NOVA ET VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE

GEORGES M. M. COTTIER, O.P. – *Les chrétiens et le socialisme*..... p. 241

PAUL-LAURENT CARLE, O.P. – *II. La femme et les ministères pastoraux d'après la Tradition* ..... p. 263

CHARLES JOURNET. – «*Chemins théologiques d'un renouveau chrétien*», A propos du livre de G. MARTELET, S.J.: «*Résurrection, Eucharistie et Genèse de l'homme*» ..... p. 291

BIBLIOGRAPHIES — Louis Gardet, *Etudes de philosophie et de mystique comparées.* – Hilda Graef, *Histoire de la mystique.* – Ad. Levin-Duplouy, *La Passion des saintes Perpétue et Félicité (7 mars 203).* – Dom Marie-Félix, *Recherches et réflexions à propos de l'habit monastique.*

Cornelio Fabro, *Karl Rahner e l'ermeneutica tomistica.* – Dario Antiseri, *Foi sans métaphysique ni théologie.* – Maurice Corvez, *Connaître Dieu.*

XLVIIe ANNÉE – Nº 4 – OCTOBRE - DÉCEMBRE 1972

Les chrétiens et le socialisme

I

1. Octogesima Adveniens

Dans la lettre de Paul VI au Cardinal Roy *Octogesima Adveniens,* un paragraphe est consacré à l'attrait des courants socialistes (n. 31). Il a d'abord été question de l'impossibilité pour le chrétien «qui veut vivre sa foi dans une action politique conçue comme un service» d'adhérer «à des systèmes idéologiques qui s'opposent radicalement ou sur des points substantiels, à sa foi et à sa conception de l'homme». Ainsi de l'idéologie marxiste et de l'idéologie libérale: on y reviendra plus loin, n. 32–34 pour le marxisme, n. 35 pour le libéralisme. On note encore «l'ambiguïté possible de toute idéologie sociale» (n. 27) et le danger de se laisser absorber par elle (n. 28). Le recul des idéologies peut signifier soit «un temps favorable pour une ouverture sur la transcendance concrète du christianisme» soit le risque d'un nouveau positivisme (n. 29). Mais des idéologies et de ce positivisme on distinguera encore «les mouvements historiques concrets issus des idéologies, et, pour une part distincts d'elles». Déjà Jean XXIII avait, dans *Pacem in terris,* attiré l'attention sur ce point. Le passage est cité, ce qui montre l'importance qu'on lui reconnaît:

> «On ne peut identifier, écrit-il, de fausses théories philosophiques sur la nature, l'origine et la finalité du monde et de l'homme, avec des mouvements historiques fondés dans un but économique, social, culturel ou politique, même si ces derniers ont dû leur origine à ces théories et puisent encore leur inspiration en elles. Une doctrine, une fois fixée et formulée, ne change plus, tandis que des mouvements ayant pour objet des conditions concrètes et changeantes de la vie ne peuvent pas ne pas être largement influencés par cette évolution. Du reste, dans la mesure où ces mouvements sont d'accord avec les sains principes de la raison et répondent aux justes aspirations de la personne humaine, qui refuserait d'y reconnaître des éléments positifs et dignes d'approbation?»

C'est donc à la lumière des changements survenus et des évolutions en cours que sont examinées les nouvelles conjonctures. Elles concernent les courants socialistes (n. 31), puis l'évolution historique du marxisme et un certain renouveau de l'idéologie libérale. Nous laisserons de côté ces deux derniers points.

On commence par une constatation:

> «Aujourd'hui des chrétiens sont attirés par les courants socialistes et leurs évolutions diverses. Ils cherchent à y reconnaître un certain nombre d'aspirations qu'ils portent en eux-mêmes au nom de leur foi. Ils se sentent insérés dans ce courant historique et veulent y mener une action».

On relèvera une triple affirmation: *pluralité* des courants socialistes; une certaine *convergence* qui semble exister avec des aspirations qui ont leur source dans la foi; sentiment d'une *solidarité* historique. On insistera sur la pluralité:

> «Or, selon les continents et les cultures, ce courant historique prend des formes différentes sous un même vocable, même s'il a été et demeure, en bien des cas inspiré par des idéologies incompatibles avec la foi [1]. Un discernement attentif s'impose.»

Il est clair que, dans la mesure où le mouvement socialiste a connu une évolution différenciée, une situation d'ambiguïté et de confusion a été créée. D'où l'accent mis sur la nécessité d'un *discernement attentif*. La même formule reviendra à propos du libéralisme (n. 35).

Le texte propose un certain nombre de considérations pouvant aider au discernement requis. On constate d'abord la tendance à *idéaliser:*

> «Trop souvent les chrétiens attirés par le socialisme ont tendance à l'idéaliser en termes d'ailleurs très généraux: volonté de justice, de solidarité et d'égalité. Ils refusent de reconnaître les contraintes des mouvements historiques socialistes, qui restent conditionnés par leurs idéologies d'origine.»

En d'autres termes, le vague des aspirations s'accompagne d'un certain aveuglement et d'un manque de réalisme qui fait ignorer le poids de l'histoire. Il convient donc, en vue des «choix concrets», d'établir les distinctions entre les «divers niveaux d'expression du socialisme». On relève trois niveaux principaux: 1. «une aspiration généreuse et une recherche d'une société plus juste»; 2. «des mouvements historiques, ayant une organisation et un but politiques»; 3. «une idéologie prétendant donner une vision totale et autonome de l'homme».

Si ces niveaux étaient parfaitement dissociables, le choix concret serait relativement aisé. Mais précisément les situations de fait sont complexes; elles varient selon les circonstances:

> «Toutefois ces distinctions ne doivent pas tendre à considérer ces niveaux comme complètement séparés et indépendants. Le lien concret qui, selon les circonstances, existe entre eux, doit être lucidement repéré.»

Ainsi un engagement des chrétiens dans une voie socialiste n'est pas à exclure *a priori* dans tous les cas. Elle a pour condition la sauvegarde de valeurs essentielles:

[1] Ce sont ces idéologies qu'envisageait Pie XI dans *Quadragesimo Anno*. L'enseignement en est résumé ainsi dans *Mater et Magistra:* «Entre le communisme et le christianisme, le Pape rappelle que l'opposition est radicale. Il ajoute qu'on ne peut admettre en aucune manière que les catholiques donnent leur adhésion au socialisme modéré, soit parce qu'il est une conception de vie close sur le temporel, dans laquelle le bien-être est considéré comme objectif suprême de la société; soit parce qu'il poursuit une organisation sociale de la vie commune au seul niveau de la production, au grand préjudice de la liberté humaine; soit parce qu'en lui fait défaut tout principe de véritable autorité sociale» (n. 33). On a noté que ces critiques débordent le cas du socialisme.

> «Cette perspicacité permettra aux chrétiens d'envisager le degré d'engagement possible dans cette voie, étant sauves les valeurs notamment de liberté, de responsabilité et d'ouverture au spirituel, qui garantissent l'épanouissement intégral de l'homme.»

On le voit, sens de la complexité et du pluralisme des situations, fermeté et ouverture tout ensemble, caractérisent ce diagnostic et ces orientations. Au début, Paul VI, conscient de ces aspects du problème et d'une manière générale qui déborde le cas particulier du socialisme, avait souligné qu'il lui était difficile de «proposer une solution qui ait une valeur universelle» («Telle n'est pas, ajoutait-il, notre ambition, ni même notre mission»). C'est à chaque communauté chrétienne qu'il revient d'exercer son discernement (cf. n. 4). Quant aux problèmes temporels, l'Eglise s'interdit de laisser croire à une réponse qui, comme la réponse marxiste, découle immédiatement d'une conception totale du sens de l'histoire. Les tâches concrètes sont multiples et variées, les solutions sans cesse à inventer, dans la fidélité, certes, à certaines exigences inflexibles. Le passage sur le discernement requis par les idéologies sociales conclut, en effet:

> «Dans cette approche renouvelée des diverses idéologies, le chrétien puisera aux sources de sa foi et dans l'enseignement de l'Eglise les principes et les critères opportuns pour éviter de se laisser séduire, puis enfermer, dans un système dont les limites et le totalitarisme risquent de lui apparaître trop tard s'il ne les perçoit pas dans leur racine. Dépassant tout système, sans pour autant omettre l'engagement concret au service de ses frères, il affirmera, au sein même de ses options, la spécificité de l'apport chrétien pour une transformation positive de la société.»

2. Eléments d'une définition. Les origines

Le terme de socialisme recouvre donc un champ de réalités complexes: idéologies, diverses formes d'idéal social, mouvement historique avec ses lutteurs et ses théoriciens, ses tendances et ses ruptures, organisations, partis ou syndicats, inspirés par les idées socialistes, projets et programmes socialistes, régimes qui se disent socialistes. Le régime soviétique est «socialiste», les socialistes sont au gouvernement dans plusieurs démocraties occidentales; on parle du socialisme algérien, etc. Le régime nazi s'appelait «national-socialiste». Un emploi si vaste ne laisse-t-il pas échapper le sens? Reconnaissons au départ l'imprécision du vocable. Il faudra nécessairement distinguer, même si dans le concret les aspects dégagés se combinent et si les distinctions ne sont pas toujours critiquement perçues par la conscience des individus. D'autant qu'en ces domaines le poids des passions ne peut être ignoré. Des réflexes jouent. Qu'est-ce qui est le plus important des traits communs ou des différences? Tantôt l'accent est mis sur la défense de valeurs, comme la démocratie, pour laquelle on est prêt à affronter les divisions, tantôt «l'unité de la Gauche» semble faire s'estomper les différences.

A propos des régimes communistes, M. Gilles Martinet remarque: «Ce qu'il y a de gênant dans l'étude des sociétés socialistes, c'est que trop de gens croient savoir ce qu'elles *devraient* être», alors que peu savent ce qu'elles

sont. La raison en est que les idées ont précédé les expériences [1]. L'observation reste valable si l'on déborde le domaine strict des régimes communistes.

Historiquement, le socialisme résulte de divers facteurs. Les nombreux projets d'organisation de la société selon la raison qui jalonnent le XVIII[e] siècle et qui ont préparé la Révolution de 1789 en constituent comme la préhistoire. Certaines formes extrêmes imaginent déjà les traits d'une société communiste. L'idée n'est d'ailleurs pas absolument nouvelle. Qu'on pense à Platon ou à Thomas More, par exemple.

La prise de conscience de la logique et des implications du projet scientifique et technique qui est à la base de la société industrielle constitue un facteur décisif. Saint-Simon est ici significatif. On trouve déjà chez lui la volonté technocratique d'organisation rationnelle de la société selon les critères d'une science adéquate de cette société, la sociologie.

Mais parallèlement et souvent chez les mêmes hommes, on rencontre une inspiration religieuse: certaines formes du socialisme sont comme une sécularisation du messianisme judéo-chrétien. C'est là le thème du «Royaume de Dieu sur la terre».

Mais les événements politiques de la Révolution française, avec l'idéologie qui la prépare et qu'elle propagera, précèdent de peu la révolution industrielle. Celle-ci se développe ainsi dans le cadre de l'idéologie libérale. Le pivot de l'organisation sociale (de sa carence désastreuse d'organisation, diront plus tard ses critiques) est la liberté de l'individu. Ce dernier aspect est également important. Il explique pourquoi historiquement le socialisme se définira d'abord en réaction, en opposition au libéralisme, comment également il sera une protestation. Ce point est commun à Proudhon et à Marx, comme à beaucoup d'autres. Dans sa protestation, le socialisme élabore un projet, qui est un contre-projet, d'organisation de la société d'où seront éliminés les vices, à ses yeux radicaux, de la société capitaliste. Celle-ci existe, on expérimente sa terrible inhumanité. Les plans de société qu'on lui oppose resteront longtemps des constructions de l'esprit. A ce niveau, il n'est pas aisé de toujours discerner les frontières du rationnel, ou du raisonnable, et de l'utopie, du réalisme et du rêve [2].

Aussi bien, comme nous l'avons déjà relevé, ces projets seront marqués tantôt par le messianisme tantôt par une volonté scientifique. Mais c'est une question d'accent, et les deux termes ne sont pas exclusifs, le messianisme pouvant être un messianisme de la science, organisatrice de la société, dont on attend qu'elle crée ici-bas le Royaume de Dieu. Ce n'est pas un hasard si Saint-Simon, que nous trouvons à l'origine, vise à un *Nouveau Christianisme*: «il faut, di-il, terminer le christianisme». «Le peuple de Dieu... a toujours proclamé qu'il arriverait à une grande époque à laquelle il a donné le nom de *messiaque*». Et il évoque «la grande opération morale, poétique et scientifique qui doit déplacer le paradis terrestre et le transporter

[1] Cf. Gilles MARTINET, *Les cinq communismes*, Paris, 1972, Le Seuil.

[2] Cf. Dominique DESANTI, *Les socialistes de l'utopie*, Petite Bibliothèque Payot, 190, Paris 1970, Payot éd., p. 324.

du passé dans l'avenir» [1]. Karl Marx, qui connaît l'œuvre de Saint-Simon, subira de son côté l'influence de Moses Hess [2].

Protestation, aspiration et *projet:* Saint-Simon, pris ici à titre d'exemple, a saisi le caractère prospectif, tourné vers l'avenir, en un mot de *projet,* de la science, de la technique et partant de la société industrielle et il a donné un poids messianique à ce caractère qui se trouve ainsi inspirer une religion terrestre. Du même coup, cette conception du projet de type industriel commande une vision de l'homme, de sa destinée ultime et de son rapport à la société [3].

Karl Marx a perçu le danger d'irréalisme que comportait le rêve messianique. C'est pourquoi il a voulu asseoir le socialisme sur des bases scientifiques. Mais ce faisant, il n'a pas réussi à éliminer tout messianisme. Par ailleurs la *science* chez lui correspond à la fois au savoir hégélien qui donne une connaissance exhaustive de l'Histoire et à la science au sens moderne. C'est à la faveur de cette ambiguïté épistémologique que le messianisme se maintient dans le marxisme. Il reste que l'œuvre de Marx constitue l'effort théorique le plus puissant à l'intérieur du socialisme. Même si l'ironie féroce avec laquelle Marx parle de Proudhon et des autres formes de pensée socialiste comporte une grande part d'injustice, la supériorité théorique du marxisme ne cessera d'exercer une puissante attraction sur les divers courants socialistes et, à part quelques notables exceptions, de leur donner un sentiment d'infériorité. Mais nous reviendrons plus loin sur la question du marxisme. A ce premier stade d'élucidation, nous n'abordons pas encore le problème des moyens et du chemin vers le socialisme: éducation, propagation des idées, voie parlementaire ou révolution violente. Ce problème, à cause de ses implications éthiques et humanistes, est loin d'être secondaire. Dans certaines versions du socialisme, la Révolution elle-même revêt un sens messianique et eschatologique. Mais on ne saurait identifier socialisme et révolution. C'est sur ce point précisément que s'opérera une rupture.

3. La position d'Emile Durkheim

Emile Durkheim, partant de la pensée saint-simonienne, a proposé une définition du socialisme [4]. A l'origine du socialisme, il y a une passion: la soif de la justice. Le socialisme s'occupe de *ce qui doit être.* C'est pourquoi on ne saurait parler de socialisme scientifique. La recherche scientifique ne

[1] Cf. Henri de SAINT-SIMON, *Le nouveau christianisme et les écrits sur la religion,* choisis et présentés par Henri Desroche, Paris, 1969, Le Seuil éd., pp. 10, 28.

[2] Textes de Hess, dans Auguste CORNU, *Karl Marx et Friedrich Engels,* t. 1, Paris, 1955, PUF. éd., pp. 236 et suiv.

[3] C'est à ce plan doctrinal qui est celui des premières théories socialistes, et qui précède les correctifs qu'instruits par l'expérience de l'histoire apporteront certains courants socialistes contemporains, que se situent les prises de position de l'Eglise, telles qu'elles sont réaffirmées par *Quadragesimo Anno* de Pie XI. Cf. supra note p. 2.

[4] Emile DURKHEIM, *Le socialisme, Sa définition. Ses débuts. La doctrine saint-simonienne.* Edité par M. Mauss, Paris, 1928, Alcan éd., p.p XI–353.

survient qu'en un second temps pour étayer une doctrine qui est antérieure. Il est intéressant de noter que si Durkheim ne reconnaît pas un caractère scientifique au socialisme, c'est au nom d'un concept de la science, non seulement positiviste, mais soucieux de rigueur dans la méthode. A l'inverse Marx s'efforcera de distendre le concept de science: dans son intention le «matérialisme historique» a valeur scientifique.

Les doctrines socialistes ont un trait commun: elles réclament le rattachement des fonctions commerciales et industrielles aux fonctions directrices et conscientes de la société. D'où la définition que propose Durkheim:

> «On appelle socialiste toute doctrine qui réclame le rattachement de toutes les fonctions économiques ou de certaines d'entre elles qui sont actuellement diffuses, aux centres directeurs et conscients de la société.»

Durkheim ajoute quelques commentaires: il a préféré «rattachement» à «subordination», car l'Etat non seulement imprime l'action, mais encore la reçoit. Le socialisme traduisant une «tendance à organiser» ne saurait s'identifier à la charité, car celle-ci n'organise rien mais «atténue». Charité est ici pris dans le sens restrictif, alors courant, d'aumône [1]. Enfin, Durkheim fait remarquer que cette définition n'inclut pas la lutte des classes. Une seconde définition met davantage en valeur l'intention *rationnelle* qui est à la base du socialisme. Celui-ci, en effet, est

> «avant tout une aspiration à un réarrangement du corps social ayant pour effet de situer autrement l'appareil industriel dans l'ensemble de l'organisme, de le tirer de l'ombre où il fonctionnait automatiquement, de l'appeler à la lumière et au contrôle de la conscience».

Le socialisme est ainsi un *besoin collectif* d'organisation, né de la société industrielle. Il est ressenti à la fois d'en-bas (des masses populaires) et d'en-haut (de l'Etat). Du socialisme, fait moderne, né avec la grande industrie et le développement de l'Etat (d'où ses accointances avec la centralisation et la laïcité), Durkheim distingue le communisme: celui-ci repose sur des raisons morales et intemporelles (la propriété privée serait source d'égoïsme et partant d'immoralité). Platon ou Thomas More ont imaginé une cité communiste. Ils ne sont pas des socialistes. Ce n'est qu'au XVIII[e] siècle que le communisme sera annexé par le socialisme. Enfin, on notera qu'à partir des questions économiques la revendication socialiste a été étendue à d'autres sphères (enseignement, administration, etc.).

4. Socialisation et socialisme

On aura remarqué le caractère mesuré des définitions élaborées par le grand sociologue. On retiendra le fait que la naissance du socialisme est liée à la société industrielle. Par plus d'un aspect, il est une expression des

[1] Cf. Joseph AYNARD, *Justice ou charité? Le drame social et ses témoins de 1825 à 1845*. Paris, 1945, Plon éd., p. 183. Voir aussi Pierre HAUBTMANN, *P. J. Proudhon, Genèse d'un Antithéiste*, Paris 1969, Mame éd., p. 277.

problèmes et des besoins de cette société. De là aussi la constatation que les sociétés occidentales ont satisfait un certain nombre de revendications socialistes. Si le socialisme semble s'exténuer, c'est parce qu'il est en bien des domaines réalisé [1]. Ce qui est sûr, c'est que le contexte qui a vu la naissance des premières théories socialistes, et qui était celui d'un libéralisme économique presque à l'état pur où dominait la règle du «laisser-faire» n'existe plus. D'ailleurs la réalité n'offre pas d'exemples d'un type pur, libéral ou socialiste, tel que le décrivent les théoriciens. Partout, selon des formules variables, se rencontrent des types mixtes, dont les éléments peuvent se réclamer tantôt du libéralisme tantôt du socialisme.

C'est dans les faits qu'il faut voir la raison de cette évolution, et notamment dans l'accentuation des processus de socialisation, sur lesquels Jean XXIII dans *Mater et Magistra* avait attiré l'attention. Nous dirions que les tendances au socialisme sont une conséquence idéologique de l'émergence des facteurs de socialisation, qui, s'ils correspondent à la nature sociale de l'homme, peuvent aussi conduire à des déviations, dans la mesure où l'homme, au lieu d'imprimer à ce processus une orientation qui garantisse un certain nombre de valeurs, s'abandonne à leur pente spontanée. On se souvient de la description du phénomène:

> 59. La «socialisation» est un des aspects caractéristiques de notre époque. Elle est une multiplication progressive des relations dans la vie commune; elle comporte des formes diverses de vie et d'activités associées et l'instauration d'institutions juridiques. Ce fait s'alimente à la source de nombreux facteurs historiques, parmi lesquels il faut compter les progrès scientifiques et techniques, une plus grande efficacité productive, un niveau de vie plus élevé des habitants. 60. La «socialisation» est à la fois cause et effet d'une intervention croissante des pouvoirs publics, même dans les domaines les plus délicats: soins médicaux, instruction et éducation des générations nouvelles, orientation professionnelle, méthodes de récupération et réadaptation des sujets diminués. Elle est aussi le fruit et l'expression d'une tendance naturelle, quasi incoercible, des humains: tendance à l'association en vue d'atteindre des objectifs qui dépassent les capacités et les moyens dont peuvent disposer les individus. Pareille disposition a donné vie, surtout en ces dernières décennies, à toute une gamme de groupes, de mouvements, d'associations, d'institutions, à buts économiques, culturels, sociaux, sportifs, récréatifs, professionnels, politiques, aussi bien à l'intérieur des communautés politiques que sur le plan mondial *(Mater et Magistra)*.

Avec ce qui précède, nous avons l'évocation de l'horizon historique du socialisme. Mais c'est la Révolution russe et la conception léniniste du Parti, puis le stalinisme, qui allaient constituer la ligne de démarcation décisive à l'intérieur du socialisme. La Terreur est-elle le prélude nécessaire de l'humanisme? Ou, à l'opposé, la justice est-elle concevable sans la liberté? Voilà la question essentielle. Un diagnostic historique de Jean Laloy nous introduira à ce thème.

[1] Cf. Raymond ARON, *Dix-huit leçons sur la société industrielle*, Coll. «Idées», Paris, 1962, N.R.F. pp. 312, et suiv. «Les sociétés occidentales ont réalisé un certain nombre de mécanismes considérés comme socialistes», «Un certain nombre de revendications socialistes d'il y a 50 ans sont devenues aujourd'hui des évidences du capitalisme bien-pensant».

Bien avant Marx, on trouve donc deux courants distincts dans le socialisme, d'une part un millénarisme, teinté d'anarchisme et qui met au premier plan l'idée de révolution, de bouleversement, de l'autre, une tendance rationnelle, méthodique et organisatrice. A «la propriété, c'est le vol» s'oppose une critique scientifique de l'économie libérale. Ces deux tendances fondamentales s'entremêlent selon des dosages divers dans tous les courants socialistes. Par leur nature, elles restent distinctes et sont, pour le socialisme, l'équivalent de ce qu'à été pour la Révolution française l'opposition entre la volonté générale et les droits fondamentaux, entre l'unanimité obligatoire et l'unité librement consentie, entre la République une et indivisible et un «fédéralisme» qui, d'ailleurs, n'a jamais réellement prix corps en France.

Dans une certaine mesure, le développement de la pensée socialiste au XIX^e^ siècle est une réponse à la question laissée béante par l'épisode de la Terreur: comment éviter qu'une nouvelle révolution ne dévie elle aussi, vers le pouvoir de la rue qui appelle ensuite la tyrannie? S'il existe des mécanismes économiques et sociaux ayant leur loi propre et poussant à la transformation des sociétés, les révolutionnaires qui auront maîtrisé ces mécanismes collectifs pourront se risquer à l'action sans avoir à faire le saut dans l'inconnu, ou, en tout cas, sans prendre un risque trop grand.

Le socialisme «scientifique» est un moyen d'échapper à la crainte de la dégénérescence fatale des révolutions. Il y a dans la pensée socialiste un réalisme qui tempère les tendances à l'utopisme, au millénarisme, au terrorisme. Ce réalisme est si fort qu'à la fin du XIX^e^ siècle, il se développe en révisionnisme avec Eduard Berstein et imprègne peu à peu, sous le couvert d'un vocabulaire révolutionnaire, tout le mouvement social-démocrate, la deuxième Internationale. Il est présent encore aujourd'hui dans les partis socialistes qui ont refusé le choix imposé en 1921 par les léninistes vainqueurs en Russie» [1].

5. Un examen de conscience

Disons que le problème central est devenu celui de la liberté et de la démocratie. Ce problème est l'objet d'un examen de conscience profond de la part de Jeanne Hersch dans son ouvrage *Idéologies et Réalité*. Par certains aspects, ce livre qui remonte à 1956 est lié à l'actualité du moment; mais par d'autres, qui nous intéressent ici davantage, il touche à des questions dont l'importance est permanente [2]. Relevons également que l'examen de conscience se réfère avant tout aux socialistes européens, et plus précisément français.

L'auteur propose une définition du socialisme:

> «*Socialiste* sera dite l'idéologie qui réclame le maintien de la démocratie politique et la suppression de la hiérarchie économique par l'abolition du patronat et du salariat» (p. 7).

Cette définition est significative de la démarcation dont nous parlons, car l'idéologie socialiste s'oppose ainsi directement à l'idéologie *communiste*

> «qui réclame l'autorité absolue pour un chef (ou pour une autorité collective) incontrôlé, dont on attend qu'il procure aux travailleurs du monde entier justice et bonheur» (ibid.).

[1] Jean Laloy, *1789 et 1917 ou de la fin des Révolutions*, in *Mélanges en l'honneur de Raymond Aron*, Paris 1971, Calmann-Lévy, p. 364.

[2] Jeanne Hersch, *Idéologies et Réalité*, Essai d'orientation politique, Paris, 1956, Plon éd., pp. XX–276. J'ai rendu compte de cet ouvrage dans *Nova et Vetera*, 1957/4, pp. 288–298.

Un diagnostic doit nous permettre de saisir comment les socialistes démocrates se sont écartés du marxisme. Car le socialisme, c'est une histoire et dans cette histoire on ne peut faire abstraction du poids du marxisme. Il faut donc remonter aux origines.

Au départ, il y a la description réelle de l'atroce écrasement des ouvriers. Il y a ensuite l'analyse des facteurs d'où découlait cette misère: mécanisme capitaliste de la plus-value et du profit, conflit des intérêts, lutte des classes. Par contraste, on ébauche la description d'une société idéale, d'où seront éliminés les deux grands fléaux de la misère et de la guerre. Enfin pour relier les deux, situation réelle et société idéale, par un «espoir solide», la théorie du «déterminisme historique». Celle-ci s'explique par la situation absolument désespérée des massses à l'époque [1].

