lors comme le mythe d'une intervention surnaturelle que toute expérience du monde contredit. Mais dès lors aussi, la question de l'historicité de la Résurrection de Jésus se retourne contre celui qui la pose et va mettre en question la conception de l'histoire qu'il s'est construite [1]. Tout cela est excellent. Ce que nous reprocherons à Moltmann est d'expliquer la «résurrection» de Jésus par une «création ex nihilo».

4. Revenons à C.-H. Dodd. Il nous a parlé de l'effondrement des disciples lors du Vendredi-Saint et, empruntant un mot de saint Paul, Col. 3, 1, de leur «résurrection avec le Christ», et ceci, a-t-il ajouté, «est une profession de foi presque aussi fondamentale que la proclamation: Christ est ressuscité». Il est vrai, notons-le, qu'il y a miracle ici et là: le miracle de nature morale de la résurrection des disciples n'étant explicable que par le miracle de nature ontologique, et fondamental, de la résurrection du Christ.

Et Dodd en outre a relevé que les récits de la résurrection diffèrent dans les détails, qu'il n'y a guère de chance de pouvoir les harmoniser, qu'ils sont, si on les prend au pied de la lettre, problématiques, sinon contradictoires. Karl Barth a parlé, lui aussi, du caractère contradictoire et en quelque sorte balbutié – comme sous l'effet d'un tremblement de terre – du témoignage des apôtres et des évangélistes.

Deux choses sont ici d'une absolue certitude: *1° la révélation d'un mystère de foi:* le Christ est ressuscité à une vie transfigurée, comme prémices

[1] Cf. *La «Théologie de l'Espérance» de Jürgen Moltmann*, dans *Nova et Vetera*, 1971, n° 2, p. 121. Voir ici-même, p. 117

de toute l'humanité rachetée; *2° l'attestation d'un miracle:* celui qu'on avait crucifié et mis au tombeau, les disciples, d'abord dans la stupeur puis dans la joie, l'ont à nouveau vu, entendu, touché: ils ont eu, écrit saint Thomas, les signes évidents, *evidentissima signa,* qu'il était vraiment ressuscité, III, qu. 55, a. 5. Insistons sur ce point: à la différence de la résurrection de Lazare, la résurrection de Jésus cachait en elle sous le miracle constatable, un profond mystère de foi, puisqu'elle était le principe de notre résurrection glorieuse; pareillement, à la différence de la crucifixion constatable du brigand repentant, la crucifixion constatable de Jésus cachait en elle un immense mystère, celui de la rédemption du monde.

Pour le reste, on conviendra sans peine que les récits de la résurrection sont, sinon impossibles, du moins difficiles à harmoniser [1]. Les évangélistes se sont trouvés en présence de données de diverses provenances et d'inégale importance, – certaines de toute première valeur: les pèlerins d'Emmaüs, les récits de saint Jean, – en partie véhiculées par la tradition orale et de ce fait modifiées. Les lumières de l'inspiration scripturaire n'avaient pas pour fin première de les comparer pour les faire concorder entre elles, mais de les rassembler, dans la mesure où elles pouvaient, de près ou de loin, témoigner «d'événements, comme le dit si bien C.-H. Dodd, «qui se situent, par hypothèse, à l'extrême limite de l'expérience humaine normale, ou au-delà d'elle».

Dieu, dans sa Sagesse infinie, avait sans doute ses raisons, sinon de vouloir, du moins de permettre ce léger «tremblement de terre» dans l'attestation des circonstances du fait de la résurrection de notre Sauveur bien-aimé, – ces rides à la surface de l'eau, cette part d'imprécision et de flottement due à la fragilité des médiations de notre commune nature humaine. Notre attitude ne saurait donc être de négliger, d'éliminer, de corriger ce qu'il a voulu permettre. Elle sera toute simple. Elle sera, non de nous arrêter à comparer indéfiniment entre eux les divers récits, comme ces curieux qui perdent leur vie à comparer les portes de la ville sans en franchir aucune. Elle sera de nous arrêter tour à tour à chacun des récits, mais, à propos de chacun d'eux, pour confesser tout à la fois le *miracle* et le *mystère* de la Résurrection du Verbe incarné avec un élan tel qu'il nous portera d'un coup jusqu'au cœur de la Cité.

[1] Un essai d'harmonisation a été proposé par E.-B. Allo, O. P. dans son précieux petit livre, toujours actuel sur bien des questions: *Le scandale de Jésus*, Paris, Grasset, 1927, pp. 181–192.

5. En revenant pour finir à C.-H. Dodd, rappelons que dans son livre sur *le Fondateur du Christianisme* il n'a pas réussi, ou n'a même pas cherché, à percer le ciel de nuages qui lui cachent le mystère suprême du christianisme et de son Fondateur. Mais son admiration pour Jésus est visible, profonde, pénétrante. Il se tient toujours à mi-côté de la montagne. Mais on le voit tourné vers le sommet. En changeant un vers de Shakespeare, on se sent porté à dire qu'il y a plus de choses dans son cœur et dans son christianisme qu'il n'y en a dans son exégèse et sa théologie. Voici en témoignage deux pages émouvantes, l'une sur Jésus, l'autre sur l'Eglise.

«Il y a une évidente constance du sentiment qu'avait Jésus d'être totalement donné à sa mission, et celle-ci représentait par moment un terrible fardeau: «*Je suis venu pour mettre le feu à la terre et comme je voudrais qu'il fût déjà allumé! J'ai à subir un baptême, et comme je suis dans l'angoisse jusqu'à ce que l'épreuve soit consommée*» (Luc, 12, 49). En dépit de son aptitude à toutes sortes de contacts sociaux, sa mission le mettait à part des autres hommes. Il a dû y avoir des moments où le sentiment de solitude dans une société incompréhensive devenait presque intolérable: «*Quelle génération incroyante et perverse! Jusqu'à quand serai-je parmi vous? Jusqu'à quand vous supporterai-je?*» (Marc, 9, 19). Pourtant, au cœur de l'orage il y avait comme un centre de calme: «*Personne ne connaît le Fils, sauf le Père; et personne ne connaît le Père, sauf le Fils*» (Mt. 11, 27). L'évangile de Jean développe en termes théologiques ce thème de la 'connaissance' mutuelle du Père et du Fils; et, en effet, toute une théologie y est incluse. Mais les paroles que je viens de citer d'après Matthieu ne sont pas de la théologie, mais une affirmation personnelle spontanée. Elles commencent par une confession de la profonde solitude qui était de plus en plus la part de Jésus; il n'avait trouvé personne qui réellement le connaisse ou le comprenne, même parmi ses plus proches; mais il y a Quelqu'un qui le connaît – Dieu, son Père. Et de la même manière intime, personnelle, lui aussi connaît Dieu. C'est là, nous pouvons alors le dire avec sûreté, que se trouve la force conductrice et la source d'énergie d'une mission presque impossible; c'est là certainement qu'est la source de la résolution inflexible avec laquelle il est allé, en pleine connaissance, à la mort au service de sa mission. Ici les paroles du quatrième évangile sonnent vrai: «*Ma nourriture, c'est de faire la volonté de celui qui m'a envoyé et d'accomplir son œuvre*» (4, 34); selon le même évangile, il est allé vers la solitude finale de sa mort sans entourage, avec les mots les plus simples qui fussent: «*Je ne suis pas seul, parce que le Père est avec moi*» (16, 32). Quant à ce qui se passe dans sa

pensée tandis que la fin était proche, une lueur nous le fait entendre; la prière: «*Père, s'il est possible, que ce calice s'éloigne de moi. Cependant, non pas comme je veux, mais comme tu veux*» (Mt. 26, 39). C'est l'acte final du don à sa mission, et la clef de celle-ci tout entière», p. 57.