Ce diagnostic nous suggère quelques remarques. L'auteur a donc dégagé cinq composantes: 1. la description, tirée de l'*expérience* vécue dans la chair du prolétariat exploité; 2. l'analyse, qui correspond à une volonté *scientifique;* 3. l'idée de la société idéale, qui constitue l'élément d'*utopie*; 4. le sursaut de l'*espoir*, et enfin, pour donner à cet espoir une confortation subjective, une *idéologie* (le «déterminisme historique»). Il y a là une certaine structure de comportement et de pensée dans une situation historique déterminée qui n'est pas sans offrir des analogies avec la situation et les réactions actuelles dans les pays du tiers-monde. Cette analogie explique pour une large part la séduction que ne cesse d'exercer le marxisme. On ne saurait minimiser l'importance de l'aspect expérimental et affectif de la misère éprouvée. Quant à l'analyse, elle ferait apparaître d'autres facteurs que ceux qui étaient apparus à la naissance du monde industriel: démographie, importance majeure des relations internationales, possibilités offertes par la «seconde révolution industrielle», ressources de l'agriculture, etc. Le recours ici au slogan de «l'analyse marxiste» révélerait donc un fléchissement de la volonté scientifique (paresse d'esprit, complexe d'infériorité comme résidu culturel de l'ère coloniale?) et une emprise accrue du facteur idéologique et du recours à la «nécessité» comme appui subjectif devant une tâche écrasante [2]. Dans la mesure où l'expérience de la misère prend une intensité dramatique, il faut s'attendre à une majoration de l'utopie et de l'idéologie comme soutien d'un espoir qui lutte pied à pied contre le désespoir. Mais fermons ici cette parenthèse.

Ayant dépeint la situation de départ, l'auteur décrit ensuite l'évolution du socialisme [3]. Elle fait d'abord une constatation: en s'inscrivant dans les faits, celui-ci a atténué ses propres évidences. Ainsi, sous son influence on a trouvé les palliatifs les plus urgents. Mais simultanément, la réalité est apparue plus complexe. Par exemple, les conquêtes des travailleurs (contrats

[1] Cf. pp. 47 et suiv.

[2] Significatif du primat de l'idéologie et de l'absence d'esprit critique, et donc scientifique, est le document final de la *Rencontre des chrétiens pour le socialisme* de Santiago du Chili, en avril 1972, cf. *Informations Catholiques Internationales*, n. 409, 1er juin 1972, pp. 19–22.

[3] Cf. pp. 48 et suiv.

collectifs, impôt, contrôle, subventions, cogestions, etc.) rendent la notion de propriété moins claire. L'analyse sociale marxiste apparaît partielle. Le mouvement socialiste lui-même est une école: les militants y apprennent le sens des responsabilités, la nécessité des calculs justes en vue de la décision; ce qui bat en brèche le «déterminisme historique». Le résultat est que l'idéologie professée s'est écartée toujours davantage de l'idéologie vécue, le marxisme constituant un «drapeau». Notons d'ailleurs qu'un tel jugement, valable en France, devrait être nuancé pour un pays comme l'Angleterre, où le socialisme se rattache plus fortement à des sources religieuses (influence du Méthodisme). Quoi qu'il en soit de ce point, retenons le jugement de l'auteur: On vit sur un fondement philosophique dont l'élément nourricier est à peu près complètement épuisé. Ce qui entre autres effets a celui d'entretenir la confusion entre le socialisme et le communisme et d'écarter des hommes qui reconnaissent les vices fondamentaux du système capitaliste. D'où le but de l'ouvrage: répondre à la nécessité d'une doctrine [1].

L'auteur ébauche ensuite une sorte de portrait du socialiste-type [2]. Relevons-en quelques traits. En général, le socialiste professe l'athéisme. Si la transcendance est niée, c'est qu'on pense qu'elle équivaut à l'abdication terrestre. La réalité matérielle est la seule réalité: «ce sont les conditions matérielles qui donnent ou refusent aux hommes leur épanouissement possible». C'est après qu'on aura rempli ces conditions qu'éventuellement Dieu, l'esprit, la liberté seront permis. Ce «matérialisme» manque de rigueur, et, remarque l'auteur, une valorisation de l'homme accompagnée de la négation de toute réalité transcendante se justifie difficilement [3].

En politique intérieure, les socialistes sont *démocrates*. La «dictature du prolétariat» a perdu pour eux toute espèce de sens concret. La démocratie, à l'inverse, leur semble constituer le seul moyen qui permette au peuple d'exercer une influence déterminante sur le régime du pays. Par là, en effet, des pouvoirs, des droits, des garanties sont accordés à des hommes qui économiquement n'en auraient aucun. Il y a là la condition de la conquête économique. C'est le régime démocratique qui a permis les syndicats et un grand nombre de conquêtes ouvrières. La démocratie politique est une condition de la justice sociale.

Un troisième trait est négatif. Avec l'élévation du niveau de vie, on assiste à un regain du nationalisme. Les syndicats défendent à n'importe quel prix la main-d'œuvre nationale.

Un quatrième trait rejoint le précédent. Dans la lutte historique du socialisme contre les Eglises, la patrie et l'armée, le peuple a été coupé des traditions sans pour autant avoir accès à une véritable culture internationale. Ce facteur a également contribué à l'enfermer dans le nationalisme.

Quant au pacificisme socialiste, c'est affaire de sentiment et de bon sens.

[1] Cf. p. 50.

[2] Cf. pp. 50–58.

[3] C'est cet aspect de l'idéologie socialiste que visait avant tout *Quadragesimo Anno*, cf. supra, note p. 2.

Le socialisme, comme le peuple, a la guerre en horreur. Son antimilitarisme vient de la perception de l'énorme gaspillage que représentent les armements. Mais il ne s'agit pas de la paix à tout prix: les socialistes sont prêts à défendre les droits conquis par le peuple.

Sur le plan économique, les socialistes sont fidèles à la critique marxiste: le profit capitaliste est un vol. La société est partagée en deux classes aux intérêts contradictoires. L'économie capitaliste est condamnée à un triple titre: elle exploite, elle crée, dans la mesure où elle repose sur le profit et non sur la satisfaction des besoins, l'anarchie et le désordre, elle ne fonctionne pas harmonieusement. Le remède réside dans l'abolition de la propriété privée des moyens de production et, du coup, de la libre concurrence. Les moyens de production doivent appartenir soit à l'ensemble des travailleurs ou des consommateurs (coopératives) soit à la population tout entière (nationalisations): un pouvoir d'achat doit être reconnu à chaque travailleur pour sa contribution à la production. C'est pourquoi le socialisme est favorable au *planisme* économique. Ici il est révolutionnaire: il vise à la suppression des classes, à l'abolition du salariat, au remplacement de la propriété privée des moyens de production par des formes diverses de propriété collective, et de la libre-concurrence par le planisme.

6. Quelques remarques

Comme nous l'avons déjà noté, l'athéisme et une forme de laïcisme athée ne sont pas également marqués dans toutes les traditions socialistes. Le diagnostic s'applique davantage aux pays latins qu'aux pays anglo-saxons, où l'influence religieuse sur les courants socialistes n'est pas négligeable.

Le sens de la démocratie politique se vérifie surtout dans des pays industriels avancés, où la lutte contre la misère oppressante des masses est dépassée, où la légalité démocratique est respectée et soutenue par des mœurs politiques correspondantes, où le parlement n'est pas accaparé par les classes sociales privilégiées. Il n'en va pas ainsi dans la plupart des pays du tiers-monde. C'est pourquoi la critique marxiste de la «démocratie formelle» y trouve un large écho. Les besoins élémentaires n'étant pas satisfaits, la liberté politique dont les dirigeants se réclament apparaît comme un luxe de riches, auquel on est prêt à renoncer pourvu que la «justice» soit instaurée. «Renoncer» n'est d'ailleurs pas l'expression adéquate: la faim, l'analphabétisme, le chômage en ont toujours interdit l'accès de fait. Bref, la critique marxiste a propagé l'idée que la démocratie politique était à la fois un luxe et une hypocrisie au service des rapports d'exploitation. Elle a simultanément laissé croire, ce dont les régimes «socialistes» de type soviétique constituent le plus flagrant démenti, que les institutions politiques n'étaient qu'une conséquence des «structures économiques». En fait, c'est toujours par le canal du politique que la démocratie pénètre plus ou moins profondément dans le corps social. Si donc la critique marxiste trouve un terrain prêt à l'accueillir dans la misère des masses, il reste qu'elle représente une dangereuse illusion et qu'il est mortel de se laisser

enfermer dans l'alternative qu'elle propose: liberté (politique) ou justice (économique). La démocratie politique contient le germe de toute démocratie: le problème qui se pose à elle est celui de son extension. Dans les pays industriels avancés, le problème serait: de la démocratie politique à la démocratie économique. Ce but est aussi à l'horizon des sociétés en voie de développement. Mais celles-ci, là où elles possèdent déjà des constitutions démocratiques, doivent simultanément affronter une redoutable tâche: celle de l'éducation des masses en vue de leur participation à la démocratie. C'est là un des défis majeurs lancés à notre siècle.

Il est probable que là où la misère des masses est la plus grande, le sentiment spontané de la solidarité internationale est également plus marqué. Mais précisément il s'agit d'un sentiment spontané qui n'a pas encore été soumis à l'épreuve de la défense des propres intérêts acquis. Dans les sociétés industrielles avancées, la classe ouvrière est fortement hiérarchisée: elle comporte ses «soutiers», en général des étrangers, et ses aristocrates. Ce sont des facteurs de discrimination qui agissent contre la solidarité et l'internationalisme. Quant au nationalisme, il est probable que son rôle n'est pas identique dans ces sociétés et dans celles du tiers-monde. Ici la conscience politique passe par la conscience de l'identité nationale et par le sentiment de fierté qui lui est attaché. Les abus et les excès trop évidents ne doivent pas nous faire ignorer cette réalité.

Au plan économique enfin, il faut noter que de plus en plus certains problèmes ne se laissent plus enfermer dans les coordonnées des sociétés nationales. On assiste, par exemple, au développement des entreprises multinationales tendant à échapper au contrôle des pouvoirs politiques [1]; une des conditions de la victoire sur le sous-développement est dans la reconnaissance de règles équitables du commerce international, etc.

7. *La question du salariat*

Quant à la question du salariat, on relèvera sa complexité. Non seulement les sociétés communistes maintiennent le salariat comme moyen d'accumulation de «plus-value». La propriété juridique collective des moyens de production n'empêche pas que la distribution de cette plus-value favorise les privilèges des cadres du parti qui constituent la nouvelle classe dirigeante [2].

Dans le mouvement socialiste lui-même on constate une évolution en ce qui concerne la propriété privée des moyens de production. Le document le plus élaboré, mais qui n'est pas unique, est sans doute le programme fondamental (*Grundsatzprogram*) adopté par le congrés extraordinaire de la social-démocratie allemande à Bad-Godesberg en novembre 1959 [3]. On y lit, en effet, qu'il faut protéger et promouvoir la propriété privée des moyens de production dans la mesure où elle n'est pas un obstacle à la

[1] Cf. *Octogesima Adveniens*, n. 44.

[2] Cf. à ce propos, Gilles MARTINET, *op. cit.*

[3] Cf. J. Y. CALVEZ, *Evolution du socialisme en Allemagne, Le nouveau programme de la S.P.D.*, in *Revue de l'Action populaire*, avril 1960, n. 137, pp. 401–417.

construction d'un ordre social juste. On consolidera notamment la petite et moyenne entreprise là où elle est productrice, afin de lui permettre de soutenir la compétition avec la grande entreprise. La promotion des entreprises d'économie communautaire (coopérative) se comprend dans la même perspective. Par leur effet sur la régulation des prix, elles sont au service du consommateur. Le système coopératif est encore la meilleure voie pour accroître la production des petites et moyennes exploitations agricoles «dans le respect de leur indépendance». Certes il y a des cas où le recours à la propriété collective s'impose comme «forme légitime du contrôle public». Il y a là, on l'a relevé, un langage nouveau. On ne dit plus qu'il y a opposition entre propriété privée et justice mais on affirme, ce qui est bien différent, que la justice de l'ordre social commande les limites de la propriété. Le critère de productivité est mis en avant. Et surtout, on est conscient que le problème central a cessé d'être celui d'un régime abusif de la propriété; il est celui des abus du *pouvoir* économique, car le pouvoir de décision, entre les mains de *managers*, échappe souvent à la propriété privée. C'est la menace que ce pouvoir de décision fait peser soit sur la liberté des individus soit sur l'indépendance de la communauté, qui conseille tantôt la protection des entreprises privées, tantôt la création d'unités collectives. Même la concurrence peut de ce point de vue être bénéfique: «Elle est utile pour la protection de la liberté en face de la puissance excessive des grandes constructions économiques». L'Etat lui-même peut abuser de la puissance. Des mesures adéquates pareront aux possibles abus. A «l'économie de contrainte totalitaire» il faut opposer un ordre de liberté, qui doit donc être protégée dès le niveau de l'économie. On comprend que, dans ce contexte, le salariat comme tel ne soit plus condamné. La légitimité d'un pouvoir «économique matériel» est reconnue. On empêchera qu'il ne dégénère en «un pouvoir de domination sur les hommes». On visera à une juste répartition de la richesse et des revenus.

> «La S.P.D. veut créer des conditions de vie telles qu'il soit possible à tous les hommes, selon leur libre choix, de constituer une fortune propre à l'aide d'un revenu en croissance».

En doctrine marxiste, le type de propriété est le facteur déterminant des rapports de production. C'est lui qui, en régime de propriété privée, constitue le fondement objectif de la lutte des classes. Celle-ci est explicitement rejetée:

> «La S.P.D. jadis parti de la classe ouvrière est devenu un parti du peuple. Il veut mettre au service de la liberté et de la justice pour tous, les forces libérées par la révolution industrielle et par la technification de tous les domaines de l'existence».

Par là, la S.P.D. entend être fidèle à l'inspiration première du socialisme, et pour ce faire elle rompt avec le marxisme [1].

[1] C'est ce que déclare alors Ulrich Lhomar, un des théoriciens de la S.P.D.: «Le marxisme en tant que doctrine philosophique, économique et sociale a été définitivement rangé par les socialistes dans leurs archives historiques». Cf. *art. cit.*, p. 411.

> «Le sens du socialisme fut – et est – de faire disparaître les privilèges des classes dominantes et d'apporter à tous les hommes la liberté, la justice et le bien-être.»

L'effort de la S.P.D. est certainement le plus cohérent et le plus poussé au point de vue doctrinal. Il n'est pas unique. Par exemple, un socialiste anglais, C. A. R. Crosland, écrivait de son côté:

> «La propriété des moyens de production n'est plus l'élément déterminant essentiel de la répartition des revenus: la propriété privée est compatible avec un degré élevé d'égalité, tandis que la propriété d'Etat, comme l'a démontré l'expérience russe, peut être employée au maintien d'un degré élevé d'inégalité»[1].

Aussi bien, quand en 1961, parut l'encyclique *Mater et Magistra*, on ne manqua pas de souligner les points de convergence en ce qui concerne la justice sociale, la participation, la diffusion et la fonction sociale de la propriété, l'aménagement du salariat, etc. Le Père Calvez concluait son étude sur le programme de Bad Godesberg en remarquant que, sur le point de la propriété, il restait en-deçà des exigences de la doctrine sociale chrétienne: on admet trop vite le *statu quo;* si on ne reconnaît pas explicitement encore toutes les valeurs de la propriété privée, on n'insiste pas assez sur les requêtes de la communauté et de la responsabilité; l'affirmation du caractère régulateur de la concurrence eût été trouvée trop libérale par Pie XI. La lecture de *Mater et Magistra* ne peut que renforcer ce diagnostic paradoxal.

II

8. Le grand partage

Un programme comme celui de la social-démocratie allemande est sur les problèmes que nous venons d'évoquer tributaire du développement d'une société industrielle avancée. Dans les pays du tiers-monde, où les inégalités sont criantes, les problèmes énormes, les moyens limités, le socialisme est tenté par des solutions radicales de type marxiste. Mais il s'agit précisément d'une tentation, qui risque de voiler un problème fondamental. Le refus du communisme de type léniniste et stalinien, la lutte contre les totalitarismes de droite cnt conduit un certain nombre de partis socialistes à prendre nettement position sur la valeur de la démocratie et de la liberté individuelle. Leur expérience et leur choix sont ici exemplaires pour tout socialisme. En d'autres termes, les situations dramatiques et urgentes ne doivent pas nous cacher que la question essentielle (ce qui ne veut pas dire unique) est celle du totalitarisme, qui doit être jugé dans ses principes. Dans des pages d'une clarté remarquable, Jeanne Hersch a rigoureusement formulé la question [2]. Les socialistes

[1] C. A. R. Crosland, *The future of socialism*, London, 1957², Jonathan Cape, p. 89, cité par J. Y. Calvez, *Le socialisme en question*, *Cahiers de l'Action Populaire*, mai 1960, n. 138, pp. 517–532. L'auteur cite, en France, les prises de position d'André Philip et de Jules Moch. Antérieurement il y avait eu Léon Blum.

[2] Cf. *op. cit.*, pp. 158–161.

«croient à la valeur de la personne humaine, libre, responsable de son sort et de celui d'autrui, et capable d'une certaine prise sur la réalité de l'histoire».

Mais cette conviction, sans laquelle on ne peut être socialiste, n'entraîne pas nécessairement chez tous une adhésion au socialisme. La raison en est que la politique a des limites, n'est pas le tout de l'homme:

«il n'y a pas et il ne doit pas y avoir de *credo* philosophique ou religieux du socialisme. Ce qui ne veut évidemment pas dire qu'un socialiste ne puisse ou ne doive pas avoir de credo».

Autrement dit il faut vouloir cette absence de credo, qui n'appauvrit pas l'homme mais qui est

«appel à une liberté qui trancende n'importe quelle discipline politique».

Il n'y a pas de «mystique socialiste»

«parce que le socialisme ne s'adresse pas à l'homme entier, ni a ce qu'il y a de plus profond, de plus centralement jaillissant dans l'homme».

Si on ne voit pas cela, on fausse la nature et du socialisme et de la «mystique» et on altère les conditions de la liberté.

«Ce qui ne signifie pas, certes, que le socialisme, une fois enfermé dans ses sobres limites, se suffise à lui-même. Au contraire: comme toute activité et comme toute doctrine humaine, il a besoin de recevoir d'*ailleurs*, des sources vives de l'être humain, ce qui lui donnera la force de s'incarner dans le réel sans s'y épuiser. Mais ces sources vives ne jaillissent et ne peuvent jaillir de lui.
L'absence de credo philosophique ou religieux *exclut* en même temps toute *prétention à imposer le socialisme* comme une nécessité logique ou scientifique. Il n'y a aucune absurdité, aucune incohérence à refuser d'être socialiste, et on ne se met pas ainsi en contradiction avec les données de la science. Adhérer au socialisme reste un acte libre (...)»

Et à partir de ce choix «rayonnent encore des possibilités d'options diverses». «Loin de fonder un credo collectif», le socialisme ainsi compris en écarte la possibilité «et jusqu'au désir».

«Dès lors, toute incompatibilité disparaît entre le socialisme d'une part, les religions et les Eglises de l'autre. Aucun credo socialiste ne s'oppose à leur credo. Le socialisme ne fait que défendre le droit et la possibilité concrète, pour tout homme, de se poser les problèmes religieux, de les approfondir, d'accorder ou de refuser sa foi. Il protège l'espace où l'appel de la foi peut se faire entendre contre toute contrainte extérieure, cléricale ou anticléricale, et contre tout envahissement impur, il s'interdit, par exemple, de l'envahir lui-même.

Nous avons là l'expression d'une conception de la liberté de l'homme et de la valeur du projet politique qui fonde le refus de tout totalitarisme. On relèvera la convergence de ces propos avec ce que *Pacem in terris* dit de la nature du bien commun politique finalisé par les personnes et ce que la Déclaration conciliaire *Dignitatis Humanae* dit du légitime pluralisme. A l'inverse, faire d'un mouvement socio-politique une religion séculière, réclamer pour l'action politique la caution d'une *Weltanschauung* globale et unanimement acceptée, confier à la finalité de cette action politique une valeur messianique, c'est s'engager inéluctablement sur la voie de la négation de la liberté et des droits de la personne.

La voix que nous venons d'entendre n'est pas isolée. Le programme de Bad-Godesberg contient également des formules dignes d'attention. Le pluralisme est affirmé: le parti se définit, en effet, comme une «communauté d'hommes qui viennent d'orientations confessionnelles et intellectuelles diverses». Et le fondement de ce pluralisme est dans la reconnaissance des limites du domaine politique.

> «Le socialisme démocratique, lisons-nous, ne veut proclamer aucune vérité dernière, non pas par manque d'intelligence ou par indifférence à l'égard des conceptions du monde ou à l'égard des vérités religieuses, mais par respect des décisions de foi des hommes, dont le contenu ne peut être décidé ni par un parti politique, ni par l'Etat».

Semblables positions sur la nature d'un parti politique et les limites de sa compétence ne risquent-elles pas, en rejetant la référence à une idéologie totalitaire, de verser dans le pragmatisme? Le danger n'est pas purement imaginaire et il n'a pas échappé aux rédacteurs du programme. Aussi bien celui-ci suppose-t-il un accord, explicitement affirmé, sur «des valeurs fondamentales communes». «Le parti social-démocrate s'efforce de réaliser des conditions de vie dans l'esprit de ces valeurs fondamentales», que reflète sa devise: «Liberté, justice, solidarité». Les racines de ces valeurs sont également reconnues: ce sont «l'éthique chrétienne», «l'humanisme», «la philosophie classique».

Mais on franchit un pas de plus: «La S.P.D. prête une attention pleine de respect aux Eglises et groupements religieux, à leur mission propre et à leur indépendance». On se déclare prêt à collaborer sous le mode d'une libre association. Liberté et tolérance sont garanties.

> «Il faut affirmer la liberté de pensée, de foi et de conscience et la liberté de propagande. Une profession de foi religieuse ou idéologique ne doit pas être utilisée abusivement pour des politiques de parti ou pour des fins anti-démocratiques».

On se prononce enfin en faveur d'une «protection» des Eglises par le «droit public» [1].

9. Le poids du passé

Sans nul doute une telle évolution est remarquable. Sa vigueur et sa fécondité dépendront de la profondeur avec laquelle on tiendra aux valeurs reconnues.

D'autre part, selon les courants qui sont à l'œuvre à l'intérieur du socialisme, la conception de la vie «close sur le temporel» contre laquelle mettait en garde *Quadragesimo anno* aura encore ses adeptes. Une fois le marxisme

[1] Une brochure publiée par le Parti, *Der Katholik und die S.P.D.* note qu'il s'agit là d'une «nouvelle attitude à l'égard de la fonction sociale des Eglises». On y lit encore: «La religion est une affaire sociale. Elle n'est ni affaire privée, ni affaire d'Etat. L'Etat a le devoir d'assurer aux Eglises le libre champ de leur activité sociale, et de garantir aux citoyens la liberté de religion sous forme de droit individuel». Cité dans J. Y. CALVEZ, *art. cit.*, pp. 414–415.

évacué, elle risque de les conduire à des positions conservatrices sur le plan économico-social. Je veux dire que l'exigence de *participation* sera comprise presqu'exclusivement comme une participation aux bénéfices, et non d'abord, ce qui est dans la logique de la démocratie, une participation aux responsabilités. On est parfois stupéfait d'entendre des responsables syndicaux d'obédience socialiste faire l'éloge du néocapitalisme et de sa politique des hauts salaires. Un certain courant issu du socialisme libertaire n'est pas si loin du libéralisme qu'il ne paraît. Il en est à la limite la version populaire. Comment en serait-il autrement puisqu'ici et là on entend défendre la liberté des individus dans le cadre d'une vision matérialiste de la vie socio-économique? En conséquence, nous assistons à ce spectacle qui n'est surprenant qu'en apparence de socialistes qui ont cessé de lutter sur ce qui est le terrain premier du socialisme, celui des structures économiques, pour engager des combats sur des points anachroniques ou douteux: laïcité, avortement, divorce, programmes scolaires contestables, etc. Pour prendre un exemple pas tout à fait contemporain, la S.F.I.O. de Guy Mollet était intransigeante sur la question scolaire, tout en fournissant les gouverneurs et les ministres qui appliquaient la politique de «l'Algérie française».

Cette situation risque d'avoir des conséquences désastreuses pour le tiers-monde. Les responsables du socialisme dans ces pays, confrontés à des gigantesques problèmes socio-économiques, ne peuvent trouver un exemple dans le combat, périphérique ou anachronique, de certains socialistes européens. Ils se verront donc rejetés vers le modèle communiste. Un texte que nous avons cité parle de *liberté*, de *justice*, et de *bien-être*. Ces valeurs doivent être harmonisées selon un ordre de priorité. Les socialistes occidentaux, comme les autres hommes de l'Occident, sont devant la tentation de faire du *bien-être* la valeur régulatrice. Il est capital qu'ils ne cèdent pas à cette tentation [1]. Il est intéressant de relever que dans le *Labour Party* anglais, il y a une quinzaine d'années, c'était le leader de l'aile gauche, Aneurin Bevan, qui dénonçait «l'immoralité» du capitalisme. Quel écho de tels propos rencontreraient-ils aujourd'hui parmi les cadres des partis et syndicats socialistes occidentaux?

10. Quelques conséquences

Il y a une radicale opposition entre la conception totalitaire et la conception personnaliste de l'activité socio-politique. Les socialistes démocrates ont tiré la conséquence d'une incompatibilité qui scinde le courant socialiste en deux. L'homme ne saurait s'épuiser dans la réalisation d'un projet socio-politique. Il y a en lui une dimension transcendante inaliénable qui interdit de faire de ce projet l'horizon ultime de sa destinée. Bien mieux,

[1] J. Y. CALVEZ notait, après avoir cité des paroles de Crosland, le danger qui menaçait le socialisme occidental de devenir un «sécularisme libertaire et finalement individualiste dans le contenu de ses revendications sociales», *Le socialisme en question*, *loc. cit.*, p. 532.

la reconnaissance de cette dimension donne le sens et la juste mesure de ce projet. Seule une telle vue est compatible avec la vision chrétienne. Ce point est essentiel. Il doit être perçu et tenu avant tout. A partir de là nous pouvons proposer une série de remarques.

a) Une même terminologie socialiste peut être employée sur le clavier totalitaire et sur le clavier démocratique. Les mêmes mots et les mêmes expressions recouvrent des idées et des projets radicalement différents.

Ainsi, par exemple, du planisme. Dans une perspective personnaliste, le plan sera, dans son esprit, son extension et son application, contrôlé et limité, par une série de droits reconnus des personnes, ayant valeur normative. Il fera appel à l'initiative et à la responsabilité des personnes, ce qui ne peut se concevoir que dans le cadre d'un certain pluralisme et d'un droit à l'opposition garantis par la loi et respectés en fait.

A l'opposé le planisme totalitaire implique le primat du collectif, c'est-à-dire en fait l'omnipuissance des détenteurs du pouvoir; en principe, il ne reconnaît pas la limite des droits des personnes. Puisque le collectif prime absolument l'individu et que celui-ci n'a pas, en tant que personne, de transcendance par rapport au social, on légitime, au nom du plan, toutes les procédures dictatoriales de contrainte ainsi que l'enrégimentement idéologique.

b) Les idées socialistes – tels le planisme, la régulation de l'économie en fonction des besoins et non en vue du profit, etc. – représentent des orientations et des objectifs encore très généraux. Elles sont susceptibles de traductions concrètes multiples au plan de la réalisation. L'idée socialiste peut donc fournir une inspiration à des programmes divers. Parmi ces programmes, certains énoncent des objectifs concrets et contiennent des éléments qui rencontrent sur plus d'un point des positions ou des suggestions qu'on trouve dans les textes du Magistère, depuis *Mater et Magistra* notamment. Des collaborations et des participations à des mouvements ou des actions d'inspiration socialiste ne sont donc pas à exclure *a priori*. Le jugement doit être porté en fonction de chaque situation et de chaque programme.