Et voici *sur l'Eglise:* «Il ne peut y avoir aucun doute sur ce que Jésus voulait dire quand il invitait ses disciples à boire le calice de l'Alliance: il les désignait solennellement comme membres fondateurs du nouveau peuple de Dieu. Et pourtant, avant la fin de la nuit, ils lui faussaient compagnie. Il était arrêté, traduit en justice, et eux se dispersaient, l'abandonnant à son sort. A l'instant même de sa formation, le nouvel Israël semblait s'être dissous. Et cela pose un étrange problème historique: comment se fait-il que, dans de telles circonstances, l'Eglise chrétienne ait pu même commencer d'exister? Les premiers chrétiens (et nul ne pouvait le savoir mieux qu'eux-mêmes) ont répondu que Jésus était revenu vers eux, vivant après la mort, et que ce retour était un acte de pardon qui les réintégrait dans la place qu'ils avaient perdue par leur trahison. L'illustration en est donnée par une scène dramatique, à la fin du quatrième évangile, lorsque Pierre rencontre Jésus ressuscité, sur le rivage du lac, après une vaine nuit de pêche. Pierre, selon les récits, avait énergiquement et même brutalement renié son Maître au moment du procès. Depuis ce moment, Pierre ne l'avait plus revu vivant, jusqu'à ce matin près du lac où, inopinément, incroyablement, ils se rencontraient. De l'entretien qu'ils eurent, voici quelques passages, tels que Jean les rapporte: «*Après le repas, Jésus dit à Simon Pierre: Simon fils de Jean, m'aimes-tu? – Oui, Seigneur, répondit-il, tu sais que je t'aime. Paix mes brebis... Puis il ajouta: Suis-moi*» (21, 15–19). Par ces mots, le déserteur est ramené à ce qui est le commencement, il lui est donné de partir à neuf, sa trahison est effacée. C'est l'image de ce qui se passait pour le 'petit troupeau', dans lequel prenait corps le nouveau peuple de Dieu. Il s'était en effet dissous, et il ne restait rien de l'œuvre accomplie, jusqu'à ce qu'il fût recréé par un acte de pardon. C'est ainsi que surgissait le nouvel Israël, dont les prophètes avaient parlé en termes de résurrection du tombeau. Et c'est ainsi que l'Eglise était amenée à l'existence; elle ne pourrait jamais oublier que ses membres fondateurs étaient des hommes discrédités qui ne devaient leur fonction qu'à la magnanimité de leur Maître si mal servi», p. 103.

Et encore: «Rien dans l'enseignement de Jésus n'est plus nettement original et caractéristique que l'affirmation que le royaume de Dieu est ici. Ce qui veut dire qu'une espérance est devenue une réalité. Ce n'est plus,

en quelque sorte, au moyen d'un télescope que le royaume de Dieu doit être vu; il n'y a qu'à ouvrir les yeux et à regarder. Mais en même temps, il y a plus que ce qui se présente aux yeux. C'est le règne *de Dieu:* c'est le Dieu éternel lui-même qui est ici présent. A l'œuvre dans ce monde, il y a une puissance qui n'est pas de ce monde, quelque chose de 'surnaturel', une invasion de l'Au-delà – qu'on l'exprime comme on voudra. Elle donne une dimension éternelle au présent temporel, et à chaque 'présent' successif; mais elle ne peut se limiter à aucun présent temporel, aussi plein qu'il soit de signification. Le royaume de Dieu, tout en étant une expérience présente, demeure aussi une espérance, mais une espérance dirigée vers une consommation au-delà de l'histoire», p. 122.

On voit quels aspects de vérité essaient de souligner les partisans de «l'eschatologie réalisée».

Pâques 1972.

CHARLES JOURNET

Bibliographies

La Bible du Peuple de Dieu, Paris, Editions Le Centurion, Le Cerf, 1971, volumes I et II.

1. «Une édition intégrale de la Bible avec commentaires, réalisée à l'instigation de l'Episcopat français, préparée grâce à la collaboration de nombreux exégètes, pasteurs, catéchistes, prêtres et laïcs, munie de l'Imprimatur de l'Archevêché de Paris.

«Dans le but de faciliter à tous la connaissance de la Bible en son entier, on a réuni en quatre tomes: – le texte intégral de la Bible dans une traduction fidèle et vivante, mise à jour sous la direction de l'Ecole biblique de Jérusalem – des introductions, commentaires et guides de lecture qui interviennent tout au long des chapitres pour aider, par quelques suggestions brèves, à saisir les grandes lignes d'un texte et à le situer. Ces indications sont fondées sur le travail très précis d'exégètes appartenant à l'Association catholique française des Etudes bibliques; elles retiennent les points les plus utiles pour la lecture de chaque texte de la Bible.

«Ouvrir la Bible... Ce geste ne laisse presonne indifférent. La première fois l'espérance se mêle à l'appréhension. Chacun voudrait trouver une parole pour lui dans cet immense trésor de textes sacrés. Mais ne lui faut-il pas entrer dans un monde trop insolite et hors de sa portée? Et – disons-le tout de suite – ce livre n'est jamais neutre; il nous entraîne peut-être à transformer quelque chose dans notre vie, notre pensée, nos sentiments. Si Dieu nous parlait au milieu de ces pages? Voilà ce qui, tout à la fois, nous attire et nous fait peur.

2. «Ouvrez ce premier volume (800 pages). Vous lirez d'abord dans leur texte original et savoureux, les vieilles traditions sur l'origine du monde et les débuts de l'humanité; elles ne peuvent certes pas lutter avec nos connaissances scientifiques modernes, mais elles nous apportent quelque chose de plus important et de plus précieux: une réflexion sur le sens de notre vie, une lumière sur notre destin d'hommes.

«Vous trouverez ensuite les grandes pages de l'histoire d'Israël, souvent entrecoupées de chartes religieuses de ce peuple de Dieu. Les récits sont captivants; mais ils composent bien plus qu'un simple livre d'histoire, car l'aventure d'Israël est évoquée comme un drame de notre conscience. Ce que vivent ces générations d'hommes ne peut s'évanouir dans l'indifférence et l'oubli, car Dieu est leur partenaire. Le lecteur ne peut rester spectateur, il est atteint personnellement.

«Le premier tome, où l'on allait du Livre de la Genèse à ceux des Rois, pouvait encore laisser intacte notre impression d'une suite ininterrompue s'ouvrant par la création et s'achevant par l'exil. Mais nous avions déjà remarqué combien ces livres dits «historiques» étaient divers par leur origine, par l'interprétation religieuse des traditions qu'ils amalgamaient; nous avons dit aussi comment des couches d'époques différentes s'étaient déposées dans un même livre les unes après les autres; aux traditions enracinées plus nettement dans l'histoire se mêlaient des légendes, des recueils de lois, des poèmes et des chants.

3. «Dans ce tome deuxième (816 pages) la diversité des livres est beaucoup plus grande. On n'a aucune raison de les lire dans l'ordre où la Bible les rassemble. On pourra simplement feuilleter les uns pour s'attacher plus longuement aux autres. Les livres des Chroniques sont une nouvelle interprétation de l'ensemble de l'histoire d'Israël; celui des Psaumes constitue un recueil liturgique de prières dont les pièces ont été réunies presque pêle-mêle, en tout cas dans un ordre qui n'a rien d'historique, et selon un classement qui ne tient compte ni du style ni du genre.

«Dans le troisième tome, à paraître prochainement, on trouvera des livres de Sagesse, bien différents les uns des autres, qui ne s'insèrent dans aucune trame historique; et on verra que les œuvres des prophètes sont rassemblées dans une autre section sans aucun plan chronologique.