A cause même de sa cohérence totalitaire et athée, la réponse marxiste commande un ferme: *non possumus*. Pour ce qui est des pays du tiers-monde, la solution néo-capitaliste ne semble pas adéquate. Son dynamisme et ses résultats brillants parfois au point de vue strictement économique, s'accompagnent d'une augmentation des inégalités et butte sur la question proprement sociale, pourtant primordiale. De plus, dans la mesure où le néo-capitalisme s'inspire de l'idéologie libérale, il appelle de sérieuses réserves du point de vue doctrinal, comme *Octogesima Adveniens* le dit clairement:

> «D'autre part, on assiste à un renouveau de l'idéologie libérale. Ce courant s'affirme, soit au nom de l'efficacité économique, soit pour défendre l'individu contre les emprises de plus en plus envahissantes des organisations, soit contre les tendances totalitaires des pouvoirs politiques. Et certes l'initiative personnelle est à maintenire et à développer. Mais les chrétiens qui s'engagent dans cette voie n'ont-ils pas tendance à idéaliser, à leur tour, le libéralisme qui devient

> alors une proclamation en faveur de la liberté? Ils voudraient un modèle nouveau, plus adapté aux conditions actuelles, en oubliant facilement que, dans sa racine même, le libéralisme philosophique est une affirmation erronée de l'autonomie de l'individu, dans son activité, ses motivations, l'exercice de sa liberté. C'est dire que l'idéologie libérale requiert, également, de leur part, un discernement attentif (n. 35).

Cependant on ne peut se contenter de critiquer, en renvoyant dos à dos, les idéologies jugées ruineuses ou insatisfaisantes. L'urgence des situations réclame une action efficace.

On notera d'abord que socialisme et libéralisme désignent des doctrines, puis qualifient des modèles purs, dont l'élaboration est nécessaire au plan de la théorie scientifique, mais qui sont abstraits par rapport à la réalité concrète avec laquelle ils ne coïncident jamais pleinement. Dans la réalité, les solutions empruntent des éléments, selon un dosage variable, à des modèles de type socialiste et à des modèles de type libéral. Les formules à inventer, compte tenu des exigences doctrinales et des requêtes de l'efficacité technique, seront donc plutôt de type mixte.

c) On refusera donc l'alternative qui est une fausse alternative: ou capitalisme ou socialisme marxiste. Ceci dit, comme nous l'avons déjà relevé, la doctrine sociale de l'Eglise et certaines aspirations du socialisme démocratique se rencontrent. Notons-en quelques-unes à titre d'exemples.

Les exigences du bien commun et de la justice distributive fondent le devoir pour les pouvoirs publics d'intervenir dans l'économie. Là où se rencontrent de graves déséquilibres, des inégalités, des injustices, des interventions fortes peuvent être requises. L'exigence d'égalité des citoyens a sa source dans la reconnaissance à tout individu des droits fondamentaux de la personne. Ceci vaut du domaine économique. Il y a ainsi un droit naturel au travail. Ceci a pour conséquence, entre autres, une subordination de l'économique aux impératifs sociaux. C'est dans la personne, dans ses droits et ses devoirs, que s'enracine l'exigence démocratique. Elle fait appel à la responsabilité et à l'initiative de tous, elle les favorise. La formule totalitaire du communisme comme les pratiques capitalistes sont, à l'inverse, de type paternaliste. L'exigence démocratique ne va pas sans un effort continu d'éducation de l'homme: éducation au sens de sa dignité et à sa responsabilité, condition d'une participation active de tous à la vie politique. Mieux vaut parler d'éducation, qui vise à la formation de personnalités libres, que de «conscientisation». Celle-ci, envisagée le plus souvent dans le contexte d'une conception marxiste qui met en avant la lutte des classes, demeure à un stade élémentaire et passionnel: on fait prendre conscience d'une *opposition* qui conduit immédiatement à un climat de lutte, qu'on ne dépasse pas.

Ajoutons une dernière remarque. Ce qui séduit certains hommes d'action dans le marxisme, c'est son caractère de système. Les problèmes ne sont pas isolés; on en souligne les connexions. Ce caractère systématique n'est pas soutenable théoriquement. Mais pratiquement, on peut retenir l'exigence de cohérence des programmes politiques. Prenons l'exemple de la morale

du couple. L'Eglise a, à juste titre, insisté sur ce point. Mais a-t-on insisté avec une égale rigueur sur le fait que la vie du couple s'inscrit dans le cadre de la famille et de son bien commun et dans la société? Il faut donc lutter simultanément et avec la même force sur divers fronts: dignité et statut de la femme, droits des enfants à la santé, à l'éducation, au travail, etc. Le problème a donc une dimension sociale et politique. Mais fermons ici cette parenthèse.

Dans les pays du tiers-monde, où les problèmes sont d'une telle gravité qu'ils appellent des solutions radicales et audacieuses, sous peine d'une chute dans le chaos et la violence, les aspirations socialistes sont fondées sur une situation objective. La question cruciale est celle-ci: subiront-elles l'attraction du marxisme ou seront-elles, dans les pays comme ceux d'Amérique Latine profondément marqués par le christianisme, assumées par une inspiration chrétienne? Certes l'Eglise, comme telle, n'a pas à faire directement de la politique. Mais par la doctrine, par l'éducation des consciences, par le rappel des exigences de la justice et du respect des personnes, elle doit contribuer à la formation d'hommes d'action éclairés et courageux.

11. Un document de l'épiscopat du Chili

Dans le contexte de la situation actuelle de leurs pays, les évêques du Chili ont publié un document dont on admirera la clarté [1].

Le socialisme y est mis en rapport avec le processus de socialisation, qui correspond à la nature sociale de l'homme. Il exprime une aspiration qui va dans le sens de la fraternité. Mais cette aspiration n'est pas unique. Comment donc y répondre sans trahir d'autres aspirations, également authentiques, telle celle à la personnalisation? Il faut donc préciser les exigences d'une socialisation bien orientée.

En correspondance avec la socialisation, le socialisme ne se confond pas avec elle. En effet, plusieurs solutions sont proposées qui visent chacune à la socialisation de la vie politique et économique.

La première solution réside dans une socialisation du système capitaliste, dont on ne supprime pas les bases (la propriété privée des moyens de production). Cette solution risque de faire passer le bien privé avant le bien commun et d'être incapable d'éliminer les deux fléaux de l'inégalité et de la marginalisation.

La seconde solution fait appel au correctif d'une législation limitant l'exercice du droit de propriété privée, en le subordonnant aux exigences du bien commun et en prévenant les éventuels abus.

La troisième solution entend changer radicalement les bases du système actuel. Ceux qui optent pour cette troisième solution présentent deux

[1] *Evangile, Politique et Socialismes*, in *La Documentation Catholique* n. 1593, 19 septembre 1971, pp. 823–833. Le Document publié par la *Commission épiscopale française du Monde ouvrier* n'a pas la même clarté. Il est vrai que cette «réflexion apostolique n'est qu'une première étape». Cf. *Doc. cath.* n. 1609, 21 mai 1972, pp. 471–477.

arguments: la réforme du système actuel ne leur paraît pas suffisante ou implique un processus trop lent par rapport à l'urgence et à la gravité des problèmes à résoudre. Cette troisième solution est celle du socialisme. Celui-ci

> «en général se fonde, comme système d'organisation socio-économique sur la propriété des biens de production, au moins les plus importants. Telle est l'idée centrale qui inspire les différents modèles socialistes existants ou possibles».

Notons en passant que le programme de Bad Godesberg tient de la seconde et de la troisième solution. Quoi qu'il en soit de ce point, il y a de nombreux types possibles de socialisme. On peut en concevoir qui soient compatibles avec l'esprit chrétien. Pour cela il faut

> «dûment s'assurer que l'Etat ne se transforme pas en un pouvoir dictatorial incontrôlable et qui, par conséquent, ne pourrait garantir adéquatement le respect et la promotion des valeurs de libération personnelle et sociale que proclame l'Evangile du Christ ressuscité».

Mais le socialisme offre des dangers qui sont à l'opposé de ceux du capitalisme.

> En effet «le système socialiste tend à accumuler entre les mains de l'Etat un immense pouvoir économique qui, si on ne lui oppose aucun contrepoids ou limite, risque d'ouvrir la porte à toutes sortes d'oppression, de manipulation et de discrimination des personnes et des groupes pour des motifs d'ordre politique, rendant ainsi illusoires la démocratie, l'égalité et la participation qui sont proclamées en principe».

Le risque est de passer de l'oppression égoïste de la part de nombreux capitalistes privés, qui peuvent être d'une certaine manière bridés par l'Etat, à celle, incontrôlée, d'un capitalisme d'Etat tout-puissant «devant lequel les travailleurs se trouveraient encore plus démunis». On ne ferait que changer de maîtres, le patron unique étant encore plus despotique que les patrons multiples.

Le socialisme, de par sa tendance et les dangers qu'il offre, a donc lui aussi besoin de *correctifs*, dont la fonction sera d'assurer l'équilibre entre socialisation et personnalisation, entre bien commun et bien privé. Pour saisir la portée de ces propos et des critères de jugement qui suivent il faut se rappeler qu'au Chili le sens de la démocratie est très développé et que d'autre part les socialistes marxistes et les communistes jouent un rôle prépondérant et qu'en conséquence le marxisme exerce une forte influence au sein de la Gauche. D'ailleurs, une grande partie du document est consacré à une analyse et une critique fort pertinentes du marxisme, dont la discussion nous ferait déborder le cadre de la présente étude.

Il convient donc de s'interroger devant chaque modèle concret de socialisme. Et il est légitime que les chrétiens adoptent à ce sujet des positions divergentes. Ce pluralisme s'explique parce que les avis dffiérent à un triple niveau: d'abord dans leur jugement technique, d'ordre économique, social ou politique. Quels sont les avantages et les inconvénients du socialisme en général et du modèle concret proposé en particulier? Ensuite, on peut

n'être point du même avis quant à l'opportunité, si l'on tient compte des caractéristiques du pays et de son stade d'évolution historique. Enfin, on peut se trouver en désaccord sur les garanties réelles que la forme déterminée de socialisme envisagé présente en ce qui concerne son application intégralement humaine, «selon les principes d'un humanisme en accord avec l'Evangile, c'est-à-dire d'un humanisme qui reste ouvert à toutes les dimensions et à tous les droits de l'homme et de la société que proclame l'Evangile».

C'est parce que, sur la base de ses principes doctrinaux et des expériences qu'il inspire, le marxisme n'assure pas cette ouverture, qu'il n'est pas acceptable pour la conscience chrétienne [1]. Et c'est pourquoi aussi, notamment en Amérique latine, un des enjeux majeurs de ce temps est que le socialisme réussisse, avec toutes les ressources d'humanisme, d'énergies et d'espoir qu'il contient, à être arraché à l'attraction dominante du marxisme. Ajoutons que si le socialisme doit affronter le problème du totalitarisme, ce n'est pas un problème dont il ait l'exclusivité. Le néo-capitalisme, de son côté, sait parfaitement s'accommoder de dictatures politiques. Autrement dit l'alternative politique fondamentale, qu'on ne saurait se dissimuler, est celle-ci: *démocratie*, mais démocratie véritable ouverte à la participation effective de tous, et non démocratie fictive, luxe pour minorité privilégiée, ou *totalitarisme*.

Fr. GEORGES M. M. COTTIER, O.P.

[1] Ce jugement qui ne comporte pas d'équivoque n'exclut pas, dans des circonstances bien précises, la possibilité d'un dialogue. C'est là un autre problème. J'en ai traité dans *Chrétiens et Marxistes, Dialogue avec Roger Garaudy*, Paris, 1967, Mame éd. Cf. notamment pp. 27–71.

II. - La femme et les ministères pastoraux d'après la tradition

Nous avons écouté jusqu'ici l'Ecriture nous instruire sur la place de la femme dans l'Eglise, sur sa situation par rapport à la fonction pastorale. Nous l'avions vu jouer un grand rôle à la naissance du christianisme, exclue cependant de la présidence de l'Eucharistie et de l'enseignement de la Parole rattachée à celle-ci. Il nous faut maintenant scruter le retentissement de ces prises de position scripturaires dans la vie de l'Eglise, interroger la pratique des premiers siècles, étudier aussi la réflexion théologique des Pères en ce domaine, bref, s'assimiler la «Sainte Paradosis». L'Eglise ne «perpétue-t-elle pas dans sa doctrine, sa vie et son culte, et ne transmet-elle pas, à chaque génération, tout ce qu'elle est elle-même, et tout ce qu'elle croit?» (Dei Verbum nº 8). Nous verrons mieux de la sorte se préciser certaines directions indiquées par le Nouveau Testament, mais alors enveloppées en leurs premiers linéaments, pas encore pleinement discernables à travers leur caractère germinal.

Nous regarderons donc la femme dans la structure charismatique, puis hiérarchique de l'Eglise, aux premiers siècles de son existence. Nous passerons tout naturellement de la prophétie féminine à la vocation particulière des consacrées, vierges et veuves, pour nous attacher en dernier lieu, aux diaconesses, seul ministère reconnu aux femmes. Nous pourrons alors faire la moisson, après ce rapide surplomb, et retrouver, enracinée, l'importance de la femme dans l'Eglise, elle déjà si présente à l'âge apostolique.

Le prophétisme

Nous avons laissé le prophétisme florissant, pas seulement à Corinthe, mais dans l'ensemble des églises pauliniennes [1]. Il se présentait alors à nous polymorphe, exubérant: nous avions pu cependant le décomposer

[1] I Co XII, 4 à 11; 28, 29, 30 – I Co XIII, 1–3, 8 s.; XIV, tout entier – I Th V, 19–22 – Rm XII, 6–8 – Ep IV, 11; V, 19–20 – Col III, 16.

Sigles:

CA	Constitutions Apostoliques
CEA	Constitution ecclésiastique des Apôtres
CH	Canons d'Hippolyte
DA	Didascalie des Apôtres
TA	Tradition apostolique
TS	Testament de N. S. J.-C.

en deux variétés principales, en reconnaître deux manifestations plus significatives. D'une part, il s'agissait d'un véritable ministère de la Parole confié au trio «apôtres, prophètes, didascales». (I Cor. XII, 28). Sous l'impulsion de l'Esprit et munis du mandat des Douze, de Paul ou des églises mères – telles Antioche ou Jérusalem – ces prophètes sillonnaient les communautés, leur apportant réconfort et affermissement par leur prédication.

Nous avions là une fonction permanente. Au contraire, la seconde forme de prophétie relevait davantage du charisme au sens classique du terme. Il y avait alors une qualification soudaine d'un membre de l'assemblée, une habilitation transitoire à être l'intermédiaire de l'Esprit auprès des autres. Par lui, l'Esprit intercédait en ces ineffables «aspirs» dont Il a le secret (Rom. VIII, 26). Comme David prophète dans les psaumes, l'inspiré chantait sa partition liturgique à Dieu. On connaissait certains comme familiers de ces visites de l'Esprit. Ils en étaient parfois les tenants attitrés de par leur vie consacrée à l'adoration. Mais tous, membres stables ou passagers de l'Ecclesia pouvaient en être l'objet. Pour ces «fils des prophètes» (Act. III, 25), l'Esprit-Saint avait été «répandu à profusion sur toute chair» (Act. II, 17). Son premier témoignage dans les enfants de Dieu, le plus essentiel était l'Esprit de prière départi à tous. D'où cette association étroite dans le Nouveau Testament, nous l'avons vu, entre prophétisme et prière, voire sous la forme imparfaite du «prier en langues» [1]. (Saint Irénée à notre époque, rapprochera encore glossolales et prophètes) [2]. Nous étions là au cœur du prophétisme du peuple de Dieu. Lors de la seconde Pentecôte, celle à échelle plus réduite qui suivit la première persécution, ne vit-on pas l'Esprit emporter l'ensemble des croyants en une lame de fond de louange et d'intercession [3]. Après tout, le ministère prophétique tel que nous l'avons décrit plus haut, même s'il s'inscrivait dans la lignée des vocations personnelles des grands Nabis d'autrefois, n'était que ministères spéciaux, cas particuliers. Le prophétisme fondamental coïncidait avec cet épanchement, ces adjurations de l'Esprit entraînant vers Dieu la supplication de son peuple. Cet Esprit qui avait parlé à travers David [4], venait désormais, tel un maître de chœur invisible, animer les réunions cultuelles chrétiennes.

Chevauchant enfin sur ces deux formes de prophétie, il faut mentionner les révélations ou apocalypses. Elles peuvent surgir en effet aussi bien au cours de l'exhortation du prophète itinérant que se greffer sur la prière charismatique de l'inspiré occasionnel (ou même se présenter de manière autonome). L'apocalyptique n'était-elle pas devenue le revêtement officiel

[1] Voir le premier article pp. 174–178.

[2] Saint Irénée, Adv. Haer. V, 6, 1 PG 7, 1137. (Cité par Eusèbe, H. E. Cerf 1955, SC 41, p. 34).

[3] Ac IV, 23–31. La conversion des premiers païens sera aussi l'occasion d'une petite Pentecôte de louange. Les premiers croyants seront stupéfiés de voir Corneille et ses compagnons «parler en langues et glorifier Dieu» (Ac X, 45–46).

[4] L'Esprit parle par David, affirme Ac I, 16; IV, 25 – He III, 7; IV, 7, attribue équivalemment à l'Esprit-Saint ou à Dieu, la parole proférée par David, Ac II, 30, nomme d'ailleurs David prophète.

de la prophétie depuis Daniel et les apocryphes juifs? Depuis lors, les prophètes aimaient à délivrer leurs messages sous l'enrobement de visions nocturnes, symboliques, chiffrées, dont les anges se faisaient les révélateurs et les interprètes. Les écrivains sacrés manifestaient ainsi les Mystères de la fin des temps, Ces secrets desseins de l'Histoire du salut, cachés en Dieu depuis l'origine, arrivaient maintenant à leur consommation. Déjà dévoilés en Jésus et son Eglise, ils agissaient désormais dans la force impétueuse de «l'eschaton». Saint Jean, avec son apocalypse canonique, était l'illustration la plus typique, la réussite la plus saisissante de ce genre littéraire si spécial.

Que va-t-il en advenir de ces deux catégories de prophétisme dans l'Eglise post-apostolique? Avec l'organisation définitive de la hiérarchie ecclésiale, à la fin du premier et au début du second siècle, l'office de prophète-prédicateur va devenir superfétatoire. Certes, la Didachè nous montre ses représentants, solidement implantés dans l'Eglise d'Antioche au temps des Actes, ayant conservé une large audience dans la région syrienne [1]. Saint Justin, puis saint Irénée témoigneront qu'ils sont encore appréciés dans l'Eglise de leur époque [2]. Mais cette charge de prédicants missionnaires va paraître de plus en plus anachronique avec la mise en place définitive, dès saint Ignace, du triple degré de gouvernement: évêques-prêtres-diacres. Les fonctions de liaison et d'itinérance entre les églises vont revenir, semble-t-il, de manière habituelle aux diacres [3]. Par ailleurs, les prophètes gyrovagues seront guettés par l'illuminisme, pourront devenir colporteurs des hérésies nouvelles. Saint Jean, le vieux survivant des Douze, déjà, reprenant à son compte les objurgations de Mathieu VII, 15 à 20, avait vitupéré contre ces déviations. Il avait exigé le discernement des esprits. Dans son apocalypse, le troisième personnage de la parodie idolâtre de la Trinité, dressée par Satan, sera le faux prophète [4]. Même la Didachè, pourtant si favorable au prophétisme missionnaire, mettra en garde contre les abus possibles et

[1] Voir Ac XI, 19–26; XIII, 1–3; XV, 32 – cf. J. P. AUDET: La Didaché, instruction des Apôtres, Paris 1958, chap. 7e, la date et le lieu d'origine, p. 187 à 210. Pour la date, l'opinion de A. Adam, qui place la composition entre 90 et 100, semble plausible. (Zeitschrift für Kirchengeschichte, Stuttgart 1957, pp. 1–47).

[2] Saint Justin, dialogue avec le Juif Tryphon, 39, 2 (PG 6, 559) – ib. 82, 1 (PG 6, 670) ib. 88, 1 (PG 6, 685) – Saint Irénée III, 24, 1 et V, 6, 1; Ce dernier texte est cité par Eusèbe de Césarée (HE V, 7, 5 SC pp. 33–34). Dans le passage immédiatement précédent, Eusèbe (HE, V 7, 4–5) cite saint Irénée (Adv. Haer. II, 32, 4): Irénée mentionne les visions, les paroles prophétiques et conclut: «Il n'est pas possible de dire le nombre des charismes que dans le monde entier l'Eglise reçoit de Dieu.» La lettre sur les martyrs de Lyon et Vienne, sous Marc Aurèle, mentionne Vettius Epagathus, «bouillonnant de l'Esprit», le qualifie de paraclet des chrétiens (cf. l'Empire et la Croix, Lettres Chrétiennes nº 2, Paris 1957, p. 182). Polycarpe de Smyrne lui aussi était caractérisé comme maître tout rempli de l'Esprit des Apôtres et des Prophètes. (Martyre de Polycarpe 10, 2, dans SC 10, pp. 264 et 265).

[3] Cf. A. LEMAIRE: «Les ministères aux origines de l'Eglise», Paris, 1971, pp. 136–138, 172–173 et 185–186.

[4] I Jn II, 18–27; IV, 1–6 – II Jn 7–11 – Ap. XIII, 11–17 et II Pi II, 1–3, 10–22 – III, 3–4 et Jude 5–16 sur les faux docteurs et prophètes suivant la voie de Balaam.

s'opposera à la vénalité de certains de ces commis voyageurs de l'Evangile [1]. Saint Justin et saint Irénée dénonceront aussi le danger [2]. Les prophètes prédicateurs vont ainsi peu à peu végéter, perdre de leur influence. Vers 150, Hermas ne les compte plus que parmi les offices ecclésiaux secondaires, en contraste avec les premiers rôles, Apôtres, évêques, docteurs et diacres [3].

Parallèlement, les apocalypses, les révélations vont tarir. Sans doute, en Asie Mineure, après saint Jean, les régions de l'ancienne Ionie seront encore friandes des spéculations millénaristes [4]. Pourtant, ce courant apocalytique est assez peu représenté dans la littérature chrétienne de l'époque [5]. On ne peut guère citer comme exception notable que celle du «Pasteur» d'Hermas et sa grande vogue dans l'Eglise romaine: certains voudront même le compter parmi les écritures inspirées. Malgré tout, l'Ascension d'Isaïe (III, 27), ne pourra constater qu'avec mélancolie la raréfaction de ses congénères.

La prophétie-prière, elle, disparaîtra plus lentement. Elle se maintiendra sans doute tant que la liturgie n'en viendra pas à être codifiée dans les euchologues du IVe siècle, face à l'assaut des grandes hérésies. Or, saint Justin l'atteste, au second siècle, la spontanéité, lors des implorations communes, ou de la louange consécratoire des oblats, est encore la règle [6]. Le lyrisme des célébrants se coule, sans effort, dans les cadres traditionnels. Cette souplesse subsistera jusqu'a l'époque de saint Hippolyte: si ce dernier propose déjà un modèle aux improvisateurs malhabiles, il laisse cependant la liberté de composition à ceux qui en ont la capacité. Mais la Tradition va s'imposer de plus en plus en des formules éprouvées [7].

[1] Did. XI, 7–12. Voir aussi XII, 1, à XIII, 2.

[2] Dialogue avec le Juif Tryphon, 82, 1 PG 6, 670. – Saint Irénée, Adv. Haer. III, 9, 9. Voir «Pasteur» d'Hermas, Prec. XI, 1–7, 11–21 (SC 53 pp. 192–199).

[3] Cf. Le «Pasteur» d'Hermas; vis. III, 5, 1. (SC 53 pp. 110–113) – les Apôtres sont ici les 12 fondements... ibid. Préc. XI 8 et 9. (SC 53 pp. 194–195.)

[4] J. DANIÉLOU et H. MARROU: «Nouvelle Histoire de l'Eglise» t. I, Paris 1963, p. 133: «C'est d'Hiérapolis que Papias était évêque, et c'est là qu'il enseignait le millénarisme... Le millénarisme apparaît comme un trait général de la théologie Phrygienne et Asiate. Il était chez Cérinthe, Irénée le transportera en Gaule. Cf. H. von CAMPENHAUSEN, «Les Pères grecs», Paris 1963, p. 31.

[5] J. QUASTEN: Initiation aux Pères de l'Eglise, t. I, Paris 1955, p. 164 et ss. On ne peut guère signaler que les deux Apocalypses (orthodoxes) de Pierre et de Paul. Voir J. DANIÉLOU et H. MARROU, op. cit. pp. 115–116: les sources judaïsantes de l'Apocalypse chrétienne.

[6] Saint Justin, I Ap. ch. 67. Voir N. M. DENIS-BOULET, «Eucharistie ou la messe dans ses variétés, son histoire, ses origines», Paris 1953: Saint Justin, son apologie, pp. 355 et ss., pp. 470 et ss. – Du même, dans A. G. MARTIMORT, l' «Eglise en prière», Tournai 1965, «la messe avant les livres liturgiques» pp. 257 à 286. Saint Justin distingue dans les deux descriptions de la messe post-baptismale et dominicale (I Ap. ch. 65 et 67) les prières communes (notre future prière universelle), et les prières et eucharisties de l'oblation proprement dite. Aux premières, tous participent, seul celui qui préside prononce les secondes. Mais à ces deux niveaux, la liberté de composition est laissée. Cf. A. HAMMAN, «La Philosophie passe au Christ» – Justin, Paris LC 3, Paris 1958, pp. 93 à 95.

[7] Saint Hippolyte de Rome – La TA, 10; L. BOUYER, «Eucharistie», Tournai, 1968, p. 137. – Cf. A. HAMMAN. «La messe, la liturgie ancienne et textes patristiques» Let. Chrét. nº 9, Paris 1964, pp. 9 à 79.