«C'est dire que la Bible a réuni progressivement toute une bibliothèque. Les livres qui la composent ne s'enchaînent pas dans l'ordre de l'histoire. Bien plus, chacun de ces livres a son histoire propre. Pourtant, petit à petit, ils ont été rapprochés les uns des autres, on les a reconnus comme le bien commun de tout un peuple, comme le lieu où Dieu parlait aux hommes. Chacun des livres d'ailleurs est né dans l'expérience humaine et spirituelle de ce peuple; ensemble ils enrichissent

et développent à leur tour cette même expérience.

«Ainsi la Bible, même si elle ne suit jamais le plan d'un exposé historique, est devenue le creuset de cette histoire d'Israël, le creuset de l'expérience des hommes et du peuple. Elle ne collectionne pas des livres perdus pour en devenir le musée; elle rassemble les écrits qui s'imposent à la conscience de tout un peuple. En ce sens, elle est certainement *histoire sainte,* mais elle n'a rien de commun avec un manuel d'histoire.»

Les divers livres du deuxième tome sont présentés dans le même esprit et répartis en trois catégories: Méditation et récits d'histoire (*Chroniques, Maccabées*) – Histoires inventées (*Tobie, Judith, Esther*) : «leurs auteurs ont su imaginer des situations qu'ils projettent dans un passé lointain. Ils campent des figures juives exceptionnelles: peu importe qu'elles aient ou non existé. Voici des livrets qui viennent au bon moment pour ranimer les courages défaillants. Grâce à eux la fidélité et l'espérance juives se rallument aux jours où l'on voudrait insensiblement glisser vers ce paganisme qui régit toute la vie du Proche-Orient. Nous les avons intitulés récits d'espérance: c'est dans cet esprit qu'il faut les lire aujourd'hui» – Poèmes et Prières (*Job, Psaumes*) «Job est le livre de la difficulté de croire face au mal et à l'injustice présents partout comme si Dieu lui-même les approuvait. Il a l'audace de dénoncer les réponses pieuses trop faciles et de souligner les terribles exigences de l'acte de foi. Mais quelle poésie superbe de la création, du mystère de la vie humaine, de l'incompréhensibilité de Dieu, ce livre constitue vraiment une étape de la conscience humaine. Tous rencontrent un jour la crise qui ose s'exprimer ici. Job est l'une des œuvres auxquelles il faut revenir souvent.»

Mieux qu'un compte rendu, ces citations caractériseront pour le lecteur la qualité et l'utilité de la *Bible du Peuple de Dieu.* La lecture de l'Ancien Testament est une lecture difficile. Comment la proposer aux fidèles sans un commentaire continu?

JEAN COLSON, *Paul, apôtre et martyr,* Paris, Seuil, 1971, 336 pages.

L'auteur, qui étudie et enseigne depuis vingt ans l'histoire des origines du christianisme, suit pas à pas la biographie de l'Apôtre, depuis les «années obscures», jusqu'au «grand départ qui va lancer Saul de Tarse à la conquête chrétienne du monde gréco-romain. Jusqu'alors son apostolat s'est exercé un peu au hasard des circonstances. Désormais, c'est une entreprise méthodique de christianisation qui commence, aux dimensions de l'empire romain, entreprise qui réalisera pleinement la vocation de Saul et fera de lui, Paul, l'apôtre des Nations; entreprise qui, l'amour du Christ le poussant, ne cessera qu'avec l'emprisonnement et la mort, après l'avoir mené au *centre du monde,* à Rome. Le livre n'est pas écrit pour les spécialistes. Les citations y sont longues et abondantes. Les difficultés historiques soulevées par les textes sont exposées avec sobriété et résolues avec clarté. Chacun des voyages de Paul donne lieu à une carte spéciale. Plusieurs groupes partagent l'Index: noms de lieux, noms de personnes, auteurs anciens, groupes et sectes, thèmes doctrinaux.

GABRIEL-MARIE GARRONE, *L'Eglise 1965–1972,* Paris Centurion, 1972, 238 pages.

«Jean XXIII annonçait le Concile comme un printemps de l'Eglise, et l'immense majorité des croyants l'a salué comme tel. Le Concile a vraiment marqué l'origine apparente du grand mouvement, préparé depuis longtemps, et qui devait ébranler si profondément l'Eglise, ses structures et ses membres. Mais personne ne se risquerait plus à parler aujourd'hui de ‚printemps' pour caractériser l'état présent de l'Eglise. Nous sommes loin de l'euphorie initiale, loin de cette joie facile qui accompagne le réveil des choses et des départs pleins d'allégresse. C'est un véritable orage qui s'abat sur l'Eglise et semble n'épargner aucun domaine, aucun esprit», p. 62. Le livre tout entier, divisé en petits chapitres, est lucide. Mais s'il diagnostique les désordres et leurs causes, il marque avec force «les trois colonnes de l'avenir», à savoir «la référence conciliaire, le Credo de l'Eglise, la Prière», p. 239.

La première partie, concernant le *point de départ: «le Concile comme renouveau et comme promesse»,* dégage avec lucidité les grandes innovations accomplies par le Concile. Elles sont résumées un peu plus loin par le mot d'«échanges». «A tous les niveaux, entre tous les organes, avec tout l'ensemble du monde extérieur, l'Eglise a inauguré des relations d'une intensité et quelquefois d'une qualité absolument inédites. De toutes parts

les barrières sont tombées comme par miracle, des communications se sont soudain établies, des appels mutuels se sont manifestés que rien ne pouvait faire prévoir. En dégageant les sources de la foi, en prenant meilleure conscience d'elle-même, l'Eglise a déterminé une force mystérieuse qui, la traversant d'un élan puissant, secouait les inerties, dénonçait les retranchements paresseux, refusait les sécurités équivoques... A travers tout cela, l'Esprit-Saint souvent disait ouvertement son nom qui est charité», p. 63.

Relevons quelques vues de cette œuvre si riche, qui touche à *tous les aspects pastoraux* de la vie de l'Eglise *Le Laïcat*. Pour la première fois, un Concile s'attachait à définir le statut théologique du Laïcat et posait les fondements solides d'une large participation de tout chrétien aux diverses activités de l'Eglise. Bénéfice considérable dont on ne tarderait pas à voir se développer les conséquences. Non sans toutefois un sérieux danger: celui de perdre de vue l'originalité irréductible du sacerdoce ministériel, malgré les précautions du texte conciliaire. D'une part, le laïc risque de ne plus bien voir la frontière qui sépare sa fonction de celle du prêtre. D'autre part, et le péril n'est pas moins menaçant, le prêtre, en quête comme on dit de son identité dans une vie pastorale difficile, connaîtra la tentation d'une fuite vers un laïcat mal distingué en soi du sacerdoce. La conquête était trop considérable et trop neuve pour ne pas comporter une rançon», p. 42.

La grande crise du clergé et du sacerdoce. On est certainement là au point le plus aigu et le plus grave de la situation présente de l'Eglise... Où trouver les dernières racines de ce fait. On peut se demander si on aurait connu cette crise sans le Concile. Il est permis de penser que non. Du moins elle aurait mis plus de temps à s'exprimer et l'explosion aurait été plus tardive et moins violente. Les quatre années du Concile ont en effet créé une situation unique dans la vie du clergé. De longs mois chaque année les prêtres se sont trouvés séparés de leurs évêques dans tout l'ensemble de l'Eglise. Tout l'Episcopat est demeuré pendant des mois rassemblé à Rome. Il y a donc eu pendant cette période une sorte de situation étrange d'une Eglise sans évêques. Situation inouïe qui amenait les prêtres à ressentir plus vivement une sorte de rupture de contact et de frustration... Les conditions nouvelles de l'existence, l'urbanisation, l'industrialisation, ruinaient peu à peu l'édifice de la paroisse. Le prêtre commençait d'éprouver le vertige au milieu de populations en mouvement, face à un peuple qui lui était confié et qui devenait insaisissable, depuis les enfants aspirés par des centres scolaires jusqu'aux parents emportés dans les mouvements multiples et cycliques du travail quotidien à longue distance, des week-ends hebdomadaires, meurtriers pour le dimanche, de la longue absence des congés annuels. Les prêtres avaient le sentiment de se dépenser dans le vide. Les structures nécessaires à un travail pastoral adapté ne se laissaient pas encore sérieusement découvrir. On peut penser que le Concile a exaspéré cette conscience d'isolement du prêtre...», p. 159.