Les prophétesses

Dans ce contexte de survie déclinante, le prophétisme féminin va donner ses derniers feux. «Vous pourrez voir chez nous des femmes et des hommes qui possèdent l'Esprit de Dieu» écrit saint Justin [1]. Pour ces femmes que l'apologiste nomme en premier lieu, il doit s'agir de la prophétie priante et non pas la prédication itinérante réservée aux seuls hommes. Il est difficile d'en repérer les caractéristiques à travers les indications assez fragmentaires. Le souvenir des filles de Philippe demeurera vif longtemps alentour d'Hiérapolis, où elles s'étaient peut-être réfugiées avec leur père après la guerre juive. Plus probablement, il s'agit des filles de Philippe l'Apôtre dont l'une avait vécu dans l'Esprit, et les deux autres étaient demeurées vierges [2]. (Ici encore, l'affinité entre virginité et prophétie féminine est soulignée). Epoux et épouse ne forment plus qu'une seule chair, mais celle qui n'est pas mariée n'est-elle pas «un seul esprit avec son Seigneur»? (I Cor. VI, 17). Eusèbe de Césarée nous a gardé le nom d'Ammia, prophétesse à Philadephie, au second siècle dans la province de Lydie. (HE, V, 17, 2 à 5). Ces trop rares notations de sources peu nombreuses nous permettent à peine d'entr' apercevoir ces assidnes de la prière. Leurs vibrants accents devaient venir attiser la ferveur des fidèles, leur prouver de manière palpable l'habitation de l'Esprit en leur sein. Nous connaissons bien le schéma traditionnel qu'empruntent leurs eucharisties jubilantes. L'hymnologie de ces prophètes et prophétesses doit s'apparenter de très près aux psaumes de louange de l'Ancien Testament, mais désormais les thèmes de la Nouvelle Alliance prédominent. Le Benedictus, le cri d'exultation d'Elisabeth, le Magnificat, le Nunc dimittis en avaient été les premiers specimens en christianisme, et saint Luc avait eu bien soin chaque fois de les attribuer à l'Esprit [3].

[1] Saint Justin, Dialogue avec le Juif Tryphon, 88, 1 – PG 6, 685.

[2] E. COTHENET art. «le prophétisme et le N. T.», dans DBS 47 Paris 1972, Col. 1282, soutient, au terme d'une longue analyse, qu'il s'agit des filles du diacre Philippe, chassées par la guerre juive en Asie Mineure. Même façon de voir chez R. GRYSON: «Le ministère des femmes dans l'Eglise ancienne» – Gembloux, 1972, p. 26, note 21. Nous préférons pour notre part l'interprétation de J. DANIÉLOU et H. MARROU, op. cit., p. 71... Il y a cinq sources d'informations toutes reproduites dans Eusèbe (sauf Clément d'Alexandrie). Dans l'ordre chronologique, nous avons Papias d'Hiérapolis dans ses «exégèses» des Paroles du Seigneur (H.E. III, 39, 9), Polycrate d'Ephèse dans sa lettre au pape Victor (H. E. III, 31, 3), un anonyme antimontaniste (H. E. V, 17, 2–4), le montaniste Proclus cité par le prêtre romain Gaïus (H. E. III, 31, 4), enfin Clément d'Alexandrie (Strom. III, 6, 52, 5). Seul le montaniste Proclus parle des quatre filles du diacre Philippe. Les autres, mis à part l'anonyme antimontaniste qui ne prend pas partie, se prononcent en faveur des filles de l'Apôtre Philippe (elles sont au nombre de trois d'après Polycrate). Malgré son peu d'esprit critique, le témoignage de Papias d'Hiérapolis, le plus proche des événements dans l'espace et le temps, confirmé un peu plus tard par Polycrate, semble plus crédible que celui du montaniste Proclus postérieur... Les trois filles de Philippe sont vierges: «avoir vécu dans l'Esprit-Saint» équivaut sans doute à la profession de virginité. Elles sont prophétesses (H. E. III, 37, 1).

[3] Pour le Benedictus, cf. Lc I, 67. A la Visitation on est dans un contexte de petite Pentecôte (Lc I, 41 et ss.). Le Nunc dimittis est aussi sous le signe de l'Esprit: Lc II, 25, 26, 27; par trois fois le récit y insiste.

L'action de grâce fuse en une bénédiction initiale, développe ses motifs dans l'anamnèse, se prolonge en intercession, pour rebondir et culminer en une dernière doxologie. L'œuvre pascale du Fils est au cœur de la célébration. On a donc retrouvé spontanément le canevas des «Bérakots» juives transposées sur le clavier chrétien [1]. L'apocalypse de saint Jean, écrit prophétique, n'avait-il pas abondé en cantiques spirituels de cette sorte, et scandé de ses eulogies exultantes le récit des visions de la fin [2]. Les Odes de Salomon appartiennent également peut-être à la même veine de psalmodie pneumatique [3]. La Didachè, donne en ses chapitres 9e et 10e le type d'action de grâces dont on usait à l'occasion de la Fraction du pain, entendons par là, non pas l'Eucharistie proprement dite, mais une sorte d'agape priante les soirs de vigile [4]. Elle précise comme en écho du «Non impedias musicam»: «Laissez les prophètes prononcer leurs bénédictions à leur gré» (X, 7)... Evidemment, la prophétie féminine ne s'exerçait pas à proférer l'anaphore. Celle-ci ne revenait qu'au seul évêque ou au prêtre délégué par lui, à l'exclusion de tout autre, diacre ou laïc [5]. Mais le registre reste large de la prière commune où la femme pouvait donner sa mesure. Ses interventions charismatiques débordaient d'ailleurs l'assemblée liturgique et s'épanchaient en bien d'autres occasions, puisque pour le chrétien il s'agit de rendre grâce à Dieu en tout temps et à tout propos (Eph. V, 19 et ss) [6].

[1] J. P. AUDET: «Esquisse historique du genre littéraire de la «Bénédiction» juive et de «l'Eucharistie chrétienne». R. B. Vol. 65, 1958, pp. 371 à 399. Cf. aussi du même, Didachè, op. cit.: «Genre littéraire de l'Eucharistie ancienne», pp. 377 à 401. On souscrit à l'analyse de l'auteur, mais on le trouve trop exclusif quand il refuse dans la «bénédiction eucharistique», toute nuance d'action de grâce, sous prétexte que la gratitude est un sentiment second et intéressé. La reconnaissance ne regarde pas d'abord le bienfait, mais le bienfaiteur, et peut être louange très pure... Cf. L. Bouyer, op. cit., IV, les Bérakoth juives, ch. 5, de la Bérakah juive à l'Eucharistie chrétienne, pp. 55–118.

[2] Ap. IV, 8 et 11; V, 9 et 10; V, 12; V, 13 et 14; VII, 12; XI, 15 à 18; XII, 10 à 12; XV, 3–4; XVI, 5–7; XIX, 5 à 9.

[3] J. LABOURT et P. BATIFFOL: «Les Odes de Salomon», Paris 1911. Voir F. M. BRAUN, L'Enigme des Odes de Salomon, Revue Thomiste 1957, pp. 113 à 123. Voir J. QUASTEN, t. 1, op. cit., pp. 182 à 189. A. HAMMAN: «Naissance des Lettres Chrétiennes», Paris 1957, pp. 19 à 68.

[4] J. P. AUDET, la Didachè, op. cit.: Fraction du pain et agape, pp. 398 à 433. Cf. O. Perler, Divus Thomas, 1954, pp. 444 à 446; du même: «Ein hymnus zur Ostervigil von Meliton, Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 1960. Cf. W. RORDORF, Les prières eucharistiques de la Didachè, dans «L'Eucharistie d'Orient et d'Occident», Paris 1970, pp. 65–82.

[5] Le grand responsable de l'Eucharistie est l'évêque. Cf. saint Ignace d'Antioche, épître aux Smn. VIII, 1, 2; IX, 1 – Eph V, 1 à 3; VI, 1 – Magn. VI, 1 – (SC 10, pp. 162–163; pp. 172 à 175; pp. 98 à 99). Voir déjà saint Clément Rom. Ep. aux Co. ch. 40 et 41; ch. 42, v. 4 et 5; ch. 44 (SC 167 pp. 166 à 175). La Didaché prévoyait pour la célébration de la Grande Eucharistie décrite au ch. 14, le choix d'évêques et de diacres (XIV, 1).

[6] Cf. N. M. DENIS-BOULET, «Eucharistie», op. cit. pp. 347 à 481, «L'Eglise en prière», op. cit., pp. 255 à 286. La vie chrétienne était scandée par un grand nombre d'eulogies, comme l'on dira plus tard pour distinguer d'avec la Grande Eucharistie. Il y avait également les agapes qui, séparées depuis Trajan de l'oblation eucharistique, vont connaître leur propre histoire. La troisième partie de la TA, après les avoir mentionnées, décrit la journée du chrétien rythmée par la prière, encadrée par les assemblées

Les orantes ne seront-elles pas nombreuses à figurer sur les fresques des catacombes, celles de Doura-Europos, sur les hauts reliefs des sarcophages? [1]. Très tôt cependant, la prophétie féminine dut ne plus être admise dans l'assemblée. Tel semble l'usage en Egypte et en Afrique, au témoignage d'Origène et de Tertullien, ce qui ne préjuge pas, il est vrai, de la coutume des autres églises [2].

Parler à Dieu dans l'Esprit de Dieu ne va pas sans parler en quelque manière de Dieu. Nous n'avons pas alors une homélie, un sermon proprement dit, car saint Paul y a mis bon ordre. L'Apôtre distingue bien l'exhortation, l'enseignement de la prophétie (Rm. XII, 6 à 8). Mais il dit aussi que la prophétie-action de grâces parle aux hommes (I Cor. XIV, 3), elle doit s'adresser à l'intelligence des autres (ib. 15 à 19), édifier l'assemblée (ib. 4). La valeur formatrice n'est donc pas absente de la psalmodie inspirée. Tel n'est pas son but, mais elle n'en est pas moins prégnante d'une doctrine. Parfois la révélation, l'apocalypse vient enrichir le cri jaillissant vers Dieu, ou surgit de manière indépendante. En ce domaine hélas, notre information est très réduite. Autant les voyantes devineresses sont nombreuses à intervenir dans les livres gnostiques ou les apocalypses hétérodoxes [3], autant la dis-

liturgiques mineures. (Cf. G. R. DIX, «The shape of Liturgie», Westminster 1954, pp. 82 à 102). A ce niveau, avant les codifications qui commencent au temps d'Hippolyte, et sont pratiquement fait acquis dès les CA, les prophétesses devaient intervenir... Par ailleurs, Trajan ayant interdit les réunions cultuelles nocturnes aux chrétiens, l'Eucharistie va se souder à la synaxe du matin, au type synagogal christianisé. A la prière universelle qui clôture cette première partie (supplications entremêlées d'actions de grâces), les prophétesses devaient apporter leur concours. Saint Justin remarque à deux reprises (I Ap. 65 et 67), que cette prière, aux visées les plus étendues, mobilise l'unanimité des présents. On a l'impression qu'aucune limite de participation n'est imposée. Ce devait être parfois interminable, un peu à la façon de la prière, solitaire elle, de Polycarpe, au moment de son arrestation, ramassant pendant deux heures ses intentions particulières et générales (Martyre de Polycarpe, 7 et 8 – SC x, Paris 1958, pp. 252 à 253). Il serait étonnant que les femmes n'eussent pas voix à ce concert communautaire... Pour un bel exemple de prière féminine, louange et supplication, voir la prière de Macrine, sœur de saint Grégoire de Nysse: «La vie de sainte Macrine». P.G. 46, 960 – (SC 178, Paris 1971 pp. 216–225) et l'hymne de Thècle dans le «Banquet» de méthode (SC 95 p.p 310 et ss.).

[1] H. LECLERCQ: D.A.C.L. XII, Paris 1936, art. «Orants, orantes», col. 2291 à 2322. C. du Mesnil de Buisson, les peintures de la synagogue de Doura Europos, Vatic. 1939.

[2] ORIGÈNE: Fragment sur la 1re aux Co 74 (Journal of theological studies 10 (41–42): ce texte semble ignorer l'existence d'un prophétisme féminin vivant dans l'Eglise d'Egypte à l'époque. Le témoignage de Tertullien (De anima, 9, 4 C.C.L. 2 – 792, 24 – 793, 38, cf. R. Gryson, op. cit., p. 45) a d'autant plus de poids qu'il est daté de la période montaniste, durant laquelle le rhéteur africain fait la place maximum aux prophétesses. Hors de ces églises nous sommes réduits à des conjectures. A la fin du IIe siècle, saint Irénée trouvait naturelle l'activité des prophétessses dans l'Eglise apostolique (Adv. Haer. 3, 11, 9). Est-ce l'indice qu'elles existaient encore de son temps à Lyon?... Les trois filles de Philippe, Ammia de Philadelphie, seules connues nommément, cela ne fait pas beaucoup! Mais les documents sont encore plus avares en fait de prophètes masculins: un seul est mentionné Quadratus (Euseb. HE 3, 37, 1 et 5, 17, 2–4).

[3] Signalons le rôle des femmes, notamment Madeleine et Salomé, dans les Apocryphes gnostiques truffées de traits apocalyptiques: l'Evangile des Egyptiens (J. QUASTEN, tI, op. cit., pp. 130–131). Dans la Pistis Sophia (Altaner, préc. de Patrol. Mulhouse

crétion fait loi en la matière pour les catholiques. A peine signalera-t-on-de-ci de-là quelques révélations privées dont les femmes sont gratifiées. Ainsi, Perpétue apercevra son frère Dinocrate de sept ans, mort depuis peu de temps, lui apparaître en songe: il aspire à la félicité du Bon Berger, et il vient, sans parole, solliciter l'intercession de sa sœur, future martyre. Dans d'autres visions symboliques, elle voit aussi se dérouler, par avance, son combat et sa victoire dans l'amphithéâtre [1].

Hélas, le montanisme va sonner le glas du prophétisme, tant féminin que masculin. Dans la région des sept églises de l'apocalypse, une certaine effervescence, un goût de l'extase et de l'extraordinaire avait toujours sévi de façon endémique. Il y avait eu Jézabel à Thyatire après les pseudo-prophètes juifs d'Ephèse [2]. Ce sera un terreau tout préparé pour le montanisme. Il fleurira soudain après 156, connaîtra son apogée vers 172, dans cette Phrygie, qui avait raffolé des délires dyionisiaques, en gardait inconsciemment la nostalgie. Il se proclamera l'Eglise du Paraclet, érigera ses écrits sur le même pied que la Bible. Deux illuminées, Maximilla et Priscilla, on le sait, y jouèrent les premiers rôles au côté de Montan, l'ancien prêtre de Cybèle converti. Spectaculairement on les verra «tomber en pâmoison» tandis qu'ils prophétiseront [3]. La crise montaniste sera assez grave pour impressionner très fort les églises, et introduire une méfiance durable vis-à-vis de la prophétie. On se souviendra que les femmes furent parmi les responsables de ces troubles, et à tort, une suspicion pèsera sur les prophétesses comme aussi sur l'inspiration en général. La flamme va désormais en demeurer en veilleuse. Les effusions charismatiques paraîtront moins

1961, p. 201) les interlocutrices du Christ interviennent souvent (cf. index de Walter Till dans son édit. koptisch gnostiche Schriften – Akademie Verlag Berlin 1959, p. 412). – Dans l'Evangile de Marie (Madeleine), Marie révèle aux Apôtres, dépités d'une telle préférence, certains mystères que lui a confiés le Seigneur (cf. Ev. de Marie: seule la fin est conservée, éd. W. Till, Die gnostichen Schriften des koptischen Papyrus Berlinensis 8502 – Akademie Verlag Berlin 1962, pp. 62–71. – H. Leisegang, «la gnose» Paris 1971, pp. 247–273. RM Grant «la gnose» et les origines chrétiennes. Paris 1964, pp. 120–131. – ... Il y aura aussi de nombreuses prophétesses autour de Thècle, la prestigieuse missionnaire des Actes apocryphes de Paul: ils sont dus à un faussaire, presbytre en Asie vers 190, bientôt déposé (cf. Tertull. de Bapt. 17, 4). On a là une fiction romanesque sans crédit aux tendances encratites (cf. Altaner lc. pp. 116–118, J. Quasten, op. cit., t. I, pp. 150–152, R. Gryson lc., pp. 39 et 43).

[1] Passion de Félicité et Perpétue, VII, 8, et X, 6 à 14. Il y a cinq visions de Perpétue. Les Actes, même si Tertullien y a mis sa main, ce qui est de moins en moins soutenu, sont authentique expression de la Tradition cath. Les CEA (Egypte, début du IVe siècle) prévoient que deux des trois veuves dans l'Eglise locale «doivent persévérer dans la prière pour tous ceux qui sont dans l'épreuve, et en vue de *révélations*. «Elles sont donc préposées aux «apocalupseis». Sainte Monique elle-même jouissait de vraies visions qu'elle savait très bien distinguer des fausses. Ainsi, désireuse de connaître la ligne de conduite à suivre à propos du mariage de son fils, elle demandait la lumière d'en haut. De fait, il lui semble recevoir la réponse céleste, mais elle a tôt fait d'y reconnaître une fanstasmagorie de son esprit et de s'en défier» (Conf. VI, 13, 23).

[2] Ap. II, 20–24. Ac XIX, 11–17.

[3] Epiphan. Pan. 48, 4 et ss. – Voir P. DE LABRIOLLE, «La crise montaniste», Paris 1913, pp. 38, 135, 195. – Cf. J. DANIÉLOU et H. MARROU op. cit. pp. 131–134.

nécessaires pour l'Eglise, une fois passée sa période d'implantation. Par une réaction de défense excessive contre laquelle saint Irénée avait voulu prévenir [1], la prophétie disparaîtra comme manifestation ordinaire de l'Esprit, deviendra l'exception [2]. On saura certes encore en saluer avec reconnaisance la résurgence épisodique [3]. Mais d'autres formes de vie ecclésiale vont prendre de manière stable son relais. Dès Origène et saint Hippolyte de Rome, les Pères ne parleront plus des prophètes qu'au passé et désigneront par là les Nabis de l'Ancien Testament. Le canon de Muratori ne fera qu'enregistrer le fait.

Les vierges

Il est d'autres charismes où les femmes vont exceller, faire œuvre de pionnières, ce sont ceux de virginité et de chasteté consacrée. Saint Justin écrit comme caractéristique du christianisme: «Beaucoup d'hommes et de femmes, âgés de cinquante et soixante ans, instruits dès leur enfance de l'enseignement du Christ, ont gardé la virginité» [4]. Ce courant sera si fort qu'il dégénerera parfois vers l'encratisme et la condamnation du mariage [5]. L'Eglise refusera vigoureusement ces excès, mais n'en va pas moins promouvoir la virginité, elle l'exaltera même en son mystère d'union nuptiale

[1] Saint Irénée, Adv. Haer. III, 9, 9. Cité par H. von Campenhausen, Kirchliches Amt und Geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten Tubingen. 1963, p. 210.

[2] B. VAN LEEUWEN: «La participation à la fonction prophétique du Christ» dans «L'Eglise de Vatican II», t. II, Unam Sanctam, 51. B. Paris 1967, ch. IV, la disparition des prophètes, pp. 440–443.

[3] Un saint Cyprien de Carthage écrira encore dans l'ép. XVI, 4 trad. Bayard (saint Cyprien, corresp. Paris 1925, p. 48). «Chez nous, l'âge innocent reçoit du Saint-Esprit, outre des visions nocturnes, d'autres en plein jour, et en extase il voit de ses yeux et entend et prononce les choses par lesquelles le Seigneur daigne nous avertir et nous instruire». (Même Epiphane, pourtant peu suspect de favoriser les illuminismes, affirmera: «Nous avons le devoir d'accueillir aussi les charismes... et des charismes authentiqués pour l'Eglise par l'Esprit-Saint... Il y a besoin de charismes pour l'Eglise... La grâce ne chôme pas dans la sainte Eglise, à Dieu ne plaise»... Pan. 48, trad. P. de Labriolle, Les sources de l'histoire du montanisme, Paris 1913, pp. 115–116)... – Les CA (8, 1 et 2) (le L. VIII reproduit la Trad. Apost.), mentionnent encore parmi les charismes le don de prophétie accordé aux femmes. Saint Augustin lui-même, si peu porté sur le merveilleux, citera une fois ou l'autre, comme conforme à la Providence de Dieu sur l'Eglise des révélations privées. Cf. L. VOLKEN, «Les révélations dans l'Eglise», Mulhouse 1961, pp. 71 à 77.

[4] Saint Justin, I Apol. XV, 6, P.G. 6, 349 et Tertullien Apol. 40, P. L. I, 487. Les hommes sont nommés continents, ascètes, eunuques (ainsi Méliton de Sardes: Eusèbe, H.E. V, 24, 5. – Cf. aussi la prière litanique du diacre pour les fidèles dans la messe clémentine, C. A. VIII, ch. 7e, cité par A. Hamman: «La messe», Paris 1964, Let. Chrét. 9, p. 55), plus tard, religiosus, confessor. Mais la grande masse des voués à «l'agneia» sont les vierges... Ce propos de virginité sera au départ purement intérieur, et non l'engagement pris face à l'Eglise des siècles postérieurs. Il est de soi irrévocable (cf. saint Justin Apol. I, 29, PG 6, 373) mais sa violation n'amène pas de sanction ecclésiastique. Cf. J. DAUVILLIERS «Les temps apostoliques», Paris 1970, pp. 356–357).

[5] J. DANIÉLOU, Théologie du Judéo-christianisme, Tournai 1958, pp. 429–432. J. DANIÉLOU et H. MARROU, op. cit. pp. 151 à 155.

au Christ, tel Méthode d'Olympe, et les strophes enflammées du «Banquet» [1]. Les femmes prendront la tête du mouvement, inscrivant dans les mœurs le célibat féminin, insolite pour l'heure. Déjà saint Ignace d'Antioche, en une expression paradoxale parlera «des vierges qui sont veuves» [2]. On peut en déduire que les vierges jouissaient déjà, sinon d'un statut particulier, du moins d'une reconnaissance distincte à l'instar du «viduatus» auquel peut-être certaines seront agrégées [3]. A partir du IIIe siècle, on les désigne alors volontiers comme «virgines Christi» ou «virgines sacrae». Cyprien de Carthage les appelle «les fleurs du jardin de l'Eglise, la plus illustre partie du troupeau du Christ» (De habit. virg. 3). Les auteurs chrétiens, désormais éprouvent le besoin de leur réserver des traités spéciaux [4], et les conciles vont bientôt stipuler à leur propos [5]. Mais l'organisation d'une vie cénobitique féminine n'apparaîtra qu'avec la naissance du monachisme, au temps d'Antoine le Grand et de saint Pacôme. Jusque là, aucune vie commune proprement dite ne viendra garantir leur consécration, car le synisagisme, le mariage spirituel d'une vierge avec un clerc ou un ascète, s'il connaîtra une certaine vogue et subsistera jusqu'à l'époque de Jean Chrysostome,

[1] Méliton montre bien comment la continence des vierges est synonyme de noces et d'union à Dieu: «Le Banquet des dix vierges» XI, PS 3. Tertullien écrit dans l'exhortation à la chasteté XIII, 4, C.C.L. 2, 1035, 35–39: «Ceux qui pratiquent la continence ont préféré contracter mariage avec Dieu». Cf. Saint Augustin: De Sancta Virginitate XI. Nec nos hoc in virginibus praedicamus, quod virgines sunt; sed quod Deo dicatae pia continentia virgines. Cf. Pseudo Athanase «Peri Partheneias» cité dans DACL, Paris 1953, art. vierge, virginité de H. Leclercq col. 3098–3099.

[2] Smyrn. XII, SC 10, Paris 1958, pp. 166, 167; cf. Tertullien, De virg. vel 9, P.L. 2, 902 «scio virginem in viduabus ab annis nondum viginti collocatam». Ignace recommande ailleurs («ad Polyc V, 2 (S.C. 10 ib. pp. 174–175) «La chasteté en l'honneur de la chair du Seigneur et dans l'humilité».

[3] C'est peu probable car les vierges jeunes n'ont pas besoin d'être assistées comme les veuves âgées. Tertullien l. c. s'insurge contre l'admission d'une jeune vierge dans le corps des veuves. Vierges et veuves au départ seront bien distinguées. La T. A. nomme les veuves avant les vierges (T.A. 23 (Botte 61).) Celles-ci n'étaient pas citées dans la D.A. Les C.A. par contre, donneront plus tard préséance aux vierges, qui paraissent florissantes alors. Au temps de Chrysostome, à Antioche les veuves semblent avoir disparu. A partir de ce moment, les canons assimilent les deux catégories (cf. R. GRYSON, op. cit. pp. 51, 101–103, 141–142, p. 121, note3).

[4] Tertullien: de virginibus velandis (en 206, 207) saint Cyprien: de habitu virginum (en 249). Les apologistes avaient déjà mis en exergue le célibat consacré. Saint Justin Apol. I, 15. Athénagore leg. 33. – Minucius Felix Oct. 31. – Tertul. Apol, 9 – Origène, contre Celse I, 26.

[5] Citons les conciles d'Elvire vers 306, can. 13 et concile d'Ancyre en 314, can. 19: premières sanctions contre les vierges infidèles à leurs engagements. Cet engagement privé s'officialise peu à peu. La T. A. parle de «propos» «proairesis» de virginité (12, traduction Botte, p. 33). Voir D.T.C. XV, Paris 1946: «vœux de religion» développement historique, dans l'ascétisme primitif, col. 3266–3267. J. GAUDEMET: «L'Eglise dans l'Empire romain (IV–Ve siècles). Paris 1958, pp. 200, 206 à 211. Le rite de la consécration des vierges n'apparaît pas avant le IVe siècle, sous forme de la vêture, de l'imposition du voile (par transposition du mariage chrétien chez les latins). Cf. R. METZ: «La consécration des vierges dans l'Eglise romaine» Paris 1954, pp. 41 à 93. Voir du même: «La Maison-Dieu» 110, 1972: Le nouveau rituel de la consécration des vierges, sa place dans l'Histoire – pp. 89–92, pp. 95–98, pp. 103–108.

s'avère marginal, peu pratiqué: il rencontrera très tôt des critiques, à cause des inévitables équivoques [1].

Les veuves

Mais ces «virgines christi», si elles figurent une catégorie très significative, ne correspondent encore à aucune institution. Elles ne représentent à l'origine que des vocations isolées, perdues dans la masse. La seule organisation existante au départ – et elle va leur servir de modèle – le premier groupement d'ascèse féminine, ce seront les veuves [2]. A la vérité, chez celles-ci, rien qui ressemble de l'extérieur à une société religieuse d'aujourd'hui, tout au plus, peuvent-elles être comparées à un institut séculier Elles apparaissent d'abord comme un corps d'assistées, privées de tout soutien familial. Si elles continuent à demeurer chez elles, elles vivront désormais des aumônes de l'Eglise. Pour recevoir cette aide régulière, pour être «inscrites» à la charge de la communauté (I Tim. v, 9 – Le terme employé par Paul a valeur technique d'immatriculation en bonne et due forme), elles doivent remplir certaines conditions: une vieillesse bien sonnée (60 ans d'âge au minimum), veuvage d'un seul époux, renonciation à un autre mariage et vie toute vouée à Dieu. Leur existence antérieure irréprochable (v. 7) doit les inciter à continuer dans la mesure de leurs forces déclinantes, les services passés, éducation des enfants, hospitalité, conseils aux femmes plus jeunes, bref, les différentes œuvres de miséricorde (v. 10 cf. Tt II, 4 et 5). Mais telle n'est pas leur raison d'être: leur finalité procède de leur dénuement même. Dépouillées maintenant de tout appui terrestre, elles doivent «mettre leur espérance en Dieu et persévérer dans les prières, nuit et jour» (I Tm. v, 5), telles Judith et Anne dans l'Ancienne Alliance. Il s'agit d'un état de vie et non d'une fonction comme il en sera des diaconesses. L'absence de ressources terrestres, en les arrachant au monde et à elles-mêmes, les députe au Seigneur de qui vient par l'Eglise leur unique recours. Polycarpe de Smyrne les définira dans un mot qui fera fortune, sera repris dans les codes législatifs ultérieurs, elles sont «l'autel

[1] La cohabitation d'ascètes masculins et de vierges sera combattue par les deux pseudo Clémentines «ad virgines» (III[e] siècle) et Cyprien Ep. IV. Cette coutume des «Agapètes» est ancienne (cf. Irénée Adv. Haer. I, 6, 3. Hermas, Sim IX, 11. Tertull. De Exhortat, castitatis 12, 2; C.C.L. 2, 1032, 11–15). Cf. saint Jér. ep. 22 ad Eustochium, 14. Elle subsistera encore au temps de saint Chrys. (cf. son ouvrage sur «Les cohabitations suspectes»). Cf. H. Achelis: virgines subintroductae Leipzig 1902. (Critique dans J. Dauvilliers, op. cit., pp. 355–356). Voir aussi P. de Labriolle, «Le mariage spirituel dans l'Antiquité chrétienne» dans Rev. Histor. 1921, t. 46, pp. 204 à 225).

[2] J. Gaudemet, op. cit., pp. 186–188. P. Dornier, Les Epîtres Pastorales, Paris, Sources Bibliques 1969, pp. 87 à 94, 173 à 175. C. Spicq: Les Epîtres Pastorales, Gabalda, Paris 1969, t. I, pp. 77 à 82, 524 à 540. H. Lesêtre D.B. IV. Paris 1912, col. 2411–2413. H. Leclercq D.A.C.L., t. XV, Paris 1953, art. «Veuvage, veuve», col. 3007–3026.

de Dieu» [1]. Car les siècles suivants confirmeront cette orientation de base. Elles ne seront jamais ordonnées, à l'instar des clercs, pour un ministère, mais simplement «établies», sans imposition des mains, préciseront la Tradition Apostolique, la Didascalie et les règlements qui s'en inspireront [2]. Certes, peut-être plus tard, à l'imitation des diaconesses, ou plus simplement sous la pression des besoins, on les devine tentées, çà et-là, par des tâches ecclésiales d'assistance sacramentelle au baptême des femmes, voire de catéchèse, dans la mesure où on les interrogera. Mais il leur est stipulé alors impérativement de récuser ces missions pour lesquelles elles ne sont pas faites [3]. Continence, prière, jeûnes, sainteté de vie, voici leur lot, insistent à l'envi les législations ecclésiastiques [4]. Ce sera au titre de la fécondité de leur vieillesse contemplative, par pure surabondance, et non comme un office obligé de leur charge, qu'elles devront parfois, de manière accessoire, l'une d'entr'elles au moins, avoir soin des malades, ou que la Didascalie leur recommande de «filer la laine» et par là, tâcher de venir en aide aux pauvres, au lieu de vivre aux dépens d'autrui [5]. C'est comme charismatiques d'ailleurs, que la visite des malades peut être impartie à certaines d'entre elles. Car ces permanentes de la prière, tout abîmées en Dieu, passent volontiers pour avoir le don de guérison (voire de révélations) et on aime faire appel à l'imposition des mains des veuves pour le soulagement des maux.

[1] Polycarpe Let. aux Phil. 4, 3 (S.C. 10, 209). D.A. 2, 26, 8. Cf. aussi D.A. 3, 6, 3; 10, 7; 4, 5, 1; 7, 1–3 et C.A. 2, 26, 3. La veuve est comparée au «thusiastérion» l'autel d'airain dans la cour du temple; la vierge au «thumiatérion», l'autel d'or placé dans le Saint (cf. R. Gryson, op. cit., p. 103, note 2. La diaconesse, elle, sera le type de l'Esprit-Saint: DA 2, 26, 6. CA 2, 26, 6.

[2] T.A. 10 (Botte 31). Le terme employé est «katisthémi». On le retrouve dans D.A. 3, 1, 1–3. C.A. 3, 1 et 2. C.E.A. (déb. IVe siècle en Egypte), 21, 1–2 (Schermann, 29, 9–30, 5), cf. R. Gryson, op. cit., p. 81, note 2. – Canons d'Hippolyte (Egypte entre 336 et 340): C.H. 9 (P.O. 31, 363). – Canon 11 de Laodicée (Phrygie IVe siècle). – La T. A. (ibid.) précise pourquoi la veuve est établie et non pas ordonnée: «elle n'a pas part aux services liturgiques».

[3] Prescriptions concernant les veuves et la catéchèse: D.A. 3, 6, 5 et 6 (1–2) – C.A. 3, 6, 1–2. Textes concernant les veuves et le baptême: D.A. 3, 9, 1–3 – C.A. 3, 9, 1–4. Rappelons que les C.A. sont une réédition truffée d'éléments propres de D.A. (les six premiers livres), de la Didaché (le 7e liv.), de T.A. (liv. VIII), œuvre d'un pseudo Clément, écrit semi-arianisant (Syrie ou Constantinople) de la fin IVe siècle, il fut condamné au Concile in Trullo, sauf les 85 canons apostoliques finaux.

[4] T.A. 10, 23, 25 (Botte 31, 61 et 65). Prière D.A. 3, 5, 2 à 6; voir aussi D.A. 7, 1, 4–7; 10, 4–7; 5, 2–3; 6, 8–9; 7, 2; 10, 2, cité dans Gryson, p. 73 no 2. Prière et vertu C.A. 3, 1, 3. Prière nuit et jour comme Judith, C.A. 3, 7, 6. Jeûne D.A. 3, 11, 4. C.E.A. 21, 1–2 (Schermann 29–30, 5). C.H. 9 (P.O. 31, 363); C. H. 32 (P.O. 31, 403). Jeûne et veilles C.A. 3, 7, 7. Continence: C.A. 3, 1, 2–3 elles sont «consacrées à Dieu» (C.A. 3, 1)... Cette dominante contemplative sera affirmée encore même dans le Testament de N. S. (Syrie monophysite fin du Ve siècle): T. S. 140, 1–3 (Rahmani 94–97).

[5] Pour le soin des malades voir note suivante. Pour la veuve invitée à filer la laine pour les malheureux: D. A. 3, 7 6–8 (cf. trad. dans J. Colson: La fonction diaconale aux origines de l'Eglise, Tournai 1960 p. 133). Ces textes insistent beaucoup sur la stabilité de la veuve. Comme l'autel de Dieu elle devrait être inamovible, demeurer dans la prière nuit et jour. Les tâches de miséricorde ne doivent pas l'accaparer ni la faire courir à droite et à gauche. Cf. D.A. ibid. (trad. dans Colson, p. 131).

Cela fait partie de leur «aura» de consacrées au Seigneur [1]. Encore certaines remarques laissent entendre que bénir n'est pas dans leurs attributions normales [2].

Avec une constance remarquable, les documents les concernant s'occuperont, en même temps que les dédier à Dieu, d'assurer leur subsistance, de contrôler sous vigilance de l'évêque, les sources de bienfaisance qui pourvoient à leur entretien (et certaines de celles-ci, discutables, peuvent être proscrites) [3]. Il semble même que, si au temps de l'Apôtre, le corps des veuves assistées, soigneusement sélectionné, est tout entier voué au Seigneur, plus tard, un clivage s'établira entre la masse des vieilles femmes solitaires, secourues par l'Eglise, et, les «presbutides», les aînées, comme on désignera parfois l'élite dédiée à Dieu [4]. Le «viduatus», comme dira Tertullien, le «Khèrikon» pour reprendre le terme de la Didascalie, paraît s'être développé normalement depuis l'âge apostolique, répandu dans toutes les églises [5]. Il se présente donc essentiellement comme un état de vie ascé-

[1] De veuve garde-malades, il n'y a à proprement parler que la troisième veuve (CEA 21): une seule sur trois est vouée à cette tâche caritative: les deux autres demeurent ordonnées à la pure contemplation, voire aux révélations. Cf. R. Gryson, op. cit., pp. 81, 82). Dans la DA les prières accompagnées de jeûne propitiatoire, voire d'une imposition des mains sur les malades, demandées parfois aux veuves n'est qu'une occupation très accessoire, un privilège de charismatiques: DA 3, 8, 1–3. Cette imposition des mains est sans doute appelée ailleurs «bénédiction»: DA 3, 11, 4. Tout cela a disparu dans les CA (cf. R. Gryson, op. cit, p. 103). Voir cependant CH 9 (PO 31. Le TS parlera aussi de la visite des veuves aux malades: TS 1, 40, 2. (Rahmani 96, 97). Mais il représente, nous le verrons, un cas d'évolution discordant.

[2] L'imposition charismatique des mains, dans DA sur les malades, pour épisodique qu'elle soit exige l'autorisation de l'évêque (Texte trad. dans J. Colson, l. c., p. 133). Elle a disparu dans les CA. Comparer CA 3, 14, 4 – 15, 4 et DA 3, 10, 11 – 11, 4. Cf. R. Gryson, pp. 101 à 103.

[3] La définition de la veuve de l'A. T. est celle d'assistée: cf. J. Sandevoir, voc. théol. bibl. Paris 1970, coll. 1343. Pour l'assistance prescrite pour les veuves, voir Origène, «sur la prière» 28, 4 (GCS 3, 377, 17–21); TA 20 (Botte 43) ibid. 30 (Botte 75) DA 2, 4, 1–2; DA 2, 25–28, 1 à 5; CH 5. Pour CA voir citations dans R. Gryson (il a été notre guide dans l'établissement de ces notes) p. 95. Pour le contrôle des aumônes d'origine suspecte, DA 4, 5–10, 1–2; cf. CA 4, 5–10.

[4] «Presbutis» est un hapax du N. T. (Tt II, 3) – (= vieille femme). Cf. C. Spicq Ep. Past. Paris 1969, pp. 618–619. Plus tard, il va désigner de préférence parmi les veuves assistées la portion de choix des «veuves établies qui exercent une véritable préséance. Cf. R. Gryson op. cit. p. 72; cf. CEA 21, 1–2 (Schermann 29, 9 – 30, 5; cf. R. Gryson ibid., p. 81). Cf. CH 9 (PO 31, 363) – Laodicée C. 11 (Joannou 1–2, 135, 6–8). CA 3, 1, 1–2; CA 3, 3, 1, TS 1, 19, 7 – 34, 4 – 41, 1 – 43, 2 – 2, 4, 4 – 8,12; cf. R. Gryson ibid. p. 114, note 2... P. Dornier op. cit., pp. 87 à 94 et J. Dauvilliers, op. cit., pp. 357–358, pp. 619 et 727, pensent que la distinction entre la masse des veuves économiquement faibles et les consacrées remonte à saint Paul lui-même. Il se peut, mais il est bien difficile de déceler pareille séparation dans le texte de l'Apôtre.

[5] Tertul. «de virg. vel.» 9, 2, 3 (CCL 2, 1219, 15–29). Pour Tertullien, les veuves constituent un ordo et appartiennent au clergé (nombreuses références analysées par J. Daniélou «Maison-Dieu» 61, art. cité, p. 81). Cette cléricalisation des veuves reste phénomène isolé (elle ne se retrouve qu'avec le TS)... Le «Chèrikon», l'ordre des veuves, apparaît probablement dans la DA, revient quatre fois dans les CA, dont trois textes empruntés à la DA (CA 3, 1,2 – 3, 2, 1 – 8, 25, 2). Cf. R. Gryson, op, cit., p. 68, note 2.

tique, bien distinct du diaconissat et de ses services cléricaux. Ce n'est que par une évolution aberrante, demeurée absolument unique dans des circonstances très particulières, qu'avec le Testament de Notre Seigneur il se substituera aux diaconesses, les suppléera, les supplantera [1]. Quand celles-ci émergent, au temps de la Didascalie, le départage des deux se fait immédiatement en toute netteté. Tandis que les dernières venues apparaissent très tôt membres du clergé, jamais les veuves, à part dans l'Afrique de Tertullien, ne lui seront agrégées. Pas de prébendes cléricales pour elles, comme il en sera pour les femmes-diacres, mais un simple droit de participation aux bienfaisances de l'Eglise à l'égard des indigents ou défavorisés. Certes, la sainteté de leur état va créer des exigences morales qui ne sont pas sans analogie avec celles qu'énumère saint Paul à propos des presbytres, de l'épiscope et des diacres. Aussi, s'il a soin de ne pas les dénombrer parmi les ministères hiérarchiques, mais dans l'éventaire des différents âges du peuple de Dieu, il les mentionne tout de suite après les presbytres, Comme ceux-ci. les veuves sont dignes d'honneur (I Tm. v, 3). On les devine donc très vite appartenant à une classe considérée dans la communauté chrétienne. Mais à part les deux exceptions déjà signalées, jamais, à l'église, leur place réservée ne s'établira dans le sanctuaire, au sein du clergé, où siégeront par contre quelquefois les diaconesses [2]. Le seul point de ressemblance entre les deux catégories est le propos de continence. C'est pourquoi d'ailleurs on verra dans les rangs des diaconesses figurer des veuves ainsi que des vierges. Celles-ci, par contre, plus tard manifestées à l'attention de l'Eglise, sont très proches des veuves par leur idéal. D'abord minoritaires et subordonnées, elles en viennent à éclipser les premières, sinon à les absorber. Les «sanctimoniales» seront équivalemment vierges ou veuves [3].

Les veuves se retrouvent dans toutes les Eglises, cependant, en Egypte il semble qu'Origène n'en parle pas comme d'une catégorie contemporaine mais renvoie à leur propos au passé apostolique: cf. R. Gryson, op. cit., p. 58.

[1] Pour le TS (Communautés syriennes monophysites de la seconde moitié de la fin du Ve siècle) voir la remarquable analyse de R. Gryson, op. cit., pp. 110–119, voir aussi à propos de C. 11 de Laodicée pp. 93–94. Le TS connaîtra aussi des diaconesses, mais c'est alors un organe-témoin sans attribution véritable.

[2] Dans la communauté antique où toutes les catégories du peuple de Dieu sont soigneusement mises à part et organiquement reliées les unes aux autres, les veuves ont une place d'honneur après le clergé, avant les laïcs. Elles sont à part: DA 2, 57, 8; après les vierges (CA 2, 57, 12). Les veuves sont assimilées aux lévites comme assistées et non comme une portion de «clerus» (DA 2, 26, 8). Pour l'agrégation anormale des veuves au clergé avec Tert. et avec le TS, voir les deux notes précédentes.

[3] Ainsi dans les Statuts Ecclesiae antiqua de Gennade (fin Ve siècle, cf. R. Gryson, p. 167)... Puisque nous terminons avec cette section consacrée aux charismes de la femme, il faudrait mentionner les innombrables martyrs féminins (cf. J. Daniélou et Ir. Marrou, Nouv. Hist. de l'Eglise pp. 155–157, 171–176). Elles prennent d'une certaine façon le relais des prophétesses, cf. H. Leclercq DACL t. 10, Paris 1932, art. «Martyr» col. 2359–2512.

Les diaconesses

Le diaconissat lui, n'aura pas l'universalité d'extension dans l'espace et le temps qui caractérisait les veuves. Sans doute saint Paul nommait déjà des femmes-diaconos en I Tm. III, 11. Mais cette fugitive allusion reste isolée pendant deux siècles [1]. On ne retrouve expressément les diaconesses qu'au début du IIIe siècle en Syrie avec la Didascalie: à maints indices on a l'impression en l'occurence d'une institution nouvelle encore discutée par certains. Durant ce laps de temps, l'Egypte ignore, comme elle ignorera plus tard, l'existence des diaconesses. Clément d'Alexandrie, Origène, parlant d'elles, les désignent comme une catégorie néotestamentaire inconnue à leur époque, depuis longtemps disparue [2]. Dans le «Pasteur» d'Hermas, l'énigmatique figure de Graptè, envoyée par la Dame Eglise transmettre aux veuves et orphelins de Rome un ultime message de pénitence, en liaison avec l'évêque Clément mandaté aux presbytres, ne paraît nullement prouver l'existence de diaconesses en Italie au IIe siècle [3]. Plus intéressant par contre le témoignage de Pline le jeune en Bithynie écrivant à l'empereur Trajan qu'il a cru nécessaire de soumettre à la question deux servantes des chrétiens. Elles sont désignées par eux du titre de «ministrae». Dans cette Asie Mineure où saint Paul évoquait les femmes-diaconos, il semblerait que le gouverneur romain veuille décrire les mêmes personnages [4].

Mais la rentrée certaine, discrète au départ, des diaconesses ne s'effectuera – la Didascalie nous l'atteste – que dans la Syrie, à la première moitié du IIIe siècle [5]. Ces «Gunè-diaconos» le nom de «diaconissa» ne leur sera décerné par le législateur qu'avec les Constitutions Apostoliques) ne sont plus l'objet mais les dispensatrices de la diaconie [6]. Elles apportent à l'évêque, en parallèle avec les diacres, leurs services auprès de la partie féminine de la communauté. Diaconie matérielle d'abord auprès des malades. Il faut donc supposer des sujets plus jeunes et vigoureux que les veuves. Mais tandis que celles-ci, les contemplatives, étaient appelées parfois auprès des infirmes, pour apporter le seul secours de leur intercession (jeûne, prière), il s'agit pour les diaconesses de soins réels et efficaces. Elles visiteront aussi les chrétiennes dans les maisons où les préjugés d'un entourage

[1] Cf. C. Spicq, op, cit., p. 76; pp. 460–461. P. Dornier, op. cit., pp 64–65; 74–75. J. Forget DTC, t. 4, Paris 1911, col.685 à 703. H. Leclercq DACL col. 725 à 733. J. Colson, op. cit., Les diaconesses, pp. 121–147.

[2] Clément d'Alexandrie Strom. 3, 6, 53, 3–4. Origène, comment. Ep. Rom. 10, 17, PG 14–1278 AC. Cf. Interprétation R. Gryson lc pp. 58–64.

[3] Hermas, le «Pasteur» 8, 2–3 (SC 53, p. 96). Grapté n'est nullement appelée «diaconos». Est-ce un personnage réel à l'instar de Clément, ou purement symbolique? C'est impossible à dire! En tous cas, nulle part, parmi les nombreux ministères mentionnés dans le «Pasteur» il n'est question de diaconesse.

[4] Pline le jeune, lettre 10, 96, 8 cf. J. Daniélou «Maison-Dieu» 61 art. cit. p. 78.

[5] DA 2, 26, 6 et surtout DA 3, 12, 1–13, 1. Ce texte est traduit dans R. Gryson, op. cit., pp 75–77; nous y renvoyons pour tout le paragraphe suivant.

[6] Ds. les CA on trouve «Gunè-diaconos» ou simplement «è diaconos» (fém.) dans les parties qui relèvent de DA, «diaconissa» dans celles qui sont propres aux CA (Cf. R. Gryson, op. cit., p. 77, note 2).

païen interdiraient aux diacres de pénétrer. Sur la plan sacramentel, l'homonymie avec les diacres cesse, car, ni elles ne baptisent, ni n'assistent à l'autel l'évêque: à leur différence, elles ne sont ni serviteurs du Sang [1], ni ne le deviendront jamais. A la messe elles ne distribuent même pas le Corps du Christ aux femmes [2]. Durant le rite du baptême, par contre, elles suppléent au diacre, non pas lors de la collation du sacrement, mais dans les cérémonies adjacentes, onction prébaptismale, vestition des femmes au sortir du bain, cela pour des raisons de pudeur bien compréhensibles [3]. Elles ne jouent par ailleurs aucun rôle dans la catéchèse féminine, sinon pour rappeler aux nouvelles baptisées la garde active du sceau baptismal à laquelle elles se sont engagées (3, 12, 3). Dans l'imprécision où nous laisse la Didascalie, elles semblent à égalité de préséance avec les veuves qui ne leur doivent pas encore obéissance comme il en sera dans les Constitutions Apostoliques. Comme elles cependant elles sont promises à la continence [4]. Déjà pourtant leur future importance se laisse pressentir, puisqu'elles sont comparées non plus seulement à l'autel de Dieu comme les veuves, mais à l'Esprit-Saint lui-même [5]. Toutefois, les canons conciliaires en font foi, notamment le canon 19 de Nicée: on ne les compte pas encore dans les rangs du clergé [6].

[1] «Les serviteurs du Sang»: l'expression est de Catherine de Sienne qui l'applique aux prêtres; elle est valable aussi pour les diacres. Cf. J. Colson rapprochant le miracle de Cana de la fonction diaconale (op. cit., pp 69–72).

[2] Elles devaient cependant apporter la communion aux femmes malades – on l'en déduit du Test. de N. S. (TS 2, 20, 7) demandant aux diaconesses de porter le Corps du Christ aux femmes enceintes, retenues du fait de leur état, le jour de Pâques. En ce domaine, les monophysites auxquels appartient le TS, iront encore plus loin: les abbesses-diaconesses pourront en cas de nécessité, en dehors de la messe, quérir la sainte réserve et donner la communion à leurs religieuses, et même à des garçons de moins de 5 ans (Nomocanon 7, 7, 9 et DTC art. diaconesses col. 690). Elles pourront même, en l'absence du prêtre, présider les assemblées féminines de prière, y lire l'évangile, comme aussi assister le prêtre dans l'onction des malades sur les femmes (pour ce 2e office voir sans doute Epiphane Pan. 79, 3 PG 42, 743–746). L'évolution des Eglises non chalcédoniennes est par contre plutôt restreignante (cf. DTC art. cit. col. 690–697–698 R. Gryson, op. cit., p. 127).

[3] Cf. les 2 textes parallèles de DA 3, 12, 2 et CA 3, 16, 2. Cependant même après la généralisation des diaconesses, elles n'assisteront pas toujours le prêtre lors de la collation du baptême féminin (Cf. en Palestine, après 550 les scrupules du prêtre Conon dans le Pré spirituel de J. Moschus Trad. de J. Colson lc, p. 127, nº 1). Les Arméniens, dès le début du VIe siècle, interdiront même aux diaconesses toute collaboration à l'acte baptismal: cf. H. Denzinger – Ritus orientalium t. 1, Würzburg 1863, p. 22.

[4] La DA ne précise pas encore le devoir de continence. Celle-ci dut très tôt être imposée, sinon dès le début cf. can. 44, 2 partie de Basile de Cés. (Lettres à Amphiloque sur les canons 44, Joannou 2, 136, 3–7). Les CA exigeront pour le diaconissat une veuve consacrée ou une vierge (CA 6, 17, 4). Le can 15 de Chalcédoine (451) frappera d'anathème la diaconesse qui se marie. La Nov. 6 de Justinien la condamnera à la peine capitale (NJ 6, 6) .

[5] DA 2, 26, 6. CA 2, 26, 6.

[6] Texte de C. 19 de Nicée dans R. Gryson p. 86. Le Can. 44 de Basile (ibid. p. 90) ne semble pas encore compter les diaconesses au nombre du clergé. Les CA au contraire sont très nettes pour les considérer comme des clercs féminins. (CA 8, 13, 14. La nov. 3 de Justinien parlera de «diacres masculins et féminins»).

Ce sera chose faite avec les Constitutions Apostoliques [1]. Recrutées parmi les vierges de préférence ou les veuves [2], elles s'en distinguent davantage encore du fait de cette promotion cléricale. D'après le livre VIII notamment, elles passent avant vierges et veuves désormais subordonnées à elles, du moins explicitement pour ces dernières [3]. Elles ont droit maintenant aux dîmes et rétributions du clergé [4]. Si elles sont en général énumérées en fin de listes après tous les autres clercs masculins, même inférieurs, comme sous-diacres et lecteurs, leur ordination est mentionnée néanmoins avant celle des sous-diacres et lecteurs. Car c'est là la grande innovation, elles ont droit à l'imposition des mains avec préface consécratoire de type classique [5]. Pour le reste, leurs fonctions ne se sont guère amplifiées. Si l'on a simplement passé sous silence le semblant d'enseignement qui leur était dévolu par la Didascalie, auprès des nouvelles baptisées [6], les voilà chargées maintenant de l'office de «cérémoniaires» vis-à-vis de la gent féminine: dans les réunions liturgiques, elles accueillent leurs sœurs et dirigent leurs évolutions. Par ailleurs, s'il est précisé qu'elles ne doivent même pas bénir (comme les diacres d'ailleurs) [7], elles sont devenues les intermédiaires obli-

[1] La DA ne parle, pratiquement, des diaconesses que dans le L. 3. Dans les CA, outre les passages parallèles de DA il est encore traité des diaconesses dans le L. 6, et le L 8 (dont la source est le TA avec son rituel des ordinations, sa messe Clémentine, les 85 canons apostoliques).

[2] CA 6, 17, 4.

[3] CA 8, 13, 14; CA 3, 8, 1, à comparer avec DA 3, 8, 1.

[4] Du moins aux eulogies CA 8, 31, 2. L'explication ultérieure de la législation laisse supposer que déjà elles ont un traitement de clercs bien différent des aumônes allouées aux veuves. La Novelle 3 de Justinien 1, 1, leur impartit l'allocation journalière des clercs, les nomme parmi les membres du clergé, les astreint comme les clercs majeurs à la continence après leur ordination (cf. R. Gryson op. cit., pp. 123–126). Elles vivent ou bien seules, ou bien en famille, ou dans des monastères.

[5] CA 8, 19 et 20. Voir le texte de la préface consécratoire, traduction F. Nau dans J. Colson p. 136. «Dieu éternel, Père de N.S.J.C., créateur de l'homme et de la femme, toi qui as rempli de ton Esprit Marie, Débora, Anne et Holda, toi qui n'as pas dédaigné de faire naître d'une femme ton Fils unique, toi qui dans le Tabernacle de l'Alliance et dans le temple as établi des femmes gardiennes de tes saintes portes, jette maintenant un regard sur ta servante que voici, destinée au diaconat: donne-lui l'Esprit-Saint, purifie-la de toute souillure corporelle et spirituelle, afin qu'elle remplisse dignement l'office qui lui sera confié, pour ta gloire et à la louange de ton Christ avec lequel honneur et adoration soit à toi et au Saint-Esprit dans tous les siècles. Amen». Le Canon 15 de Chalcédoine homologuera cette «Cheirotonia» (= imposition des mains) des diaconesses. Le terme va devenir technique pour désigner l'ordination – («Cheirothesia» employé en variante dans les transcriptions du C 15, va désigner par contraste la simple bénédiction).

[6] Cf. CA 3, 16, 4. Cf. DA 3, 12, 3.

[7] Cf. CA 8, 28, 6 trad. dans R. Gryson, pp. 106–107: «La diaconesse ne bénit pas, pas plus qu'elle n'accomplit aucune des choses que font les presbytres ou les diacres. Elle a seulement la garde des portes et elle assiste les presbytres dans l'administration du baptême pour des raisons de décence». Un peu plus loin, elle est carrément assimilée à une sous-diaconesse, à une servante du diacre: «Le diacre excommunie le sous-diacre, le lecteur, le chantre, la diaconesse, si, en l'absence du presbytre, les circonstances le requièrent. Ni le sous-diacre, ni le lecteur, ni le chantre, ni la diaconesse, ne peuvent excommunier soit clercs, soit laïcs, car ils sont les serviteurs du diacre» (CA 8, 28, Funk, p. 531, trad. dans Colson, op. cit., p. 138).

gées des femmes dans leurs rapports avec l'évêque, les prêtres, et les diacres surtout: comme l'Esprit-Saint procède du Fils, leurs services découlent de celui des diacres et leur est subordonné [1]. Leur contribution à l'acte baptismal demeure tout aussi secondaire, cantonnée aux entours du baptême féminin.