La «réaction». «La vraie réaction, la plus profonde, la plus douloureuse dans la masse chrétienne fervente, a été causée par des initiatives téméraires et désordonnées qui, rompant délibérément avec tout le cadre sacré de l'Eucharistie, convertissaient peu à peu le Sacrifice de l'autel en un repas fraternel le plus proche possible d'un repas quelconque, le moins sacré possible, où s'efface autant qu'il se peut la distinction entre prêtres et fidèles. Tout cela est au détriment du sens du Sacrifice, de la Présence réelle, du Sacerdoce... C'est pourquoi le grand nombre des fidèles continue de souffrir. Peut-être cette souffrance s'atténuera-t-elle, hélas! avec le temps et se trouvera-t-on en danger de perdre un sens eucharistique longuement formé par des siècles de fidélité pratique et de sainteté.

«Mais la réaction porte plus loin. Déjà dans le domaine sacramentel elle croit percevoir un péril implicite pour la foi dans des attitudes et des initiatives liturgiques inconsidérées. Mais, par-delà, c'est le Credo lui-même qui semble menacé. Les voies nouvelles de l'enseignement catéchétique; la liberté illimitée de la recherche d'expression en matière théologique; les tendances qu'on croit discerner derrière telle ou telle formulation inédite du dogme ou de l'Ecriture, font soupçonner à beaucoup des intentions plus profondes et non avouées. Le silence sur certains points plus délicats ou moins aisés à défendre: le péché originel, la virginité de Marie, la résurrection, la vie éternelle, le péché, les droits de la conscience..., voire même les prises de position explicites et audacieuses sur tous ces problèmes et plus

que tout peut-être l'absence d'un enseignement ferme et régulier de la doctrine de l'Eglise, créent un malaise. Ce malaise est accentué par certaines connivences colorées d'œcuménisme. C'est pourquoi une véritable résistance tend à s'organiser. Il est impossible de la considérer comme illégitime. Le péril n'existe que trop et cette manifestation du sens de l'Eglise chez le ‚peuple de Dieu' vaut bien celle que d'autres lui prêtent ailleurs si généreusement et si légèrement. Là encore le mal consisterait à s'obstiner à méconnaître tout progrès. à vouloir ressusciter un passé d'avant le Concile au lieu de se mettre résolument dans la ligne conciliaire...», pp. 174–176.

L'intercommunion. Des initiatives contraires à l'enseignement du Magistère ne peuvent que retarder et paralyser les progrès d'un sain œcuménisme. En apparence tout est résolu. En réalité, la solution est rendue plus problématique. Il y a certes des explications à chercher et à reconnaître dans l'attitude d'un Luther rejetant le sacerdoce, rejetant le Sacrifice de la Messe..., il y a certes aussi des raisons de la part de l'Eglise qui ne cesse d'affirmer ces points de foi depuis des siècles et qui a du moins l'avantage de la cohérence et de la continuité. Une intercommunion, figurant prématurément une communion authentique ne peut que la tuer d'avance. Il ne s'agit pas simplement d'appeler de ses vœux ce bien suprême de l'unité. Il s'agit encore moins de saluer comme des victoires des rapprochements dans la confusion ou l'abandon. Il s'agit de souffrir, de prier, de travailler, de surveiller son cœur et ses paroles, de s'assurer qu'on ne manque jamais à la vérité et de pousser la recherche par les vrais chemins de la loyauté et de la collaboration», p. 192.

L'auteur marque son inquiétude devant la progressive désaffection du sacrement de Pénitence compris comme un acte personnel, p. 214; devant l'abandon des églises en dehors des offices, et l'extinction bientôt totale de l'adoration eucharistique, et l'abandon de la présence à Dieu ‚portes closes', dans l'intime du cœur, p. 242. Il se montre réservé à l'égard des «petites communautés», et à l'égard du fractionnement des Séminaires en petits groupes. Mais c'est sur un grand souffle d'espérance que s'achève son livre lucide et pénétrant ou l'Esprit-Saint nous est montré construisant son Eglise au sein même des conflits.

ORIGÈNE, *Homélies sur Josué*, présentées et traduites par Annie Jaubert, Paris, 1960, «Sources chrétiennes», nº 71.

Elles présentent les lignes fondamentales de la prédication d'Origène sur le livre de *Josué*, dans la toute dernière partie de sa vie, très probablement à Césarée de Palestine. Elles sont contemporaines de la persécution de Dèce, 249–250. Elles pourraient bien être une de ses dernières œuvres puisque, après la terrible persécution où il fut cruellement torturé, il n'écrivit plus que des lettres aujourd'hui perdues. Au temps d'une persécution qui surprit les chrétiens et qui fut la cause d'apostasies innombrables, il fallait protéger le troupeau confié au pasteur responsable de la moindre petite brebis. Il fallait repousser l'éternel sophisme des philosophies régnantes: «Dans nos exposés doctrinaux, c'est pour nous une règle de dire que le Christ n'est pas purement un homme, mais de le déclarer Dieu et homme... C'est pourquoi n'ayons pas du Christ une connaissance purement humaine, mais déclarons-le à la foi Dieu et homme», p. 217. Il fallait raviver la flamme dans un clergé trop souvent attiédi. Et tout cela de la manière la plus paradoxale possible en commentant *spirituellement* un livre plein de guerres de conquêtes, de massacres, d'exterminations de civils, et propre à soulever l'indignation du peuple chrétien. «La conquête de la *Terre promise* sous la conduite de *Josué* devient l'image d'une autre conquête, celle de notre âme et du *royaume des cieux*, sous la conduite de *Jésus*, chef du nouvel Israël. Cette intuition puissante ordonne en une vaste synthèse les divers épisodes du livre de Josué. Les ennemis cananéens, ce sont les puissances démoniaques qui veulent régner sur l'âme et lui dérober sa Terre; Jéricho, c'est la cité du mal, le monde qui s'effondre devant les trompettes de la parole de Dieu... Origène n'est pas le créateur d'une telle transposition... Avant lui, ces correspondances sont déjà pour les Pères une des clefs d'interprétation de l'Ancien Testament...», pp. 16–17. Le paradoxe suprême consistera à établir que le Josué de la Bible qui achève l'œuvre de Moïse, est plus grand que Moïse, puisqu'il porte le nom de Jésus, et que la Loi mosaïque devra s'effacer devant la Loi nouvelle. Le début du livre d'Origène, sur *le mystère de Jésus, fils de Navé* est un splendide acte d'amour en Jésus le Sauveur du monde: «.... Et parce que ce nom est au-dessus de

tout nom, au nom de Jésus tout genou fléchit dans les cieux, sur la terre et dans les enfers. Et parce que ce nom est au-dessus de tout nom, pendant des générations nul ne le reçut. Moïse a écrit le livre de la *Genèse;* nous y lisons la vie d'Abraham et de ses descendants; il y eut là beaucoup de justes, mais parmi eux aucun ne méritera le nom de Jésus... Mais le nom de Jésus, je le trouve pour la première fois dans l'*Exode...*», pp. 95–96.

L'appel qu'Origène *adresse aux Juifs* est émouvant: «Si donc, ô Juif, lorsque tu viens à la Jérusalem, cité de la terre, tu la trouves en ruines et réduite en cendres et en poussière, ne pleure pas, comme vous le faites maintenant, à la manière des enfants; ne pousse pas de lamentations, mais recherche une cité dans le ciel au lieu de la chercher sur la terre Lève tes regards en haut et tu y trouveras la Jérusalem céleste qui est notre Mère à tous... Ainsi donc c'est encore la bonté et la miséricorde de Dieu qui vous ont ôté l'héritage de la terre, afin que vous recherchiez l'héritage dans les cieux», p. 373.

Et voici deux passages sur *la sainteté de l'Eglise* «Que personne ne se fasse illusion, que personne ne se méprenne; hors de cette maison, c'est-à-dire hors de l'Eglise, personne n'est sauvé. Si quelqu'un en sort, il se rend responsable de sa propre mort. C'est là qu'est le signe du sang, car c'est là qu'est la purification qui se fait par le sang», p. 143. «Si moi, que tu considères comme ta main droite, qui porte le titre de prêtre et qui semble prêcher la parole de Dieu, j'agis contre la discipline de l'Eglise et la règle de l'Evangile, au point de faire venir le scandale sur toi, Eglise, – que l'Eglise universelle, dans un consentement unanime, me retranche, moi, sa main, et me rejette loin d'elle! Oui, il vaut mieux pour toi, Eglise, te séparer de moi, ta main, instrument de scandale, et entrer ainsi dans le royaume des cieux que d'aller avec moi dans la géhenne», p. 214.

«Jérusalem signifie *vision de paix.* Si donc nous avons construit Jérusalem dans notre cœur, c'est-à-dire si nous avons établi dans notre cœur une ‚vision de paix' et que nous contemplions et conservions toujours dans notre cœur le Christ qui est ‚notre paix', si vraiment nous sommes tellement fermes, tellement inébranlables dans cette ‚vision de paix, que jamais aucune pensée mauvaise, jamais aucun dessein coupable ne s'élève dans notre cœur, si vraiment il en était ainsi, nous pourrions dire que nous sommes dans Jérusalem, et que seuls les saints habitent avec nous. Mais en fait, puisque même si nous réalisons de grands progrès et que nous nous perfectionnons par les plus hautes études, aucun de nous, je pense, ne peut parvenir à une telle pureté de cœur que jamais il ne soit souillé par la contagion d'aucune pensée mauvaise, il est sûr que les Jébuséens habitent encore avec les fils de Juda à Jérusalem», p. 437.

Des Jébuséens il est dit: «Ils écoutent indignement la parole de Dieu, et, après l'avoir écoutée, ils ne se retirent pas comme des infidèles et ne restent pas comme des fidèles; après avoir reçu la connaissance des mystères et avoir pénétré les secrets de notre foi, ils se retournent, se dressent contre nous et déchirent nos cœurs par leurs contradictions, foulant aux pieds les perles de la parole du Seigneur, et souillant les trésors de la foi», p. 435.

SAINT BONAVENTURE, *Lexique, publié sous la direction de J.-G. Bougerol, ofm,* Editions franciscaines, 9 rue Marie-Rose, Paris, 1969, 144 pages.

«La connaissance exacte de la pensée d'un auteur passe par celle de sa langue. Selon les structures mentales propres, l'éducation qu'il a reçue, les maîtres qui l'ont enseigné et la genèse de sa pensée, un auteur donne, en effet, aux mots un sens qu'il est seul à leur donner. Si cet auteur atteint à la profondeur de saint Bonaventure, sa philosophie du langage rejoint sa conception de Dieu, du monde et de l'homme: *de même que le verbe mental s'unit à la voix pour se faire connaître, tout en demeurant intégralement dans l'esprit, ainsi doit-on le comprendre en tout du Verbe éternel qui est uni à la chair... mais demeure intégralement auprès du Père.* Les Maîtres du moyen âge n'échappent donc pas à la loi du langage. Aussi est-il nécessaire, au moment ou des traductions offrent au public les œuvres maîtresses de saint Bonaventure, où des études s'appliquent à faire connaître sa pensée, de présenter un lexique de saint Bonaventure».

On lit avec grande joie de l'esprit cette présentation de l'œuvre d'un docteur aimé. Chaque titre – donné en traduction en cinq langues – est suivi d'une abondante bibliographie. La présentation est dense et conçue comme il convient à un lexique. Les notions plus spécialement bonaventuriennes, traitées plus longuement, ne dépassent pas huit

colonnes. Par exemple celle d'*Exemplar*, ou l'on y retrouve la trilogie augustinienne de la Cité de Dieu: Dieu est pour la créature cause de l'être, raison de connaître, règle de vie. Sous la notion *Verbum*, on lit que Bonaventure a systématisé sa vision dans l'expression: Verbum *increatum*, Verbum *incarnatum*, Verbum *inspiratum*, à savoir l'Ecriture sainte, signe exprimant en mots humains le Verbe incarné. Au mot *Circumincessio*, – résumant la parole du Christ. en Jean 14, 11: «Croyez m'en, je suis dans le Père et le Père est en moi», – que saint Bonaventure a lu dans la traduction latine du *De fide orthodoxa* de saint Jean Damascène, on oppose la graphie *circumincessio* (de *in-cedere*, circuler) qui traduit exactement le mot grec, *perichorèsis*, à la graphie circuminsessio (de *circuminsedere*) statique, qui n'indique «que l'immanence des personnes l'une à l'autre». L'auteur de l'article trop dépendant de Th. de Régnon, oppose ici, aux Grecs et à saint Bonaventure, saint Thomas qui «insiste davantage sur l'unité essentielle que sur la distinction des personnes». Mais saint Thomas donne trois raisons inséparables de l'immanence réciproque du Père et du Fils: l'une selon l'*essence*, l'autre selon la *relation*, la troisième selon l'*origine*, I, 42, 5. Il n'a pas besoin du mot grec et de ses traductions pour nous découvrir toutes les richesses de la parole de Jésus.

Henri de Lubac, S. J., de l'Institut, *Les Eglises particulières dans l'Eglise universelle*, Paris, Aubier, 1971, 254 pages.

Une vue panoramique de l'Eglise d'aujourd'hui; un regard de fidélité et de sagesse d'un esprit habitué aux horizons historiques, attentif à la mobilité du présent et à ses aspects contrastants, et qui ne craint pas d'entrer dans les précisions pour signaler soit les initiatives heureuses, soit au contraire les déviations. Deux parties: I. Les Eglises particulières dans l'Eglise universelle, II. La Maternité de l'Eglise.