Désormais leurs traits spécifiques sont à peu près dessinés. L'évolution ultérieure n'ajoutera que très peu, sinon lorsqu'on verra dans un milieu monophysite de Syrie au Ve siècle, leurs homologues, les «presbutidès» du Testament du Seigneur acquérir préséance sur les sous-diacres et les autres clergeons, et s'installer dans le sanctuaire face aux diacres, aux côtés des prêtres et de l'évêque. Elles auront même de véritables responsabilités pastorales auprès des femmes. Mais il s'agit alors d'un développement marginal, demeuré solitaire [2]. L'âge de leur ordination qui avait quelque peu oscillé entre quarante et soixante ans va se stabiliser au premier chiffre [3]. On les verra figurer nombreuses parmi le clergé byzantin, au sein de l'empire romain reconstitué par Justinien, avant de commencer un long déclin [4]. Littérature chrétienne et inscriptions funéraires se renforcent mutuellement pour attester leur rayonnement souvent très grand. Dans leur humilité, leurs visages se détachent néanmoins en grand relief, diaconesses empressées au service des paroisses ou higoumènes de monastères, elles continuent, malgré la distance, à exercer sur nous leur fascination. Telles, entre mille, la généreuse sainte Olympias ou encore sainte Euphrasie, pour n'avoir pas à décliner un trop grand nombre de noms [5]. En dehors de l'Orient elles ne semblent s'être guère développées. Elles font défaut en Afrique, y compris l'Egypte. A Rome, elles manquent également à l'appel au temps de Pélage et sans doute plus tard [6]. La Gaule du Ve et VIe siècles en verra quelques-unes, telle l'exquise sainte Radegonde [7]. Mais il s'agit plutôt

[1] CA 2, 26, 6. Une nouveauté cependant: à l'instar des diacres, elles peuvent être chargées d'autres services de liaison, sans qu'il soit précisé davantage (CA 3, 19, 1).

[2] TS cf. Gryson, pp. 110–119. TS 2, 19, 7–23, 1. Les «Presbutides» se placent à côté de l'évêque, à sa gauche, face aux diacres, derrière le voile (auquel on substituera plus tard l'iconostase). Mais cette pénétration dans le sanctuaire reste phénomène solitaire: le C. 15 et 45 de Laodicée semble réagir contre pareille intrusion. (Cf. R. Gryson, pp. 93–94 et 113–114.)

[3] Les veuves doivent avoir 50 ans au moins pour la DA (DA 3, 1, 1 – 60 ans pour CA 3, 1, 1). Les diaconesses qui se recruteront parmi elles devaient obéir à des ordres d'âges assez voisins, bien qu'elles fussent certainement plus jeunes à cause d'une vie active de service. Le C. 15 de Chalcédoine fixe pour elles 40 ans, ce sera désormais la règle. Il y eut des exceptions, telle la très jeune Olympias. Cf. Novelle 6, de Majorien (458) fixant à 40 ans la consécration des vierges. Voir J. Gaudemet, op. cit., p. 123.

[4] La Métropole sainte Sophie au temps de Justinien comptait 425 clercs: 60 prêtres, 100 diacres, 40 diaconesses, 90 sous-diacres, 110 lecteurs et chantres, 100 portiers (3e Novelle de Justinien, 1, 1, cité par R. Gryson, p. 122).

[5] Voir J. Daniélou «Maison-Dieu» 61 pp. 88–89; R. Gryson, op. cit., pp. 146–150.

[6] Pélage durant son séjour romain (384–410) mentionne dans son commentaire de I Tm III, 11 (PLS 1, 1351) et dans son commentaire de l'Ep. Rm. XVI, 1 (PLS 1178), les diaconesses comme un ministère de l'Eglise orientale inconnu dans l'Occident.

[7] Sainte Radegonde fut ordonnée diaconesse par saint Médard (vie de sainte Radegonde par Venance Fortunat 12, 26). Par elle et la filière des Césarines de Prébayon

alors d'une dignité honorifique, aussitôt mise en brèche d'ailleurs, que d'une véritable fonction liturgique, hiérarchique [1].

Diaconesses et sacrement

Comment d'ailleurs situer ce diaconissat? L'analyse théologique des modernes parlera davantage de sacramental que d'un vrai degré sacramentel [2]. On a plutôt affaire à un ministère subalterne qu'à un «diaconat» proprement dit puisque ces clercs féminins sont exempts des missions caractéristiques du diacre: service actif de l'Eucharistie, prédication, transmission de la grâce baptismale. (Le baptême étant regardé d'ailleurs comme prérogative sacerdotale.) On objecte aujourd'hui, à juste titre, qu'une large fraction de l'Eglise des Pères a reconnu au rite de l'ordination diaconissale la solennité extérieure du sacrement: imposition des mains par l'évêque seul au sein du presbytérium et préface consécratoire appelant la grâce de son ordre sur l'élue. Cependant, les Constitutions Apostoliques rompaient justement avec la belle simplicité de la Tradition de Saint Hippolyte réservant l'ordination et l'imposition des mains aux trois ordres majeurs seuls, lecteurs et sous-diacres n'ayant droit qu'aux cérémonies réduites d'établissement. En contraste, les Constitutions Apostoliques allaient accorder, la «cheirotonia» avec prière consécratoire, bref l'ordination, aux ordres mineurs, du moins sous-diacres et lecteurs-chantres, donnant ainsi le ton aux usages byzantins [3]. Disons donc que la question soulevée est celle de

(près d'Orange) le privilège du diaconissat se transmit aux sœurs chartreuses, mais ce n'est plus qu'un vestige insignifiant (Y. Gourdel – dict. de Spir. t. 2, Paris 1953 – art. chartreux, col. 721). Cf. M. de Fontette, Recherches sur les origines des moniales chartreuses, dans Etude d'Histoire du droit canonique dédiée à G. le Bras, t. II, Paris 1965, p. 1143 à 1151.

[1] L'introduction sporadique du diaconissat en Occident, même réduit la plupart du temps à une simple promotion honorifique suscita la réaction de défense des conciles gaulois. L'interdiction dût être réitérée, cf. C. 25, I Orange (441); C. 21 du Concile d'Epaone (517); C. 17, II Orléans (533): Texte donné par R. Gryson, op. cit., pp. 164–171.(Voir déjà conc. de Nîmes, can. 2, en 396.)

[2] Voir l'oratorien Jean Morin. Commentarius de Sacris ecclesiae ordinationibus, Anvers 1965 K. H. Schäfer (Die kanonissenstifter im deutschen Mittelalter 1907, 46 et ss.; Romische Quartalschrift für christliche Albertumskunde und Kirchengeschichte, 1910 p. 68 et ss.) et A. Ludwig «Weibliche Kleriker in der altchristlichen und frühmittelalterlichen Kirche», Passauer Theol. parkt. Monatsschrift 1910, 548/57, 609/17; cf. ibidem 1911, 141/9. K. H. Schäfer range parmi les ordres majeurs le diaconissat oriental. Nous pensons pour notre part qu'il est seulement ordre mineur. L'ordination d'une part n'est pas primitive, elle soulèvera toujours quelques protestations de la part des latins. Le pouvoir d'ordre surtout est trop mince pour qu'il s'agisse d'un vrai sacrement.

[3] Cf. P. Jounel dans A. G. Martimort «L'Eglise en prière» op. cit., pp. 491–527, surtout pp. 493–503, cf. aussi p. 526: l'élévation au XIII[e] siècle chez les latins du sous-diaconat à la dignité d'ordre majeur. Voir L. Ott le sacrement de l'ordre, Paris 1971, l'acte d'ordination pp. 37–40 et 66–74. Dans les CA, la «cheirotonia» est conférée aux évêques, presbytres, diacres au L. VIII (4–18), diaconesses (19–20), sous-diacres (21), lecteurs (22). Mais il est spécifié que ni les confesseurs, ni les vierges, ni les veuves, ni les exorcistes ne reçoivent la «cheirotonia» (26). Le TS par contre reste fidèle en gros au shème de la TA et ne signale que 2 ordres mineurs sous-diaconat et lectorat, confé-

la situation exacte des ordres mineurs par rapport aux ordres sacrés. La frontière des uns aux autres a été parfois quelque peu mouvante suivant les temps et les lieux et il n'est pas toujours aisé de déchiffrer dans la Tradition, la signification réelle de tel ou tel rite d'investiture ministérielle. Nos interrogations sur la nature sacramentelle ou non de tel acte liturgique marque un stade réflexif encore bien loin de la problématique des Pères. Au moins peut-on admettre qu'ils ont reconnu, non sans quelque réticence çà et là [1], le développement du diaconissat comme consonnant à la donnée apostolique initiale de I Tm. III, 11.

Bilan

Par contre, la pensée des Pères est extrêmement ferme et lucide quand il s'agit de préciser la place de la femme face au presbytérat et aux fonctions proprement hiérarchiques, notamment celles d'enseignement.

D'une part, nul n'élève la voix pour exclure le prophétisme féminin, pas même face aux délires du montanisme, époque où l'on inclinera vers les tendances dures [2].

Par ailleurs, l'enseignement privé, le dialogue évangélisateur de bouche à bouche est parfaitement admis pour la femme, et même loué, vis-à-vis de leurs compagnes, «in suo sexu et in domo» commentera Pélage [3]. Pas exclusivement pourtant, car Chrysostome et Mopsueste souligneront que l'Apôtre recommande à la femme chrétienne de prendre en charge son mari païen et de lui inculquer, s'il est réceptif, la foi. Ils la montreront fervente çà et là aux temps apostoliques à évangéliser individuellement l'un et l'autre sexe [4]. La peur manifestée par la Didascalie d'ineptes réponses féminines face aux questions posées, s'explique très bien dans un contexte culturel particulier où veuves et vierges sont d'un niveau assez fruste. Avec les

rés sans «cheirotonia» (impos. des mains) (TS 1, 44 et 45, Rahmani p. 105 et ss.). Les diaconesses, elles, viennent après et ne sont ni ordonnées, ni désignées (cf. R. Gryson lc p. 118).

[1] Nous avons signalé les hésitations des conciles gaulois. Il y a aussi la voix isolée de l'Ambrosiaster, refusant le diaconissat comme montaniste: in ep. I ad Tm II, v. 11 (PL 17, 496).

[2] Les voix sont convergentes en faveur du prophétisme féminin. Ainsi Tertul. Contra Marcionem 5, 8, 11 dans le De Anima, devenu montaniste, il précise que la prophétie doit se dérouler hors de l'Eglise, 9, 4. Même affirmation chez Origène: fragment sur I Co 74 (Journal of Theol. studies 10, 41–42). Didyme l'aveugle († 398) dans le De Trin.: 3, 41, 3 reprend à son compte la doctrine d'un dialogue anonyme d'un orthodoxe avec un montaniste de la seconde moitié du IV^e siècle. Tous deux prônent la prophétie féminine mais dénient à la femme le droit d'écrire des livres, ce qui équivaut symboliquement pour eux à prophétiser le chef découvert à l'encontre de l'Apôtre (l'allusion aux recueils d'oracles publiés par les prophétesses montanistes est clair). Cette restriction ne sera pas retenue par la Trad. ultérieure. (Trad. dans P. de Labriolle, «Les sources de l'histoire du montan. pp. 93 à 108).

[3] Comment. sur I Tm II, 12 (PLS 1, 1349) et comment. sur I Co XI, 5 (PLS 1, 1214).

[4] Chrysost. Hom. s. ép. Rm 31, 1–2 (PG 61, 668, 669) I^re Hom. sur «Saluez Priscilla et Aquilas, 3 (PG 51, 191–192) (Trad. ds. R. Gryson pp. 138–139 et p. 137. Mopsueste comment. de I Tm II, 11–14.

Constitutions Apostoliques, cet état de choses a cessé, et le législateur s'est amadoué [1]. Il ne récuse pas le témoignage féminin des contacts personnels. Par contre, dès qu'il s'agit d'enseignement délivré à l'Eglise, l'unanimité des écrivains chrétiens est immédiate pour brandir l'interdit. La velléité de prêcher peu ou prou, d'instruire au moins de manière détournée l'ecclesia a dû surgir sans cesse au cours des premiers siècles: on en déduit des oppositions suscitées en sens contraires. En effet, hors des périodes de crise, quand ne sévissaient pas des désordres graves (il y en eut qui défraieront la chronique), on ne peut guère s'expliquer le renchérissement des décisions négatives de l'autorité, sinon par le désir d'endiguer une pression féminine quasi continue [2].

D'où par contre-coups, des réactions excessives qui vont demeurer en deçà sans doute des affirmations de l'Ecriture. Or, si l'on ne peut prétendre, comme on l'avait avancé un peu gratuitement [3], qu'on voit se profiler à l'âge apostolique une réplique féminine de tous les ministères pastoraux masculins, il n'empêche que l'entremise des femmes dans l'apostolat y fut fort active. Certes les «femmes-sœurs», les femmes chrétiennes qui accompagnaient les Apôtres n'ont dû être, dans le contexte de contentieux temporel que saint Paul débat avec les Corinthiens, seulement des aides matérielles [4]. C'est cette diaconie efficace que l'Apôtre attend d'abord de la femme, de Lydie, de Phoebée à Cenchrées qui l'héberge: elle pourra même accueillir chez elle l'ecclesia, lui procurer protection auprès des autorités civiles [5]. Ce secours est du même type que celui des saintes femmes assistant le Seigneur de leurs biens durant sa prédication, ou lui assurant gîte et couvert comme Marthe de Béthanie [6]. Mais ce ministère des femmes au

[1] DA 3, 5, 3–6; CA 3, 5, 3–6.

[2] Les analyses judicieuses de R. Gryson aident à mieux cerner, à chaque coup de frein législatif, les audaces féminines qui les ont motivés. Ainsi p. 70 in fine. Les nombreux rappels à l'ordre supposent des revendications féminines au moins latentes. P. de Labriolle («La crise montaniste» p. 554) conclut à propos des différentes mesures législatives prises à l'encontre des femmes: «Leurs canons (des conciles occident. car on a parlé d'eux en dernier lieu) révèlent l'obstination féminine à se couler dans des emplois irréguliers d'où l'Eglise la déloge avec la même suite et la même persévérance».

[3] J. Daniélou, «Maison-Dieu» 61, pp. 76–78. Les ministères masculins itinérants ou locaux semblent s'accompagner, selon l'auteur, d'un ministère féminin correspondant mais mineur.

[4] I Co IX, 5–6 cf. Spicq = Ep. Co, Pirot Clamer t. 2, Paris 1949, p. 230. Dans un sens différent, voir J. Héring, la Ire Ep. Co. Neuchâtel 1959 et R. Gryson: «Les origines du célibat sacerdotal du 1er au 7e s. Gembloux 1970, pp. 2 à 5.

[5] Rm 16, 1: «Diaconos» n'a pas encore la valeur technique qu'il a commencé à revêtir dans les pastorales. Le service de Phébée doit être bien concret «Prostatis» évoque le patronat du mécène vis-à-vis de sa clientèle. La maison de Phébée devait être le havre protecteur pour l'Apôtre et les chrétiens de Cenchrées. Cf. R. Gryson: «Le ministère des femmes» pp. 22–24. J. Daniélou «Maison-Dieu» 61, p. 71.

[6] Les saintes femmes apportent d'abord dans la pensée patristique le soutien matériel à l'envoyé de Dieu. Ainsi DA 3, 12, 1 et ss., à propos des diaconesses, trad. dans R. Gryson p. 76: «Notre Dieu et Sauveur était également servi par des femmes-diacres, Marie-Madeleine et Marie, fille de Jacques et mère de José, et la mère des fils de Zébédée et d'autres femmes encore».

temps de l'Apôtre ne s'est pas limité aux tâches d'intendance. Priscille et son mari Aquilas, (et la première semble bien être la forte personnalité du couple) avaient été dépêchés par l'Eglise d'Ephèse pour découvrir à Apollos les richesses de l'Esprit-Saint. D'autres femmes, nous l'avions dit, sont énumérées par celles qui ont peiné avec lui pour l'Evangile, et cette peine *«Kopos»* est synonyme de labeur missionnaire [1]. On peut supposer que les femmes ont contribué beaucoup à la pénétration chrétienne de leur milieu. Eh bien, ce travail de porte à porte, d'approche individuelle, tout en l'acceptant théoriquement, nos documents deviennent réticents, dès qu'il revêt l'allure d'un semblant d'officialisation. La femme peut enseigner ses semblables, son entourage, dans la spontanéité des rencontres humaines, mais dès qu'il y a tant soit peu l'amorce d'une catéchèse organisée, serait-ce en dehors de l'ecclesia, dès que pointe le spectre d'une fonction attitrée d'exhortation, les canons disciplinaires vont pencher vers plus de réserve [2]. Pour rendre compte de pareilles attitudes, on peut certes mettre ici en cause d'abord les entêtements masculins du législateur, quoique, parmi nos auteurs, certains ont des vues moins pusillanimes [3]. Mais n'a-t-on pas là tout autant l'écho d'une tendance assez vivace des femmes durant les premiers siècles à revendiquer leur droit d'instruire. Certaines prétentions des veuves, la résurgence des diaconesses au III^e siècle, le montanisme s'inscrivent peut-être dans ce climat d'un *féminisme* effervescent, *en tout cas largement prédominant* [4].

[1] Voir Moulton and Geden, «concordance to the Greek Test.» art. «Kopian» et «Kopos» col. 554–555, cf. Rm. XVI, 6, 12 et Ph. IV, 2–3.

[2] Ainsi la volonté d'enseigner, de baptiser, des veuves dans DA 3, 5, 3–6, de baptiser, DA 3, 9, 1–3 et passages parallèles de CA; Les protestations de Tertullien. De Virg. Vel. 9, 1. De baptismo 17, 4. C. 45 de Laodicée. Il faudrait citer toutes les interventions restrictives de l'autorité qui vont à l'encontre d'empiétements certains. Cf. P. de Labriolle «Mulieres in Ecclesia Taceant» Bul. anc. litt. et arch. chrét., 1911, pp. 15–23: Le prestige dont jouissaient les prêtresses païennes devait exciter l'envie des chrétiennes. D'où cette pression féminine continue en orthodoxie. D'où aussi les prophétesses les prêtresses, les Egéries qui vont s'en donner à cœur joie dans les sectes chrétiennes gnostiques et le montanisme.

[3] Certains, tel Clément d'Alex. Ped. L. 1 ch. 4 (SC 70, Paris 1960, pp. 128–131. Cf. Strom. 3, 6, 53 (3–4): dépassant la lettre de Saint Paul en I Co IX, 5 sur les femmes-sœurs, Clément en fait non pas des aides matérielles mais des coopératrices de son ministère, «sundiaconous» – «Grâce à elles, l'enseignement du Seigneur pénétrait dans les appartements des femmes».

[4] Le féminisme était florissant à l'âge apostolique, malgré certaines rengaines misogynes, héritage de l'antiquité païenne. Cf. J. Dauvilliers «Les temps apostoliques» Paris 1970 – la condition de la femme – pp. 417–424. Ce mouvement de promotion de la femme continue à s'affirmer tout au long de l'Empire, cf. J. Carcopino, «La vie quotidienne à Rome à l'apogée de l'Empire», Paris 1939, pp. 104–124. Voir J. Gaudemet «Le statut de la femme dans l'Empire romain» dans «Recueil de la société Jean Bodin XI», pp. 191–222; (cf. aussi Garcia Garrido, Jus. Uxorium, El Régimen patrimonial de la mujer casada en derecho romano, Rome-Madrid 1958, t. XIV, p. 176). Ne l'oublions pas, le droit et les mœurs romaines s'imposent à toutes les provinces et même aux barbares qui ont franchi le limes. L'emprise de Rome et de son féminisme imprègne donc la civilisation au moins urbaine jusqu'aux dislocations de l'invasion musulmane; il y a là un dénominateur commun pour tous, du Bosphore jusqu'à la Manche. Les Eglises en effet se développent au sein de la romanité, lui empruntent même ses cadres,

Les problèmes sont posés au moins en toute clarté à l'Eglise des Pères. Si tout à l'heure nous constations combien la notion de sacramentalité du diaconissat était étrangère à leurs préoccupations, par contre, le témoignage diversifié des églises locales au cours des siècles est là pour attester qu'ils n'ont cessé de se heurter à la question de l'accès féminin aux ordres sacrés,et d'y répondre par la négative. Il y a même là un des rares cas où le canon lérinien, qui joue si souvent en sourdine, s'appliquerait à plein [1]. En tant de domaines la pensée de l'Eglise s'est peu à peu dégagée à travers d'apparentes divergences (qu'on pense, puisque nous parlons d'ordination, au problème des ministères conférés dans les sectes dissidentes: – Nicée I en son 8e canon, semble-t-il, – saint Cyprien prescrivent la réordination, Optat de Milève et Augustin défendront, par contre, la validité des sacrements chez les hérétiques) [2]. Ici, au contraire, d'emblée, la doctrine est ferme, sans bavure ni palinodie, et l'unanimité fait loi. Des crises comme le drame montaniste, les remous du priscillianisme, voire les spéculations débridées de certains groupuscules gnostiques avec leurs officiantes, ont aidé à maintenir le litige ouvert [3]. On objectera peut-être que la réponse

son droit, en le christianisant. (Les barbares d'ailleurs, à part les Francs, seront ariens, hérétiques, hors de la «Catholica», jusqu'au VIe siècle. Cf. F. Lot: «Les destinées de l'emp. en occid. de 395 à 768», Paris 1940. Fin de l'unité romaine pp. 174 à 180). C'est ce qu'oublie R. Gryson (p. 16). quand il prétend qu'on ignorera encore longtemps la conception que l'Eglise des Pères se fait de la femme. Cf. P. Grimal «La femme à Rome dans la civilisation romaine» pp. 375–479, en particulier «vers le Bas Empire» pp. 474–478, dans Hist. mondiale de la femme, t. I, Paris 1965.

[1] A propos du C. lérinien voir les judicieuses remarques de Ch. Journet: «L'Eglise du Verbe incarné», Tournai, t. I, 1962, Exc. 12 pp. 718–724 et Y. M. J. Congar «La foi et la théologie», Tournai 1962 pp. 151–153.

[2] L'Eglise a bien perçu dès le départ que les hérétiques «ayant perdu le Saint-Esprit ne peuvent le donner» (Pape Innocent Ier). Mais il faudra la distinction d'Augustin entre «forma» et «virtus» du sacrement pour reconnaître que le ministre hérétique confère la «forma» mais non la «virtus». Le sacrement en tant que validement donné par les hérétiques demeure celui du Christ et de la «Catholica». (Cf. St Optat de Milève, L. III, 9). Les Grecs mettront plus de temps encore que les Latins pour tenir toutes les nuances de la doctrine: il faudra pour cela Nicée II (787) présidé par l'impératrice Irène. Cf. L. Ott, Le sacrement de l'ordre, Paris 1971, pp. 44–46 et 77–90.

[3] R. Gryson op. cit., p. 176, «C'est seulement dans des sectes hérétiques plus ou moins marginales, en particulier chez les montanistes (après Tertullien), que l'on voit des femmes enseigner, baptiser, faire l'Eucharistie, et qu'il y a des femmes évêques et des femmes presbytres». (Cf. Epiphane, qui semble très renseigné, à propos des cataphrygiens «il y a chez eux des femmes évêques et des femmes presbytres» (Pan. 49, 2, 1). (Voir aussi 49, 3...) Pour les gnostiques la place des femmes est quasi nulle chez les gnostiques païens. Il y a au contraire un bon nombre de femmes chez les gnostiques chrétiens et parmi elles, des prophétesses et des voyantes (R. Gryson op. cit. pp. 39–40 Cf. H. Leclercq D.A.C.L. V art. «femmes», Paris 1922, col. 1326–1317). Il y eut même un Marcus dont nous parle Irénée I, 7 ch. 1 à 13. A ses messes de charlatan des femmes officiaient et consacraient après lui... Tertullien s'en prend sans doute aux femmes gnostiques de la secte des caïnites dans le De Praescriptione 41, b, quand il s'indigne contre les femmes qui osent «enseigner, discuter, faire des exorcismes, promettre des guérisons, peut-être baptiser». L'influence des femmes chez les gnostiques chrétiens va de pair avec une dépréciation encratite de la femme. Cf. Evang. selon Thomas Leiden. Paris 1957, p. 57. S. Pierre déclare «Les femmes ne sont pas dignes

de l'Eglise ne pouvait être qu'un refus à cause de l'impossibilité sociologique où l'on était de confier des postes de direction aux femmes. Pourtant l'exemple affiché des prêtresses hérétiques, puis l'existence de plusieurs tentatives en catholicisme de femmes montant à l'autel [1], le fait d'un vouloir féminin d'enseigner manifesté d'une façon si tenace, bref, cette émergence perpétuelle d'un problème toujours en suspens, n'est-ce pas l'indice qu'il était une question bien réelle, soluble sociologiquement dans un sens ou dans l'autre, et non pas un vœu platonique? Dans cette Eglise des Pères, bouillonnante en tous sens d'initiatives créatrices, tandis que les femmes, souvent au grand jour, avaient fait et défait les conciles, contribué à nommer et à exiler évêques, patriarches, papes, le sacerdoce était-il pour elles si inaccessible, du fait de préjugés invétérés [2]? Pour notre part, il ne nous semble pas loisible de souscrire à des conclusions aussi peu justifiées.

de vivre». Cf. aussi dans l'évang. des Egyptiens, la conversation de J. C. avec Salomé rapportée par Clément d'Alex. (Strom 3, 6, 45 – 3, 9, 63 et 66 – 3, 13, 92) Dans ce contexte de mépris de la chair il y aura même des cultes magiques licencieux auxquels hommes et femmes prendront part (Epiph. Pan. 25 et 26 PG 41, 321–364) Serge Hutin les gnostiques Paris 1959 pp. 69, 75–76. P. de Labriolle «Mulieres in Ecclesia taceant» Bul. anc. litt. et archéol. chrétien. 1911, pp. 3 à 24, 103–122.

[1] Il y eut la prétresse dont parle Firmilien de Césarée (256), qui, en Cappadoce, célébra souvent l'eucharistie: il fallut l'exorciser (Cypr. 75, 10). P. de Labriolle montre qu'il ne s'agit pas d'une montaniste (Cf. P. de Labriolle «la crise montaniste» op. cit., pp. 483–487). Il y eut les pratiques étranges des collyridiennes qui s'érigèrent prêtresses de Marie (78e hérésie d'Epiphane), cf. Panarion 78, 23, 4, cf. J. Daniélou, «Maison-Dieu» 61, pp. 90–91... Il y eut en Italie méridionale, au temps du pape Gélase «des femmes qui s'acquittaient du service des saints autels» (jusque là, on pouvait penser à des diaconesses particulièrement hardies devenues «diacres-actifs» à l'autel). La suite ne laisse pas de doute: «elles accomplissaient, continue le pape qui va désormais fulminer, *toutes* les choses qui sont assignées au ministère des seuls hommes». «Toutes» refusent une quelconque restriction. Elles ont donc célébré l'Eucharistie (Gélase de Rome, lett. 14, 13 et 21) (Thiel. 369–370–374)... A la même époque, désordre moins grave, Licinius de Tours, Eustochius d'Angers, et Melanius de Rennes s'indignent contre deux prêtres bretons qui se sont fait assister de femmes à l'autel: en leur présence «elles prennent en main le calice et donnent la communion au Précieux Sang», cf. P. de Labriolle «Les sources de l'hist. montan.» op. cit. pp. 226–230.