Introduction. – «Dès le jour de la Pentecôte, c'est à l'appel de Pierre et de ses compagnons revêtus de la Force d'en-haut, que le premier noyau de fidèles s'est rassemblé. Ils sont entrés dans une Eglise qui les convoquait, ils ne l'ont pas créée par leur venue. L'Eglise n'est pas un résultat; du moins n'est-elle pas un pur résultat, le simple fruit d'une confluence. L'Eglise composée d'hommes n'est pas faite de mains d'hommes. Elle n'est pas une organisation. Elle est un organisme vivant; ce que saint Irénée appellera l'*antique organisme* (*sustèma*) *de l'Eglise*. On doit moins parler d'une fondation de l'Eglise, au sens artificiel que suggère ce mot, que de sa *naissance*. On la voit surgir au grand jour à la première prédication des Douze, – et par là elle se rattache directement à la prédication de Jésus lui-même», p. 12. Telle était la *vision* des Pères de l'Eglise. On aurait pu croire qu'elle allait resurgir pour un nouveau printemps. *Le XX^e siècle* avait été salué, à son aurore, comme devant être *le siècle de l'Eglise*. Sous l'inspiration du cardinal Montini le concile convoqué par Jean XXIII consacrait en quelque sorte l'effort accompli depuis une cinquantaine d'années en condensant l'essentiel de son enseignement doctrinal dans sa constitution *Lumen gentium*. On en pouvait espérer pour l'ensemble de l'univers catholique une jeunesse renouvelée. Or *on sait ce qu'il advint:* «les anciens germes de dissolution gagnant en virulence, – une certaine agitation para-conciliaire s'imposant à l'opinion comme seule interprète authentique de l'esprit du concile, – un ressentiment contre les abus d'hier rendant aveugle aux bienfaits reçus de l'Eglise, – l'ouverture au monde à évangéliser se changeant en une médiocre et parfois scandaleuse mondanisation, – de nombreux prêtres et religieux perdant la conscience de leur identité en perdant celle de leur mission, – la confiance que le concile avait accordée à tous les fidèles en faisant appel à leur initiative trahie par des groupes influents, – le dédain de la Tradition que le concile avait exaltée, – l'arrogance de théologiens voulant imposer à l'Eglise leur propre pensée, d'autant plus tyranniquement qu'elle est plus hâtive et plus arbitraire, – de petits groupes de pression mettant la main sur les organes d'information et s'employant à intimider les évêques, – une campagne insidieuse contre la papauté, – sous le couvert d'une lutte contre ce travers d'esprit qu'est le dogmatisme, un rejet de la dogmatique, c'est-à-dire de la foi chrétienne en son double caractère originel, comportant un contenu objectif et reçu d'autorité; – les pires abandons se masquant de slogans flatteurs, – toute une floraison de prétentions pseudo-prophétiques, – à la suite du siècle, une volonté de rupture et un esprit d'universelle contestation contre lequel une foi plus éclairée aurait dû prémunir, – un relâchement moral présenté comme un progrès irréversible de l'homme adulte

que l'Eglise se doit d'entériner, – un obscurcissement intellectuel et spirituel aboutissant d'une part au règne incontrôlé de 'sciences humaines' qui ne pourraient être raisonnablement que des auxiliaires, et d'autre part une politisation de l'Evangile...», p. 19. A l'heure où l'armature catholique est secouée tout entière, le but de l'auteur est de rappeler au sujet de l'Eglise, quelques-unes des vérités premières qui sont historiquement et structurellement à la base de tout le mystère de la foi.

La première partie étudie la distinction établie par le concile entre «*Eglises particulières*» et «*Eglises locales*», l'opposition à reconnaître entre une «pluralité» qui est à reconnaître et un «pluralisme doctrinaire» qui est à repousser. On signale que la carte des schismes sucessifs qui ont déchiré l'Eglise chrétienne a coïncidé constamment et presque partout avec celle des grandes aires culturelles. Le danger de schisme peut renaître de l'abîme que créerait une opposition irréductible entre progressistes et conservateurs; ou d'un *nationalisme ecclésial* qui se couvrirait indûment dans ses revendications d'autonomie de ce que nous enseigne Vatican II soit de l'Eglise particulière soit de l'Eglise locale: «Les considérations sociologiques dont il argue parfois lui font oublier que la sociologie naturelle ne peut être déterminante en théologie.» Il est certain que la montée des nationalismes à la fin du Moyen Age occidental avait créé une situation favorable à la constitution, au XVI^e^ siècle d'Eglises territoriales détachées de la catholicité. Et lorsqu'a prévalu dans les Eglises d'Orient l'idée d'autocéphalie, ce ne fut pas sans sans un risque souvent prochain de ruiner le sentiment d'appartenance à l'Eglise universelle.

Les chapitres IV et V étudient *Le collège piscopal et les Conférences épiscopales*. Il est clair que Vatican II n'a pas plus créé la Collégialité que Vatican I n'a créé la Primauté. Il lui a fait une place éminente. Il en rappela le caractère essentiel. On ne cesse plus aujourd'hui d'y faire appel, non seulement dans les milieux théologiques mais à tous les carrefours de l'opinion. Est-il sûr cependant qu'elle soit toujours bien comprise? – Il s'en faut de beaucoup. Malgré le soin qu'avait mis le concile à prévenir les confusions, elle a donné lieu non seulement à des extrapolations indues mais à des interprétations aberrantes. Le *collège épiscopal* succède en tout ce qu'il avait de transmissible, au collège des Douze qui tient du Christ son autorité. Pas plus que le collège apostolique, il n'existe que par intermittence. C'est une réalité permanente aussi bien qu'indivisible. Il n'a rien à voir avec un «gouvernement d'assemblée», *a fortiori* avec un système d'assemblées particulières, nationales ou régionales, si utiles qu'elles puissent être. Son action la plus essentielle s'exerce normalement, au jour le jour, par le simple fait que chaque chef d'Eglise enseigne, dans sa propre Eglise, la même foi que les autres dans la leur: c'est là ce qu'on appelle communément le «*magistère ordinaire*»: s'il est déclaré infaillible, c'est bien qu'il y a une réelle unité de l'épiscopat; chaque évêque étant individuellement faillible, la simple somme de leurs enseignements ne saurait l'être; c'est tous ensemble qu'ils jouissent du *sûr charisme de vérité* (S. Irénée). Lorsque la situation l'exige ou le demande, le collège peut agir de manière extraordinaire: c'est le *concile œcuménique*. Il ne s'agit là que d'un certain «temps fort» qui ne peut être qu'exceptionnel: il n'y eut pas de concile œcuménique avant le IV^e^ siècle et la liste de ceux qui ont suivi n'est pas longue. De sa nature, le concile est plutôt un événement qu'une institution. Chaque évêque dans son diocèse est solidaire de tout le corps épiscopal auquel a été confiée, à la suite du collège apostolique, la charge de veiller à la pureté de la foi et à l'unité de l'Eglise. Chaque action que pose un évêque en vertu de cette responsabilité diffuse, ayant une portée universelle et s'exerçant au sein de la communion, peut et doit être dite collégiale, bien qu'elle ne soit pas une action du collège. Tel saint Augustin entreprenant la lutte contre Pélage dont les doctrines ne troublaient guère son petit diocèse africain. Les *conférences épiscopales*, – où les évêques agissent «conjointement», non «collégialement», – ne doivent pas assimiler leur activité ordinaire à l'exercice de la collégialité: elles ne relèvent pas du droit divin mais du droit ecclésiastique. Comme on a pu reprocher naguère à certains évêques de fuir leurs responsabilités en s'abritant derrière une congrégation romaine, on pourrait craindre que plusieurs ne fussent portés à les fuir aujourd'hui de même et plus encore, en se réfugiant derrière une commission nationale quelconque, fût-elle instituée en vertu d'un décret conciliaire. Un évêque est par mandat divin le pasteur de son diocèse; c'est à lui de prendre, sous sa responsabilité devant Dieu, les décisions concernant les âmes qui lui sont

confiées. S'il devenait en quelque sorte, non de droit, mais de fait, l'agent d'exécution d'une commission, n'est-ce pas sa mission même de successeur des apôtres et la prescription évangélique elle-même qui se trouveraient blessées?

Les deux derniers chapitres concernent *le centre de l'unité et le service de Pierre*. «Pour Pierre et pour celui qui lui succède, il s'agit, d'après l'Evangile, d'une prérogative singulière, et la méconnaissance de cette prérogative singulière, en quelque siècle et en quelque situation que l'on vive, serait en principe la négation de l'Eglise telle que Jésus l'a voulue.» C'est la Papauté avant tout «qui a maintenu, dans les premiers siècles de ce qu'on appelle si souvent avec un effrayant simplisme l'ère constantinienne, l'indépendance de l'Eglise et l'orthodoxie de sa foi, contre des empereurs qui, demeurés demi-païens, soutenaient tour à tour, et avec quelle énergie, des hérésies semi-païennes». Les situations ne furent pas si rares, où les fidèles avaient grandement besoin d'une orientation doctrinale qui n'était pas parfaitement claire dans l'enseignement de leurs évêques; on peut même se demander si ce n'était pas les évêques eux-mêmes qui avaient besoin d'être affermis par leur chef, le successeur de Pierre, tant pour se fortifier eux-mêmes que pour l'affermissement de leur autorité doctrinale sur les fidèles». «Ce que certains voudraient nous donner comme exprimant le sentiment du peuple chrétien n'est souvent que la forme nouvelle d'une pression séculière, puissance redoutable qui s'impose par tous les moyens conjugués de 'l'action psychologique'. En de tels périls qui peuvent être de tous les jours, la référence à Pierre est une lumière et un appui.»

Deux orientations se dessinent, depuis quelques années qui sont appuyées et renforcées par la presse, et qui compromettent l'équilibre catholique. La première est une tendance à *relâcher pratiquement*, par une série de prétéritions plutôt que par positions nettement déclarées, *les liens de chaque Eglise avec le centre*. Elle se fait jour dans certaines Eglises «locales», et prétend s'autoriser de l'idée de collégialité. Exemples: L'invocation des quatre canons de la messe *pro papa nostro* devient chaque fois, dans la traduction française officielle, un sec et distant «pour *le* pape». Gallicanisme? Même pas: on est ici en face d'une réaction adolescente, d'une idéologie fruste et sans racines, d'un repliement sans grandeur. La seconde tendance prend corps dans *une série de thèses de réclamations, de projets de réforme plus explicitement formulés*. Exemple: l'appel à une conciliarité plus fréquente, à une périodicité de conciles œcuméniques. Plusieurs voudraient que le synode épiscopal institué par Paul VI dès avant la fin de Vatican II se transformât pratiquement en une sorte de concile, en devenant, contre la lettre et l'esprit de son institution, l'organe régulier du magistère de l'épiscopat universel. Mode d'élection du Pape, etc.

La seconde partie du livre: *La Maternité de l'Eglise,* est une méditation sur un grand sujet, étudié à la lumière du Nouveau Testament, illustré par de beaux textes patristiques, cher à la foi des fidèles dans un monde que la technocratie tend à rendre sans entrailles.

A. Michael Ramsey, archevêque anglican de Cantorbéry, *Dieu le Christ et le Monde,* Tournai Castermann, 1969, 137 pages.

«C'est en manifestant les splendeurs de la foi, plus encore qu'en insistant sur les dangers qui la menacent que l'auteur de ce livre fait œuvre de témoin convaincant.» Partant du phénomène du sécularisme moderne, il traite de la transcendance de Dieu, de Jésus-Dieu et homme, de la vie avec et dans le Christ. Sans suivre pas à pas le cheminement du livre, détachons-en quelques points significatifs.

1. Au-delà de Bultmann. – «Peu d'hommes ont fait plus que Bultmann pour provoquer la réflexion chrétienne et lui rappeler constamment que, tandis que nous étudions le Christ, c'est le Christ qui nous juge». Mais il méconnaît l'élément *ontologique* essentiel au christianisme. «Dans l'expérience du salut, l'existentialisme peut sembler suffire, car le Seigneur peut se définir comme 'ce qu'il signifie pour moi'. Mais dans l'expérience de l'adoration, le chrétien s'intéressait et s'intéresse encore aujourd'hui à *Celui qui est*. Dans l'adoration de Celui qui est, le fidèle oublie son être et son expérience propre, et la réalité de la divinité est là, avant, après, aujourd'hui et à jamais. Cet être-là de la divinité, qui prédomine dans l'Ancien Testament, est réaffirmé quand la Révélation nous apprend que Jésus y participe. Saint Jean montre que la gloire de Jésus, que les hommes ont rencontrée dans sa vie et dans sa mort, est la

gloire de la divinité dans l'éternité. Serait-ce une conception exclusivement protestante du christianisme, envisagé comme religion de la Parole, et négligeant le profond accent mis par le christianisme catholique sur l'adoration, qui conduit Bultmann à penser qu'un concept existentialiste peut transmettre la signification plénière du christianisme? Ontologie, réalité, 'être' sont inextirpables du christianisme néo-testamentaire... Il semble que l'on puisse déjà parler d'une ère post-bultmanienne», p.p 66–68.

2. Résurrection de Jésus. – «Sans elle, le mouvement chrétien aurait échoué dans l'ignominie et le christianisme n'aurait pas existé. Il n'est pas exagéré de dire que, sans la Résurrection, le phénomène du christianisme, du temps des apôtres et par la suite, est scientifiquement inexplicable. Il est également juste de dire que, sans la Résurrection, le christianisme ne serait pas lui-même car son caractère distinctif n'est pas l'adhésion à un maître qui a vécu il y a longtemps, mais dans une foi qui confesse que 'Jésus est Seigneur' pour toutes les générations, à travers tous les siècles.

«La Résurrection est quelque chose qui 'a eu lieu' quelques jours après la mort de Jésus. Les apôtres eurent la conviction que Jésus était vivant et que Dieu l'avait ramené à la vie. Du point de vue historique, il n'est pas scientifique de se contenter de dire que les apôtres en vinrent à prendre conscience de la signification divine de la Crucifixion pour eux, ou que la personne de Jésus devenait maintenant contagieuse' pour eux. Quelque chose *a eu lieu,* qui a justifié à leurs yeux la signification de la Croix et a rendu 'contagieuse' pour eux la personne de Jésus.

«Les preuves de l'événement prodigieux que mentionnent les écrivains du Nouveau Testament, sont: 1° la survivance de l'Eglise 2° les apparitions de Jésus que les apôtres ont pu voir et écouter, 3° la découverte du tombeau vide. Sans aucun doute, les divers éléments de cette triple preuve ont été d'un poids probant différent selon les individus: cela est encore vrai de nos jours. Du point de vue de la signification, si c'est la rencontre existentielle de Jésus qui compte seule, en ce cas le tombeau vide offre peu de signification. Si, par contre, Jésus a une signification cosmique, comportant des effets cosmiques, en ce cas le tombeau vide revêt une importance capitale, comparable à la signication de l'Incarnation elle-même...

«Il n'y avait pas seulement le problème de la rencontre existentielle: il y avait aussi le problème des preuves, le problème qui consistait à expliquer un certain nombre d'événements et d'expériences autrement que par la Résurrection. Tel est le sens de la suite d'arguments donnée par saint Paul au chapitre 15 de la première épître aux Corinthiens, de l'inclusion des récits particuliers de Pâques à l'intérieur de la Tradition, et des collections de récits rassemblés par les évangélistes... Pour une part, les chrétiens croient en la Résurrection parce qu'une série de faits, sans elle, sont inexplicables», pp. 90–94. (Voir dans *Nova et Vetera,* 1969, n° 3, le compte rendu du livre de A. M. Ramsey sur *La Résurrection du Christ.*)

3. – Jésus, Dieu et homme. – «C'est dans l'effacement de soi que Jésus fait du Royaume son message et sa totale préoccupation. Aussi, quand il fait valoir sa propre relation au Royaume, cela va-t-il très loin. Ce sera d'après leur relation avec Jésus que les hommes affronteront le jugement suprême, et ce sera Jésus qui les acceptera ou les rejettera, Mt. 7, 21–22...», p. 79.