[2] A l'opposite de l'action bénéfique de sainte Hélène, Constantia, la belle-sœur de Constantin, infléchira sa politique dans un sens arianisant. L'impératrice Eudoxie fit exiler Chrysostome... Par contre, la pieuse Pulchérie, la sœur de Basileus aura une influence marquante sur l'heureuse conclusion du concile d'Ephèse (431) divisé en deux obédiences rivales. La même, devenue l'épouse de Marcien, fut l'instigatrice de Chalcédoine à l'encontre du «brigandage d'Ephèse». Elle eut même la présidence d'honneur de Chalcédoine à la séance décisive du 25 octobre 451. Plus tard, l'érudite princesse Juliana Anicia mènera le combat des Chalcédoniens contre l'empereur Anastase. Les intrigues de Théodora en faveur des monophysites commandent toute la politique religieuse de Justinien. Elle déposa odieusement le pape Silvère et fit nommer Vigile (l'impératrice à Byzance est co-souveraine d'après le droit, cf. Ch. Diehl «Impératrices de Byzance-Paris 1959, pp. 1 à 19.« Peu d'états ont fait à la femme plus de place, lui ont accordé un rôle plus considérable, lui ont assuré une plus large influence sur les choses de la politique» (p. 4) cf. L. Bréhier, La civilisation byzantine Paris 1970, pp. 18 à 21). Ces quelques faits illustrent cette vérité indubitable. Le monde romano-byzantin fut l'époque d'un «féminisme actif» (L. Bréhier, op. cit., p. 18). Même si à Byzance le gynécée est remis en honneur sous une forme très mitigée, le mouvement féminin ne

Mais si le presbytérat féminin était sans doute possible sociologiquement parlant, au moins en des réalisations limitées, (l'ordination par exemple d'abbesses dans leurs monastères), il ne l'était pas au plan théologique. Et sur ce point, l'affirmation des Pères constitue un invariant. R. Gryson, dans ce qui restera un maître livre, auquel les *travaux ultérieurs se réfèreront*, résume leur doctrine ainsi:

> «Il n'apparaît pas que ce soit le souci de se distinguer de l'hérésie qui ait été la raison déterminante pour laquelle l'Eglise a cru devoir exclure les femmes de l'enseignement public et des fonctions sacerdotales. Il ne semble pas non plus qu'on puisse incriminer, du moins à première vue, l'influence du milieu gréco-romain; en effet, les femmes avaient accès à de nombreux sacerdoces dans ce milieu et certains leur étaient même exclusivement réservés; les Constitutions Apostoliques présentent l'ordination de prêtresses comme une aberration caractéristique des cultes païens. Les arguments fondamentaux avancés par les théologiens de l'Antiquité pour justifier l'interdiction qui frappe les femmes sont l'argument scripturaire et l'argument de Tradition. Jamais dans l'économie judéo-chrétienne, observe Epiphane, aucune femme n'a été admise au sacerdoce et les sacrifices sont toujours offerts par les hommes. Et surtout, Notre Seigneur n'a point appelé les femmes à enseigner, à baptiser, à offrir l'Eucharistie, bien qu'il s'en soit trouvé dans son entourage qui ne fussent pas moins dignes d'exercer ces fonctions que les hommes. Il y a eu donc là un choix délibéré de la part du Sauveur, que l'Eglise ancienne ne se reconnaît pas le droit de mettre en question» (op. cit., p. 176).

La constance des «attendus» des Pères est impressionnante. Le vouloir et l'exemple du Christ, voilà ce qui est dirimant. S'Il avait voulu établir des femmes dans le ministère sacerdotal, leur confier la célébration de l'Eucharistie, il n'avait aucun embarras à trouver des candidates en la personne des saintes femmes. Celles-ci, surtout dans le cas de la Vierge Marie, avaient autant, sinon plus de mérite que les Apôtres pour pareille mission [1]. Pourtant

cesse de s'affirmer durant les premiers siècles. Bien des modernes n'arrivent pas à homologuer la chose, victimes qu'ils sont d'un évolutionnisme très court. On imagine inconsciemment un progrès linéaire des civilisations, sans récession ni reprise. Le féminisme contemporain étant un aboutissant, on accepte mal qu'il ait eu des précédents finalement assez semblables. Si le sacerdoce des femmes est une question qui se pose aujourd'hui, il n'était pas non plus anachronique dans l'Empire romano-byzantin. Au Moyen-Age, au contraire, le climat ne permettra pas d'aborder le problème de façon réelle, ce ne sera que question scolaire.

[1] Cf. CEA 24, 1 – 28, 1, trad. dans R. Gryson, p. 84, Jean dit aux apôtres: «Vous avez oublié, frères, que notre Maître, lorsqu'il a demandé le pain et la coupe et qu'il les a bénis en disant : «Ceci est mon Corps, ceci est mon Sang», n'a pas permis aux femmes de se tenir debout avec nous» c'est-à-dire d'officier avec nous... Cf. CA 3, 6, 1–2 (trad. R. Gryson l. c. p. 97): «Notre Maître et Seigneur lui-même, Jésus le Christ, quand il nous a envoyés, nous les Douze, instruire le peuple et les nations, n'a point envoyé de femmes en vue de la prédication, bien qu'il n'en eut pas manqué; car il y avait avec nous la mère du Seigneur et ses sœurs et encore M.-Madeleine, et Marie mère de Jacques, et Marthe et Marie les sœurs de Lazare, et Salomé et d'autres. S'il était nécessaire aux femmes d'enseigner, lui-même aurait le premier, ordonné à elles aussi d'instruire avec nous le peuple». Cf. Epiphane Pan. 79, 2, 1–6: «Jamais nulle part une femme n'a exercé le sacerdoce pour Dieu, pas même Eve: même après sa chute, elle n'a pas eu l'audace de mettre la main à une entreprise aussi impie; et jamais non plus aucune de ses filles». Pan. 79, 3, 1–5: «J'en viens au NT: Si des femmes avaient été instituées pour exercer le sacerdoce («hiérateueien») pour Dieu, ou pour accomplir

même conférer le baptême ne devait pas leur revenir puisqu'en règle générale il s'agissait d'un acte sacerdotal. Là encore la pratique du Sauveur faisait loi [1].

A côté de cet argument majeur, un autre va être développé, celui de la vieille anthropologie biblique, telle qu'elle affleurait en saint Paul, notamment en I Cor. XI, 3 et ss.: «Si la tête de la femme c'est l'homme, il n'est pas juste que le reste du corps commande à la tête» écrivent les Constitutions Apostoliques [2]. On justifie ainsi, d'une manière au moins implicite, la décision du Sauveur, par ce recours au donné initial de création, mêlé qu'il est aux conséquences du péché. Mais il ne s'agit là que d'un atout second apporté à la démonstration. De même, la référence à la position bien connue de saint Paul en la matière ne joue en l'occurence, malgré son importance indéniable, que comme un simple corollaire. Ce n'est pas sur l'Apôtre qu'on appuie fondamentalement l'assertion, mais bien sur les conduites du Sauveur.

Conclusion

Au lendemain de la mort des apôtres, saint Clément Romain écrivait:

> «Jésus, le Christ, a été envoyé par Dieu. Donc le Christ vient de Dieu, les apôtres viennent du Christ; les deux choses sont sorties en bel ordre de la volonté de Dieu... Prêchant par les bourgs et les villes ils établirent leurs prémices (les premiers disciples), ils les éprouvaient par l'Esprit, afin d'en faire les épiscopes et les diacres des futurs croyants... Doués d'une prescience parfaite, ils instituèrent les susdits (épiscopes et diacres), et posèrent ensuite comme *règle* qu'après la mort de ces derniers, d'autres hommes éprouvés leur succéderaient dans leur office» (Ep. aux Co. 42 (1, 2, 4) et 44 (2).

Ceux qui sont institués par les Apôtres sont des hommes «*andres*». Trois siècles plus tard, saint Jean Chrysostome, au zénith de la période patristique, écrit en écho, non sans quelque sévérité, dans son livre sur le sacerdoce:

> «Dès qu'il s'agit d'aussi importante fonction que celle du gouvernement de l'Eglise et de la direction des âmes, les femmes en sont exclues, et un petit

une action liturgique officielle dans l'assemblée, il aurait fallu d'abord que Marie elle-même accomplisse l'action sacerdotale dans le NT, elle qui a reçu l'honneur de porter dans son sein le Roi souverain, le Dieu céleste, le Fils de Dieu. Mais elle ne l'a pas jugé bon. Il ne lui a même pas été confié de donner le baptême, puisque le Christ n'a pas pu être baptisé par elle plutôt que par Jean». Aucune de ces saintes femmes mais bien les Apôtres furent appelés à ces ministères (trad. dans J. Daniélou «Maison-Dieu» 61, p. 91).

[1] CA 3, 9 3–4 «C'est l'ignorance impie des Grecs qui les a conduits à ordonner des prêtresses pour les divinités féminines; il n'en est pas question dans la législation du Christ. S'il fallait être baptisé par des femmes, le Seigneur lui-même aurait sans doute été baptisé par sa propre mère et non par Jean»

[2] CA 3, 6, 2 Cf. CEA 24, 1 et ss. «Ce qui est faible sera sauvé par ce qui est fort» (La femme par le ministère presbytéral de l'homme...). CA 3, 9, 1–4 invoque pour établir cette subordination de la femme, «la nature et la création»... Certains se laisseront même entraîner à un pessimisme outrancier tel, Ambrosiaster qui, contredisant la Gn. refusera à la femme la réalité d'image de Dieu. Cf. Gryson, L'Ambrosiaster, pp. 151–158. Heureusement cette voix discordante restera seule.

nombre d'hommes seulement y sont appelés» (Le Sacerdoce 2, 2 trad. Br. Vandenberghe – Namur 1958, p. 54).

La continuité dans la formulation de la doctrine est donc totale. Ce dernier texte, quelque peu dépréciatif pour la femme, nous pose une dernière question, celle de la misogynie des Pères [1]. N'a-t-on pas beaucoup épilogué à ce propos [2]? Répondons d'un mot, qu'il est trop vrai que les Pères, dans leur attitude de moralistes sont solidaires des modes littéraires de leur temps et sacrifient quelquefois aux déclarations satiriques, voire aux diatribes contre les femmes, poncifs dont les grands auteurs païens ont été les coryphées. Il y a aussi les énervements de l'orateur sacré face aux bavardages intempestifs des femmes qui viennent troubler son prône. Il y a également des tempéraments plus ou moins bilieux qui laisseront libre cours à des agressivités masculines un peu morbides: les obsessions de Tertullien, à propos de la toilette des femmes sont bien connues [3]. Mais si l'on sait faire la part de la rhétorique, il est trop évident qu'avec les Pères l'œuvre de réhabilitation de la femme commencée avec le Christ, continue. Visages radieux des martyres, théories victorieuses des vierges, ne peuplent pas seulement, face au défilé des confesseurs, les mosaïques des basiliques byzantines, mais leur «aura» féminine va encore baigner discrètement aussi les écrits des Pères. Ceux-ci vont puissamment servir la promotion, l'affranchissement spirituel de la femme, fruits naturels des exigences morales de la loi nouvelle et ils affirmeront avec force l'égalité foncière des deux sexes [4]. On les verra devenir les chantres des vertus évangéliques chez l'épouse fidèle ou la Vierge consacrée [5]. Ils s'instaureront les guides d'une culture chrétienne féminine très poussée, et grâce à eux, bien des monastères de

[1] Il y a des perles, tel saint J. Chrys. évoquant le drame de Job: Satan par permission divine lui a tout arraché, troupeaux, domaines, enfants; seule sa femme lui a été conservée comme son plus cruel tourment: Hom. sur I Co XI, hom. 28 (PG 61 col. 236–238). Mais ces agacements passagers de Chrys. ne sont rien au prix de sa vision chrétienne de la femme, cf. A. Moulard saint J. Chrys., le défenseur du mariage et l'apôtre de la virginité. Paris 1923, pp. 39–44.

[2] F. DUMAS: «l'autre semblable», Neuchâtel 1967, p. 97, dénonce la théologie antiféministe des Pères, «monopolisée qu'elle est par moines et clercs masculins et célibataires».

[3] Mais ce génie déséquilibré finira hors de l'Eglise. Ses outrances resteront une fausse note isolée. Cf. SC 173, Paris 1970, pp. 36–39. Paradoxalement, ce laïc marié sera le plus antiféministe des Pères. Il refusera même à la femme le droit radical à baptiser et exorciser qu'il reconnaît pourtant à tout chrétien en cas de nécessité. De Bapt. I, 17, PL 1, 1326–1329.

[4] Cf. A. HAMMAN: «La vie quotidienne des premiers chrétiens (95–197) – Paris 1972 – pp. 61–67. I. Hausherr dans «Orientalia christiana analecta» 144, Rome 1955, pp. 251 à 258 cite in extenso les textes majeurs en assez grand nombre où les Pères soulignent l'égalité radicale de la femme et de l'homme, images de Dieu.

[5] Les Pères n'ont pas seulement célébré, avec des accents neufs, la vierge consacrée. Ils ont su mettre en valeur les grandeurs du mariage, des épouses et mères chrétiennes cf. Clément d'Alex. Ped. L. 1 ch. 4 (SC 70 p. 128–131) Grég. de Naz. Disc. 8 PG 35; 789–820 (Eloge de sa sœur Gorgonie) – disc. 37 PG 36, 282–303 – St J. Chrys. Péri partheneias 10, PG 48, 539–540 – In Isaiam, hom. 4 PG 56, 122–123 – In Joan hom. 61,3 PG 59, 340 – In Eph. V, hom. 20,5 PG 62, 135.

moniales seront souvent des îlots d'humanisme, auprès desquelles les thébaïdes masculines paraissent analphabètes ou presque [1]. Autour d'eux, vont se presser des femmes aux personnalités de première grandeur qui souvent même les dépassent (ainsi l'avoue Grégoire de Nysse à propos de sa sœur sainte Macrine), qu'on songe à Marcelline sœur d'Ambroise, consacrée par le Pape Libère, aux deux Mélanie, à Paula, à Eustochium et leurs dialogues fervents avec saint Jérôme, aux échanges si nobles et si profonds entre Jean Chrysostome et Olympias, aux trois tantes de Grégoire le Grand, etc... Par delà quelques coups d'escrime pourfendeurs, exercices d'école sacrifiant aux usages, ils ont su chevaleresquement prendre la défense de la femme, tel saint Ambroise excusant Eve plutôt qu'Adam: celle-ci dut affronter Satan lui-même, tandis qu'Adam n'avait face à lui que sa compagne dont il aurait dû savoir redresser l'erreur [2]. Ils sauront mettre en valeur la place incomparable des femmes dans l'Evangile, même saint Jérôme, l'anachorète bourru de Bethléem, constatant:

> «Après sa résurrection, le Seigneur apparut d'abord à des femmes et des femmes furent les apôtres des apôtres, afin qu'ils rougissent, ces hommes, de ne pas chercher Celui qu'un sexe plus faible avait déjà trouvé» [3].

Développant les suggestions de Jean le contemplatif, ils sauront avec Justin et Irénée, découvrir aux générations chrétiennes éblouies, la Nouvelle Eve, vraie mère des vivants et cause de salut, dénouant en joie et foi, par son obéissance, ce que la vierge Eve avait noué en désobéissance. Ils verront dans le sein de Marie, celui même où est enfantée la nouvelle humanité: le Christ naissant va ouvrir «avec pureté ce pur sein qui régénère les hommes en Dieu» [4]. Pierre Chrysologue, prenant la suite de saint Ephrem montrera Marie, telle la sœur de Moïse après l'exode, «frayer éternellement à l'humanité la voie de son salut et précéder dans son hymne le peuple enfanté par les eaux maternelles du baptême [5].

Après Ephèse, dans la «Théotokos», Vierge Mère en majesté entre les anges thuriféraires, dominant bientôt sur le fond d'or des absides, ils contempleront le type de la femme rachetée.

Bordeaux, en la Fête de sainte Marie-Reine.

Fr. Paul Laurent CARLE, O.P.

[1] Les lettres de Chrysostome, d'Augustin, de Jérôme indiquent le grand degré de culture de leurs correspondantes, leur passion pour l'humanisme chrétien. Le monastère féminin de Bethléem près de saint Jérôme était une école biblique en miniature.

[2] Saint Ambroise, de Institutione virginis, L. I, ch. 4, PL 16, 311–313.

[3] Bien d'autres Pères reprendront ces thèmes notamment Grégoire le Grand, 25e Hom. s. Evang. PL 76, 1189–1194... Apôtre des apôtres se trouvait déjà à propos de M.-Madeleine dans comment. d'Hippolyte c. Ct. III, 1–4 (p. 353 de l'éd. de Berlin).

[4] Justin Dial. avec Tryphon ch. 100, Saint Irénée Adv. Haer 3, 22, 3–4 (SC 34 pp. 378–382), 4, 33, 11 (SC 100 pp. 830–831).

[5] P. Chrysologue serm. 146, saint Matthieu (PL 52, 591–594). Trad. Quéré-Jaulmes, dans «La Femme» les grands textes des Pères de l'Eglise, Paris 1968, p. 297. Pour saint Ephrem, voir Hymne à la Vierge dans P. Régamey «Les plus beaux textes s/ la Vierge Marie», Paris 1941, pp. 54–55. J. Gaudemet, op. cit., «Le culte de la Vierge» p. 687.

«Chemins théologiques d'un renouveau chrétien»[1]

A PROPOS DU LIVRE DE GUSTAVE MARTELET, S. J.

Résurrection, Eucharistie et Genèse de l'homme: le titre du livre peut surprendre par son ampleur. Mais l'*eucharistie*, qui fut à la Cène pour les disciples communion au corps du Christ souffrant, est pour nous communion au corps du Christ qui, nous ayant sauvés par sa croix, et étant *ressuscité*, est le Seigneur en qui *toutes choses* subsistent.

1. La plausibilité du témoignage évangélique de la Résurrection

Attirons d'abord l'attention du lecteur sur les pages remarquables du 3e chapitre de la 1re partie: *L'anthropologie de la Résurrection:* «On entend souvent dire de nos jours que la difficulté essentielle, soulevée par le témoignage évangélique de la Résurrection, est une difficulté de 'langage' et que le grand problème est d'ordre herméneutique». Il nous paraît plutôt «que la grande difficulté que soulèvent pour nous les textes du Nouveau Testament et surtout ceux qui traitent de la Résurrection, n'est pas d'abord une affaire de langage. On ne voit que trop bien, en un sens, ce qu'ils veulent nous dire et c'est contre cette signification clairement entrevue que l'on s'élève. Quand je récuse l'authenticité de tel ou tel récit de miracles comme la guérison du paralytique, la tempête apaisée ou la résurrection de Lazare par exemple, ce n'est pas tellement que j'ignore ce que ces récits signifient, mais je n'accepte pas ce qu'ils me disent. Plus radicalement donc que les *significations* exprimées par le texte, il y a leur *plausibilité* aux yeux de celui qui les trouve et qui peut y souscrire ou au contraire les éluder...

«Bultmann pose donc une question essentielle lorsqu'il demande: *Une exgèse sans présupposition est-elle possible?* Il répond oui, – à une condition cependant qui remet en cause ce oui initial pleinement justifié. *'La méthode historique*, écrit-il [2], *inclut la présupposition que l'histoire est une, c'est-à-dire qu'elle est une suite ininterrompue de faits dans laquelle les événements*

[1] G. MARTELET, S.J., *Résurrection, Eucharistie et Genèse de l'homme, Chemins théologiques d'un renouveau chrétien*, Tournai, Desclée, 1972, 228 pages. Le Père Martelet est professeur de théologie fondamentale et de dogmatique à la Faculté théologique de Fourvière.

[2] Pour la clarté de l'exposé les textes de Bultmann sont transcrits ici en italiques.

sont reliés les uns aux autres par l'enchaînement de cause à effet... Elle présuppose qu'il est par principe possible de les déceler, ainsi que leur enchaînement, de telle sorte que le cours de l'histoire dans son ensemble apparaisse comme une suite sans faille'. C'est poser en principe ce que Guitton appelle justement *le barrage d'une impossibilité préalable*. En effet, la méthode historique ou plutôt une *telle* méthode historique, chose étrange, *interdit* à l'histoire de présenter dans sa *structure empirique d'histoire* les signes d'une action qui ne serait pas réductible à l'ordre simplement humain... *'Cet enchaînement clos'*, poursuit donc Bultmann, *'signifie que la continuité de l'évolution historique ne peut être rompue par l'intervention de puissances surnaturelles ou de forces de l'au-delà, donc qu'en ce sens, le «miracle» n'existe pas'*. Comment être plus clair, plus arbitraire aussi?... Ce que Bultmann refuse obstinément, c'est que l''intervention' de Dieu ait *en soi-même* un caractère empirique quelconque et que le 'miracle' soit autre chose qu'un *sens* qu'on se donne; il n'est jamais pour lui un *fait* que l'on reçoit», pp. 61–64.

Le Père G. M. continue: «La cause est entendue: la foi est pour 'la méthode historique' ainsi comprise, une pure *structure* de la conscience, elle ne peut pas dépendre d'un *événement transcendant* signifié dans l'histoire... Le fait qu'une pareille attitude ne date pas d'hier..., le fait surtout qu'elle se donne pour scientifique, alors qu'elle est contradictoire avec l'ouverture absolue au réel qui définit la science véritable, rien ne peut justifier le dogmatisme qui fait d'une méthode la norme *a priori* de la réalité même!... Refuser par principe la possibilité historique d'une action plus qu'humaine et qui n'opère jamais que *pour nous* comme dit l'Ecriture et jamais *contre nous*, c'est donc fonder l'herméneutique non plus sur le *sens* des textes, mais sur les *idées* du lecteur. Prenant acte de cette situation nous devons donc distinguer un double type d'exégète, que nous appellerons, en fonction d'une réminiscence kierkegaardienne l'exégète A et l'exégète B», p. 64.

L'exégète A rencontre dans les textes, les difficultés inhérentes à tout témoignage historique. Elles viennent, dans le cas notamment de la Résurrection, de la singularité de l'événement supposé... Cet exégète A ignore cependant les difficultés que suscite un refus de principe à l'égard de toute intervention transcendante. Pour l'exégète B, il a bien sûr tous les problèmes de l'exégète A, mais il a au surplus «les difficultés spécifiques que lui crée sa décision *a priori* de rejeter comme impossible toute manifestation historique de Dieu. Encore que ce principe paraisse d'abord le libérer de tout 'surnaturel' et donc à ses yeux, de tout 'mythe', ce principe, *son* principe, le gêne considérablement quand même. En effet, les textes du Nouveau Testament dont il traite, ignorent entièrement l'axiome qui définit pour lui l'objectivité de l'histoire... Il doit dont éluder maints récits, allusions et formules ou 'expliquer' à sa manière leur signification. De nos jours, on dira qu'il dé-mythologise», pp. 65–66.

Suit une claire exposition de *La pensée de Le Roy sur la résurrection*, p. 67, et sa critique: «Les apôtres ont-ils vu du fait qu'ils ont cru? ou leur foi est-elle née du fait qu'ils ont vu?... L'Ecriture non seulement ignore mais récuse formellement le premier terme de l'alternation», pp. 69 et 96. Cette

critique atteindra ceux qui aujourd'hui se réclament de Le Roy, pp. 70–71, 76–80, 94.

«Le vrai problème posé par le témoignage évangélique de la Résurrection, conclut le Père G. M., n'est donc pas de transformer le texte ou de le soupçonner, mais d'essayer de le comprendre tel qu'il est», p. 84. On ne peut mieux dire.

Mais ici commence la divergence. La plausibilité du témoignage évangélique de la Résurrection ne peut apparaître, aux yeux de G. M., qu'au prix d'une refonte de la doctrine traditionnelle fondamentale concernant ce qu'est la nature humaine [1] en nous (anthropologie) et dans le Christ (christologie). Nous voici sur la ligne de partage des eaux. D'une part la théologie traditionnelle de l'Eglise. D'autre part, une nouvelle orientation théologique. Elle s'inspire principalement de Teilhard de Chardin [2]. Avant donc de nous engager dans les «chemins théologiques d'un renouveau chrétien» que nous présentera G. M., arrêtons-nous un instant, il en vaut la peine, à considérer la pensée théologique elle-même de Teilhard de Chardin et de la suivre jusque dans ses conséquences.

2. *«Le Christ Universel» de Teilhard de Chardin*

Dans un texte daté de Pékin, 11 novembre 1945, intitulé: *«Une nouvelle orientation théologique. Le Christ Universel»*, Teilhard propose de substituer à la préoccupation dominante de la Théologie durant les premiers siècles de l'Eglise, – elle était, selon lui, d'assimiler hardiment le Jésus de l'Evangile

[1] Cf. dans G. M., pp. 42 et 84.

[2] G. M. se réclame en outre, mais secondairement, par exemple, pp. 42–43, de Karl RAHNER, *Ecrits théologiques*, t. 3, Desclée De Brouwer, 1963, pp. 114–116. – Le point de vue de Rahner n'est pas celui d'une évolution – cosmogénèse, biogénèse, noogénèse, christogénèse – où tout sort sans discontinuité, par émergence, de l'étoffe unique de l'univers, pour converger vers le Christ Oméga de la Révélation. Son point de départ est celui de l'immanence heideggérienne d'un sujet (âme) qui construit son corps (humain) comme un symbole, provisoire, d'un corps plus vaste, l'univers, auquel il est d'emblée destiné et auquel, à l'instant de la mort, il trouve à s'unir d'une façon intime et définitive. A la mort, l'âme ne devient pas acosmique, mais *pancosmique*, *op. cit.*, p. 117, non certes en informant substantiellement l'univers en son unité spatio-temporelle, ni en devenant omniprésente à l'ensemble du cosmos; mais, au lieu «d'être rejetée par la mort dans un au-delà absolu de l'univers», elle acquiert «en se dégageant de sa forme corporelle particulière, une plus grande proximité et un rapport plus intime à l'égard de cette unité fondamentale du monde (difficile à concevoir, mais non moins réelle), en quoi toutes choses sont reliées et communiquent, avant même d'agir les unes sur les autres», *ibid.*, p. 116. Le premier tort de Rahner est d'imaginer que notre définition traditionnelle de la mort comme *séparation de l'âme et du corps* nous oblige à rejeter l'âme spirituelle dans «un au-delà absolu de l'univers», comme si ce qui est créé pouvait être au-delà de l'univers et comme si l'unité de l'univers n'était pas effet de la toute-puissance créatrice. Un second tort est de parler des vivants *infra-humains* comme il a parlé de l'*homme:* ils ne disparaissent pas à leur mort, «mais leur puissance entéléchiale demeure cependant à l'œuvre dans l'univers» *ibid.*, p. 117. Ajoutons que Rahner est très conscient de contredire des enseignements et des *définitions* du magistère en ces matières; mais, les ayant rappelés, il déclare n'y voir que des *descriptions*, que la théologie a pour tâche d'approfondir.

au Logos alexandrin, – une autre préoccupation, d'un intérêt aujourd'hui vital, à savoir celle d'assimiler hardiment le Jésus de l'Evangile «avec le néo-Logos de la philosophie moderne, – le principe évoluteur d'un Univers en mouvement... Pour opérer la synthèse attendue par notre génération entre foi en Dieu et foi au Monde, rien d'autre ni de mieux à faire que de dégager dogmatiquement, dans la personne du Christ, la face et la fonction cosmiques qui le constituent, organiquement, principe moteur et directeur, 'âme' de l'Evolution» [1].