Ce n'est pas dans les titres qu'a employés Jésus, ou qui lui ont été attribués, que se manifeste le plus profondément la signification de sa personne, pp. 101–108. Non moins significatives que les titres sont les formes de pensée qui se développèrent dans l'Eglise à propos de la relation de Jésus avec Dieu, pp. 108–111.

«En prenant conscience de la signification du Christ, l'Eglise se rendit compte qu'elle posait le problème de Dieu en des termes nouveaux. La doctrine de la Trinité n'est pas née de spéculations ou de théories, mais de l'expérience des premiers chrétiens. En réfléchissant à leur ancienne foi au Dieu des Ecritures hébraïques, en reconnaissant en même temps la divinité existant en Jésus et la puissance de l'Esprit-Saint en eux-mêmes, ils en vinrent à penser qu'ils se trouvaient en face, non pas d'un ensemble d'étapes successives dans la vie de Dieu (opinion qui apparut plus tard sous le nom de sabellianisme), mais de la divinité telle qu'elle est éternellement. Et ici la doctrine du quatrième évangile sur l'amour et la gloire de Dieu apparaît comme fondamentale. En effet, dans le discours et la prière de Jésus à la Cène, la glorification et l'amour mutuels du Père et du Fils dans la Passion sont présentés comme le dévoilement, dans l'histoire, de Dieu tel

qu'il est éternellement. La doctrine de la Trinité est l'affirmation que le don de soi-même est caractéristique de l'Etre, que la réciprocité de l'amour qui se donne appartient à la perfection de Dieu, et que le don de Dieu à ses créatures est rendu possible par la gloire que le Père possède éternellement avec le Fils, dans l'amour de l'Esprit», pages 115–116. La surabondance de lumière et d'amour de la vie intra-trinitaire est à l'origine, en effet, des missions du Fils et de l'Esprit qui sont venus nous visiter à l'Incarnation et à Pentecôte.

C'est une joie pour le théologien catholique de se trouver en accord profond avec ces hautes doctrines de l'Anglicanisme.

LOUIS RACINE, O. P., *L'Evangile selon Paul Tillich,* Paris, Cerf, 1970, 112 pages.

C'est sur l'homilétique de Tillich que l'auteur dirige son attention. Il analyse quatre homélies, en vue de décrire «le nouveau langage religieux» dont Tillich use pour communiquer à l'homme moderne ce qu'une théologie existentialiste laisse filtrer du message biblique. Il n'est pas question pour Tillich d'une révélation surnaturelle, transmise par une tradition et proclamée par une Eglise à travers ses théologiens et ses prédicateurs; il refuse comme une *hétéronomie* l'obéissance de la raison à une autorité extérieure. La seule *théonomie* qu'il reconnaisse est l'ouverture de la raison à la voix de sa profondeur et atteignant ainsi cette part de réalité qui la transcende et qui se profile à travers ses propres scructures. La révélation authentique ne peut être que l'expérience de l'homme se saisissant comme menacé par le non-être et préoccupé de trouver les symboles qui le feront participer le plus pleinement possible à l'Etre qui l'habite et qui a nom Dieu, p. 173. Disons qu'elle concerne l'ordre naturel. Et dans cette ligne on trouvera chez Tillich bien des touches heureuses. Par exemple lorsqu'il parle du «choc métaphysique» suscité par la question: «Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien?». «Seuls, dit-il, ceux qui ont eu l'expérience du choc de la fugacité, de l'anxiété dans laquelle ils sont conscients de leur finitude, de la menace du non-être, peuvent comprendre ce que signifie la notion de Dieu», p. 144. «Si vous savez que Dieu signifie profondeur, vous en savez beaucoup sur lui; vous ne pouvez pas dès lors vous dire athée ou incroyant, car il vous est impossible de penser ou de dire: La vie n'a pas de profondeur, la vie est creuse. L'être même n'est qu'une façade. Si vous pouviez dire cela tout à fait sérieusement, vous seriez athées, sinon vous ne l'êtes pas. Qui a quelque idée des profondeurs a quelque idée de Dieu», p. 157. Et voici l'image dans laquelle, selon Tillich, l'homme moderne peut se reconnaître: «C'est celle d'un être perdu, mais aspirant au salut; aliéné, mais en quête de réconciliation; absurde, mais assoiffé de sens; jeté dans l'existence, mais à la recherche de son essence; condamné à la mort, mais participant à l'éternité; refusant et désirant tout à la fois le message qui lui donne accès à l'être nouveau, en Jésus reconnu comme Christ, qui le réconcilie avec lui-même et avec les autres, en Dieu», p. «75.

Le grief fondamental qu'il faut adresser à Tillich et qui vicie radicalement sa théologie comme son homilétique, est de récuser comme hétéronomique et inassimilable à l'homme moderne tout le contenu surnaturel de la révélation judéo-chrétienne. Les grands mots chrétiens qui reviennent dans ses écrits: Dieu, Verbe, Christ, Esprit, Royaume de Dieu, Grâce, Péché, etc., n'ont pas selon lui d'autre rôle que de signifier les conflits et les victoires de la condition humaine telle que la théologie existentielle la définit. L'auteur de notre petit livre, dans une brève page de sa conclusion, reproche à Tillich de *ramener le donné biblique à sa seule dimension symbolique:* «En effet, au cours de la dialectique qu'il établit entre le texte biblique et l'expérience actuelle d'une part, entre le message chrétien et la condition humaine d'autre part, le caractère factuel de certaines données de la tradition chrétienne est évacué. C'est ainsi que la Résurrection du Christ devient le symbole de la *signification éternelle,* de l'*être nouveau;* que la vie éternelle n'est pas un *futur sans fin,* mais la présence de l'éternel au cœur du temps; que les *miracles* deviennent des événements-signes d'une expérience de type extatique, etc. C'est là le résidu d'une théologie qui ne retient de la tradition chrétienne que son contenu symbolique. Cette perspective répond assez bien aux attentes de l'homme moderne, mais peut-on dire pour autant qu'elle rend justice à toute la tradition?», p. 165.

Le Dieu-symbole de Tillich est celui *d'un Etre sans visage.*

F.-X. DURRWELL, *L'Eucharistie, Présence du Christ*, Les éditions ouvrières, 1971, 78 pages.

Comme Dieu est présent à la nature humaine sans l'altérer, mais simplement en l'ordonnant par sa grâce à la vie éternelle, ainsi, pense l'auteur, le Christ est présent dans le pain sans l'altérer, mais simplement en l'ordonnant par sa grâce à l'*eschaton*, au salut final.

Il est parlé dans le petit livre d'un «mode de présence *par* le pain et le vin», p. 48. Il y est dit que la consécration «ne *dépouille* pas le pain de son être premier», p. 53. On y déclare que «dire de l'eucharistie qu'elle n'est ni *pain* ni *vin* est une parole énigmatique qui oppose le mystère chrétien à l'expérience des réalités terrestres. Etrange destin d'une réflexion théologique qui, partant de ces réalités, est amenée à les contredire», p. 49.

L'auteur estime ne pas contredire le Concile de Trente qui n'entendrait pas situer la conversion eucharistique «au plan des changements substantiels terrestres». Rappelons simplement la déclaration conciliaire: Elle écarte la doctrine qui prétend que «la substance du pain et du vin *demeure* avec le corps et le sang de notre Seigneur Jésus-Christ» et qui «nie ce *changement admirable et unique* de toute la substance du pain en son corps et de toute la substance du vin en son sang, ce qui *demeure n'étant que les apparences sensibles* (*species*) du pain et du vin».

Le livre est muni d'un imprimatur!

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 1972

(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 peuvent payer leur abonnement par simple mandat ou virement postal sur notre CCP (Frs fr. 21.–)