Il y a, selon la doctrine commune, trois niveaux irréductibles de la présence de Dieu aux êtres: 1° la présence divine d'*Incarnation* propre au seul Christ (le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous); 2° la présence divine de grâce et d'*inhabitation* de l'Esprit Saint (si quelqu'un m'aime, mon Père l'aimera, nous viendrons à lui, nous ferons chez lui notre demeure); 3° la présence divine *commune* à toutes choses, même les plus humbles, pour les soutenir dans l'être et l'agir. Avec Teilhard les deux plans supérieurs sont rabattus sur le troisième qui subsiste seul et occupe toute la place. Le mystère du Verbe fait chair pour le salut surnaturel du monde bascule dans la notion d'une présence d'immensité du Verbe commune à tout l'univers: «pas votre Epiphanie, Jésus, mais votre Diaphanie!»: l'univers, au cours de son évolution ascendante, – cosmogénèse, noogénèse, christogénèse, – finissant par devenir le vrai corps du Christ, le Christ Universel, le «mystère en quoi se résume le Christianisme, l'Incarnation» [2].

3. «*C'est tout qui est à refondre*»

La «nouvelle orientation théologique» réclamait une refonte radicale de la doctrine traditionnelle. Teilhard en avait pleine conscience. Voici quelques-unes de ses pensées *(les soulignements sont de Teilhard)* [3].

«Ces derniers temps, le *nucleus* entier de ma perspective intérieure s'est de nouveau présenté à mon esprit comme entièrement dépendant et 'déductible' de la seule transposition en *dimensions de Cosmogénèse* de la vision traditionnellement exprimée en termes de *Cosmos:* Création, Esprit, Mal, Dieu (et plus spécialement, Péché originel, Croix, Résurrection, Parousie, Charité...) – toutes ces notions, transposées en dimensions de 'genèse', s'éclairent et cohèrent d'une façon stupéfiante» (1er janvier 1951).

«... forcés comme nous le sommes hors du cosmos statique aristotélicien et introduits (par le système entier de la Physico-chimicobiologie moderne) dans un Univers en état de Cosmogénèse, nous devons désormais repenser toute notre Christologie en termes de Christogénèse (en même temps

[1] Texte cité par Claude CUÉNOT, *Teilhard de Chardin*, Seuil, 1963, pp. 141–142.
[2] Ces derniers mots sont de Claude CUÉNOT, *op. cit.*, p. 178.
[3] Cf. *Nova et Vetera*. On se reportera surtout aux deux premiers articles: *L'explication du monde selon Pierre Teilhard de Chardin* (avec une citation de *Le christique* encore inédit, 1956, n° 3, pp. 210–224; et *Pierre Teilhard de Chardin, penseur religieux* (suivi du grand *Avertissement motivé du Saint-Office*, paru dans l'*Osservatore Romano*, 30 juin-1er juillet 1962); 1962, n° 4, pp. 284–313.

que toute notre Anthropologie en termes d'Anthropogénèse). Et une telle opération n'est pas affaire de simples retouches locales. Par suite de l'introduction d'une dimension de plus, c'est tout qui est à refondre (comme lorsque, en géométrie, on passe du cercle à la sphère). Effort magnifique, dont, je puis vous le garantir, le Christ émerge véritablement triomphant et sauveur de l'Anthropogénèse.» (28 avril 1954).

«Le *Christ de la Révélation* n'est pas autre chose que l'*Oméga de l'Evolution*» (1955).

«En vérité le Christ sauve. Mais ne faut-il pas ajouter immédiatement qu'il est en même temps sauvé par l'Evolution?» (1955).

«Une religion de l'Evolution: voilà donc finalement, ce dont pour survivre et super-vivre, l'Homme a de plus en plus explicitement besoin, dès lors qu'il accède à la conscience de son pouvoir et de son devoir de self-ultra-hominisation» (1955).

«En impressions brusques, claires et vives, je distingue que ma force et ma joie tiennent à ce que je vois se réaliser pour moi, en quelque façon, la fusion de Dieu et du Monde, celui-ci donnant l'*Immédiateté* au Divin, celui-là spiritualisant le tangible» (1918).

«Puissé-je seulement servir un peu cette grande cause, – qui me tient seule à cœur, au fond, – de la fusion explicite de la vie chrétienne avec la sève 'naturelle' de l'univers» (1922).

Le mystère du corps personnel que le Christ a reçu de la Vierge – et bien sûr, le mystère de sa présence dans l'Eucharistie – n'est plus compris; ce qui retient l'attention, c'est la «troisième 'nature' du Christ (nature ni humaine, ni divine, mais 'cosmique'», (*Le Christique*, mars 1955).

Teilhard est engagé dans une entreprise sans retour de substitution d'une Religion humaniste de l'immanence à une Religion divine de la transcendance.

4. Le Christ historique drainé par le Christ universel

Encore un mot sur la théologie du Père Teilhard. Au sommet de l'Evolution qui s'est découverte, suivant son axe principal, Biogénèse, puis Noogénèse et qui culmine en la Christogénèse, nous rencontrons le Christ Universel. Mais, fait remarquer Teilhard, «plus on réfléchit aux lois profondes de l'Evolution, plus on se convainc que le Christ-Universel ne saurait apparaître à la fin des temps au sommet du Monde s'il ne s'y était préalablement inséré en cours de route, *par voie de naissance*, sous la forme d'un *élément*. Si vraiment c'est par le Christ-Oméga que tient l'univers en mouvement, c'est en revanche de son germe concret, l'Homme de Nazareth, que le Christ-Oméga tire (théoriquement et historiquement) pour notre expérience, toute sa consistance. Les deux termes sont intrinsèquement solidaires et ils ne peuvent varier, dans un Christ vraiment total, que simultanément» [1].

[1] Cité par Claude CUÉNOT, *op. cit.*, p. 142. Les soulignements sont de Teilhard.

Claude Cuénot ajoute que, le 23 septembre 1950, Teilhard lui déclarait à peu près ceci: «On peut considérer le Christ historique comme le point de déclenchement d'un mouvement religieux christique: le Christ historique peut être comparé à une espèce d'étai sur lequel on a bâti la voûte, la religion christique. Si on enlève au Christ sa qualité d'avoir existé comme élément réel, le mouvement chrétien s'effondrerait [...].

«Le Christ historique apporte un élément de réalité, de cosmicité concrète. Il faut une cellule, un germe pour que l'édifice tienne biologiquement. Si on enlève au Christ le fait d'avoir été une étincelle, une cellule biologique, tout l'édifice devient précaire» [1].

Voici le christianisme décentré. Le point du temps touché par la transcendance du Verbe pour le privilégier, l' «éterniser» en quelque sorte, et centrer autour de lui toute la durée des temps du salut est replongé comme un germe obscur dans l'immanence et la continuité indifférenciée du temps cosmique.

L'acte inouï du Verbe éternel entrant dans la fluence de l'ici-bas pour y assumer une nature humaine en tout pareille à la nôtre; ce bref espace de temps entre l'Annonciation et l'Ascension où Jésus naît, vit et meurt pour le salut spirituel de l'humanité des temps passés, présents, futurs, où il fonde son Eglise en la rassemblant autour de sa Croix sanglante: (elle ne cessera point désormais d'être présente au centre de chacune de nos Messes «jusqu'à ce qu'il revienne» pour le rendez-vous de la Parousie); ces jours rapides mais à jamais privilégiés: «Heureux les yeux qui voient ce que vous voyez! Car, je vous le dis, bien des prophètes et des rois ont désiré voir ce que vous voyez et ne l'ont pas vu, entendu ce que vous entendez et ne l'ont pas entendu!» (Luc, 10, 23–24), – ce temps historique du Christ que devient-il dans le perspective de la Christogénèse? Il ne peut apparaître que «sous la forme d'un *élément*», d'un «élément de réalité et de cosmicité concrète», d'une «espèce d'étai sur lequel on a bâti la voûte, la religion christique». Dès lors, le Christ Universel de l'eschatologie a drainé, dépouillé, dévoré le Christ de l'histoire qui, bien qu'il fût de condition divine, il ne s'est pas prévalu de son égalité avec Dieu, mais s'est anéanti lui-même, prenant condition d'esclave et se faisant obéissant jusqu'à la mort, et à la mort sur une croix (Philip., 2, 6–8).

Et sans doute, l'Eglise pérégrinante, qui se serre maintenant autour de la Croix du Christ, ne peut vivre et respirer que dans l'attente ardente de son eschatologie, de sa rencontre avec la Parousie. Mais elle sait qu'elle possède déjà dans la nuit de la foi ce qui sera manifesté dans la lumière. Elle sait que la Parousie ne pourra lui apporter de dons plus grands que la mission visible du Verbe accomplie aux jours de l'Incarnation et la mission visible de l'Esprit accomplie aux jours de Pentecôte. De ces deux missions visibles irréversibles, la Parousie, avec ses splendeurs, ne fera que déployer les ultimes conséquences.

[1] *Op. cit.*, pp. 147–148.

5. La doctrine qu'on propose de «refondre»

La plausibilité du message évangélique de la résurrection n'apparaît, dans la pensée du Père G. M., qu'au prix d'une refonte de l'anthropologie fondamentale; et s'il est vrai que le Fils de Dieu a assumé personnellement notre nature humaine, la refonte de l'anthropologie fondamentale entraînera une refonte de la christologie fondamentale. Qu'en est-il de la doctrine traditionnelle de l'Eglise, ainsi remise en question?

1. Anthropologie. – Cette doctrine accorde d'abord une grande attention à la diversité des degrés de hiérarchie des êtres de l'univers visible: tout en bas le plan de l'être et des activités d'ordre minéral; puis le plan de la vie végétative; puis le plan de la sensibilité et de la vie animale; puis, au sommet, l'apparition de l'homme: la délicatesse de sa complexion, supérieure à tout le monde animal, le rend capable de recevoir, d'en haut, l'infusion d'une âme spirituelle et immortelle. Voilà, dans son unité profonde, substantielle, personnelle, l'homme, «animal raisonnable», tel un horizon entre deux mondes, celui des esprits et celui des corps. L'âme de l'homme ne préexistant pas à son corps et n'étant pas engendrée par les parents puisqu'elle est intellective, spirituelle, on verra Aristote «exprimer le mystère de son origine dans un des textes les plus émouvants de toute la philosophie [...]: elle vient du dehors, elle n'est pas tirée de la puissance de la matière par la cause qui la produit, elle est infusée dans la matière par cette cause, en même temps qu'elle reçoit d'elle l'être; quelle est donc cette cause?... elle n'est pas nommée... mais elle est cause de quelque chose de divin» [1]. De cette âme, que chacun de nous reçoit du Créateur, il sera dit dans l'Evangile: «Ne craignez rien de ceux qui tuent le corps, *to sôma*, mais ne sauraient tuer l'âme, *ten psuchèn*» (Mt., 10, 28) [2].

[1] Robert LAHAYE, *Qu'est-ce que l'âme?*, Paris, Téqui 1972, p. 20. Aristote a-t-il vraiment admis l'immortalité de l'âme humaine? S. Thomas le soutient dans son *De unitate intellectus contra Averroistas*, nº 202–206. Mais la thèse contraire compte d'importants partisans.

[2] Sur le sens biblique du mot «âme», voir le beau livre de Pierre GRELOT, *De la mort à la vie éternelle*, Paris, Cerf, 1971: «L'âme de Jésus ne saurait *être abandonnée à l'Hadès, ni sa chair voir la corruption* (Act., 2, 31): elle doit resurgir des Enfers afin d'animer de nouveau le corps de chair pour lequel elle est faite, mais en l'établissant dans un nouvel état où ses rapports avec l'univers seront radicalement transformés», p. 91. Dans ses *Etudes sur le livre de la Sagesse*, Paris, Lecoffre, 1969, C. LARCHER écrit: «*Sagesse* 8, 19–20, accentue davantage, et sous une influence incontestable de la pensée grecque, la consistance propre de l'âme, sa supériorité de nature par rapport au corps et son origine différente; de plus, l'âme attire nettement à elle la personnalité...» p. 277. Le Sage «transforme la portée *métaphysique* de ses sources grecques et il les incline dans le sens d'un dualisme *psychologique*», p. 267. «L'intention directe du Sage semble avoir été de donner le pas à la destinée inmortelle de l'âme, tout en laissant place à la possibilité d'une résurrection, mais sans se prononcer sur la nature ou le moment précis de celle-ci. Il aurait donc tenté une conciliation entre les notions grecques de l'immortalité et les doctrines bibliques orientées en profondeur vers la perspective d'une résurrection corporelle. Le résultat n'est pas pleinement satisfaisant car une telle synthèse appelle encore des précisions complémentaires», p. 327.

La mort n'est pas l'anéantissement de l'homme; mais la séparation en lui de l'âme spirituelle et du corps corruptible dont elle finit par perdre la maîtrise. «*Je suis le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob.* Il n'est pas un Dieu de morts, mais de vivants» (Marc, 12, 26–27). Les élus sont des vivants: et c'est pourquoi ils peuvent être en attente de la résurrection de leur corps. Car l'immortalité a pour conséquence la résurrection de la chair, s'il est vrai que l'âme garde une inclination naturelle vers son corps. La philosophie sans doute ne saurait établir la possibilité de la résurrection, le principe n'en peut être la nature, mais la seule vertu divine. Mais qu'une révélation divine vienne proposer cette résurrection miraculeuse et, inespérément, le vœu de la philosophie se trouvera comblé [1].

Et voici cette révélation telle que l'annonce l'Apôtre aux Corinthiens: «Il faut en effet que cet être corruptible revête l'incorruptibilité, et que cet être mortel revête l'immortatlité. Quand donc cet être corruptible aura revêtu l'incorruptibilité et que cet être mortel aura revêtu l'immortalité, alors s'accomplira la parole de l'Ecriture: *La mort a été engloutie dans la victoire? Où est-elle, ô mort, ta victoire? Où est-il, ô mort, ton aiguillon?*». (1 Cor., 15, 53–56) [2].

2. Christologie. – Selon la grande christologie traditionnelle, née de la méditation de l'Eglise sur les textes scripturaires, le Verbe, en se faisant chair, assume dans le sein de la Vierge Marie, et pour ne plus jamais la quitter une nature humaine, formée comme la nôtre d'âme et de corps, pour la conduire à travers la mort jusqu'à la gloire de la résurrection. La mort, la vraie mort, va bien disjoindre entre eux l'âme et le corps, mais elle ne disjoint ni l'un ni l'autre de leur appartenance au Verbe.

«Si le Père m'aime, c'est que je donne ma vie, mon âme (*psuchèn*), pour

[1] Cf. R. LAHAYE, *op. cit.*, qui résume en quelques lignes, notamment pp. 67 et 75, la grande doctrine du *Docteur commun*.

[2] Parlant, un peu auparavant, du «comment» de la résurrection, l'apôtre ne la présente pas comme une *création* succédant à une *annihilation* (conception métaphysiquement contradictoire: *celui* qui est annihilé ne peut être *celui* qui est créé, et Dieu, qui sait ce qu'il veut, ne *crée* pas pour annihiler), mais comme une *transformation*, une *transfiguration:* «Le corps est semé corruptible, il ressuscite incorruptible..., il est semé corps animal (psychique), il ressuscite corps spirituel (pneumatique). S'il y a un corps animal, il y a aussi un corps spirituel» (1 Cor. 15, 42–44). Que signifient, selon saint Paul «corps psychique» et «corps pneumatique»? «D'abord ces termes expriment que la corporéité ne disparaîtra pas à la résurrection. Le même sujet restera, mais sera transformé. Le corps psychique était constitué pour être mû simplement par une âme (*psuchè*), le corps pneumatique sera perfectionné de façon à être un organe parfait de l'esprit (*pneuma*), qui le pénétrera et le glorifiera; il aura changé de qualité, ne sera plus alourdi par 'la chair et le sang'. Mais il aura toujours l'âme, la *psuchè* qui en fait un corps vivant; car le *pneuma* transformateur ne l'aura pas expulsée [...]. Comme un corps psychique n'est pas un corps 'fait d'âme', mais animé et mû par une âme, ainsi un corps pneumatique n'est pas un corps 'fait d'esprit', mais pénétré et mû par l'esprit, et cet esprit n'est que la partie la plus haute de l'âme, *psuchè*, transformée dans ses qualités et ses opérations par la présence de l'Esprit Saint [...]. S'il a fait le corps psychique que nous connaissons, le Créateur ne peut-il lui donner des formes nouvelles, que nous ne connaissons pas? Oui, affirme saint Paul: il existe un corps spirituel parce que le Tout-Puissant l'a voulu». E.-B. ALLO, *Première Epître aux Corinthiens*, p. 424.

la reprendre. On ne me l'ôte pas; je la donne de moi-même. J'ai pouvoir de la donner et pouvoir de la reprendre; tel est l'ordre que j'ai reçu de mon Père» (Jean, 10, 17–18). Que se passe-t-il au moment de la septième parole: «Père, je remets mon esprit entre tes mains!» (Luc, 23, 46)? «Le Christ, le Verbe divin, agissant par l'instrumentalité de sa volonté humaine, *veut* le sacrifice, veut donner jusqu'au bout sa vie (humaine) pour ses amis, veut *déposer cette vie*, veut *mourir*... Il veut que soient *séparés l'un et l'autre*, par la plus totale et terrible rupture que puisse subir la nature humaine, cette chair et cette âme dont l'union substantielle fait sa propre vie, la vie humaine qu'il a assumée. Et cet holocauste le Christ le veut par amour...» [1]. Le corps privé de vie et enseveli, le même corps marqué par les stigmates, est gardé par le Verbe pour la résurrection: «Il n'a pas été abandonné à l'Hadès, et sa chair n'a pas vu la corruption: Dieu l'a ressuscité, ce Jésus». Tel est bien le sens de ce texte dans les Actes, 2, 31–32.

Et à la Résurrection «c'est le Verbe incarné qui reprend sa vie humaine. C'est lui, c'est cette même Personne divine qui communique *à son âme humaine* (qui lui restait hypostatiquement unie) le pouvoir de s'unir de nouveau, par un acte de sa libre volonté, à son corps (resté, lui aussi, hypostatiquement uni au Verbe)» [2], et assumé désormais dans une vie transfigurée, où la mort, vaincue, n'a plus d'accès: «Le Christ, ressuscité des morts, ne meurt plus; la mort n'a plus de pouvoir sur lui» (Rom. 6, 9).

Il y a un temps où l'âme du Christ est séparée de son corps encore au tombeau –, sinon le Christ ne serait pas mort. C'est le temps de la «Descente aux Enfers», comprise comme application des fruits de la Rédemption aux âmes de ceux qui, lors des millénaires antérieurs, avaient vécu dans l'espoir du salut. Sous la motion toute puissante du Verbe, l'âme du Christ par son contact transfère ces âmes de leur séjour dans l'espérance et l'*attente* dans le séjour même de la *vision* béatifiante. Elles le rejoignent désormais dans le «paradis de son âme». Et, pour l'une d'entre elles, l'aujourd'hui de sa séparation d'avec le corps est devenu l'aujourd'hui de son entrée «au paradis».

«Il a souffert sous Ponce Pilate, a été crucifié, est mort, a été enseveli; *est descendu aux enfers;* le troisième jour est ressuscité des morts...» La descente aux enfers dont il est ici question *n'est pas* la descente de Jésus dans la mort, elle est *postérieure* à sa mort.

3. Les Miracles. – La doctrine traditionnelle de l'Eglise, on le voit est à la fois vaste et profonde, Elle est attentive à la hiérarchie des choses visibles. Elle souligne le privilège du corps humain: en raison de son union substantielle à l'âme spirituelle, il dépasse le niveau du cosmos qui ne peut être que son «milieu», son environnement. Quant à l'âme, séparée par la mort du corps auquel elle reste ordonnée, elle demeure certes, dans le grand univers de Dieu, en consonance intime avec le reste du cosmos, qui jamais pourtant ne pourra devenir son corps, un corps humain.

[1] Jacques MARITAIN, *De la grâce et de l'humanité de Jésus*, Paris, 1967, p. 144.
[2] *Ibid.*, p. 147.

Et la doctrine de l'Eglise s'ouvre à tout l'univers de la révélation surnaturelle, «à cette sagesse qui n'est pas de ce monde ni des princes de ce monde», «à ces choses que l'œil de l'homme n'a pas vues, que l'oreille n'a pas entendues, qui ne sont pas montées du cœur de l'homme, mais que Dieu a préparées pour ceux qu'il aime »(1 Cor. 2, 6, 9). Il est clair que ces choses *mystérieuses*, pour être insérées dans la trame des choses humaines, s'accompagneront de *signes*, de *miracles*. Le mystère du Verbe fait chair aura pour conséquences connaturelles les miracles plus intimes de la naissance virginale, de l'incorruption du corps mis au tombeau, de la résurrection glorieuse corporelle. La prédication de l'Evangile devra, elle aussi, s'entourer de signes: Comment savoir que le don mystérieux du salut surnaturel a vraiment été fait au paralytique si n'avait pas aussitôt suivi le miracle? «Or, afin que vous sachiez que le Fils de l'homme a sur terre le pouvoir de remettre les péchés, lève-toi – dit-il au paralytique – prends ton grabat et va» (Mt., 9, 6). *Pour qui ne refuse pas a priori la possibilité des profondeurs du mystère*, les signes, les miracles seront *lumière; pour qui refuse a priori la possibilité des profondeurs du mystère*, les signes seront *scandale*.

L'Eglise, que le Christ forme autour de lui en lui envoyant son Esprit saint et en reversant sur elle la surabondance de la grâce capitale qu'il est seul à posséder, saint Paul l'appellera le Corps du Christ, et ceux qui en vivent intensément pourront éprouver que ce n'est plus eux qui vivent, mais le Christ qui vit en eux. Mais la distance reste infranchissable entre le plan de l'union hypostatique auquel appartient le corps individuel du Christ, et le plan de l'union de grâce et d'inhabitation auquel appartient le Corps du Christ qui est l'Eglise. Et la distance reste infranchissable entre l'Eglise et le cosmos et son évolution, simple effet de la présence divine commune à toutes les créatures. Les cieux nouveaux et la terre nouvelle que nous attendons seront le décor de la sainteté de l'Eglise glorieuse rassemblée autour de son Seigneur. Ils ne sauraient appartenir au corps du Christ.

Une question: De quelle manière la doctrine traditionnelle doit-elle être refondue? [1]

6. Retour au livre du Père Martelet

Il y a un abîme entre la théologie brutale, disons sauvage, de Teilhard, et la théologie subtile et savante de G. M. Mais Teilhard, constamment invoqué,

[1] Voici la réponse – la dernière – proposée par Teilhard de Chardin: «Dans ses efforts pour s'unir au Divin, l'Homme, jusqu'ici, n'avait essayé que deux voies. Ou bien s'évader du Monde dans l''au-delà'. Ou bien, au contraire, se fondre dans les choses afin de s'unifier avec elles, monistiquement... A partir du moment en revanche, où, par Cosmogénèse orientée sur un Oméga christique, l'Univers prend à nos yeux la forme d'un ensemble réellement convergent – alors une troisième voie, complètement nouvelle, s'ouvre au 'mystique' pour parvenir à l'Unité totale. Et c'est (puisque la sphère entière du Monde n'est plus autre chose qu'un Centre en cours de centration sur soi-même) de coïncider de toutes ses forces et de tout son cœur avec le Foyer, encore étalé, et cependant déjà existant, d'unification universelle...» (*Le Christique*, 1955).

exerce sur lui une influence profonde, et malgré de grandes et précieuses vues de son livre, que nous allons signaler, ne lui laisse dans les mains qu'une anthropologie désagrégée, où l'unité substantielle du composé humain, tel qu'il existe en chacun de nous et dans le Christ, s'est perdue.

A. La valeur absolue de l'homme par rapport à l'univers est affirmée par G. M. avec force: la mort n'est que «la suppression historique de l'homme», p. 53; «la mort qui réduit tous les hommes au *silence* ne les réduit pas au *néant*», p. 56. Cette vérité peut-elle s'établir empiriquement? La deuxième loi de la thermo-dynamique, la loi de la dégradation de l'énergie, que Bergson appelle «la plus métaphysique des lois de la physique» [1], reste une loi de la physique. Elle nous apprend que notre univers tend inévitablement vers un équilibre de la mort (entropie). A l'intérieur cependant de l'univers, en puisant dans son énergie totale qui se dégrade irréversiblement, apparaît la montée explosive de la vie, de la vie biologique soit des végétaux, soit des animaux, soit de l'homme même, destinés à être engloutis dans la mort. Impossible, par cette voie d'atteindre un absolu même à propos de l'homme et si parfait que soit son organisme. Sous cet aspect la mort est bien la suppression historique de l'homme.

C'est par une autre voie que la grande anthropologie traditionnelle peut dépasser ces limites et tenir avec certitude que l'homme échappe par le meilleur de lui-même à l'emprise de la mort. La montée de l'évolution, reprise ici en charge par une motion divine élévatrice spéciale, n'a pu que préparer un organisme assez délicat pour y conditionner l'infusion d'un principe spirituel venu d'en haut, source en l'unité profonde de la personne humaine, de son activité libre, morale, intellectuelle, inventive, et en même temps de l'animation spécifiquement humaine de son corps. Ici nous atteignons l'absolu. L'âme spirituelle communique à la matière corporelle l'existence dont elle subsiste. Quand vient à la mort la déchirure du composé humain, l'âme en son essence n'est pas touchée par la corruption du corps, elle survit, séparée, mais gardant son ordination naturelle au corps.

Voilà, selon G. M. ce qu'il faut à tout prix rejeter: «L'esprit ne survient ni ne s'affirme jamais 'de l'extérieur'... Nous traduisons ainsi le fameux *thurathén* d'Aristote par lequel la philosophie occidentale à sa suite a souvent exprimé la transcendance de l'esprit, fondant ainsi un *dualisme* rarement surmonté au plan de la pensée», p. 42. Pour rejoindre les valeurs spirituelles et morales qui font la dignité de l'homme, il n'y aura désormais qu'une ressource: imaginer que ces valeurs sont sorties normalement par voie d'*émergence* de l'étoffe primordiale indifférenciée de l'univers. La place est laissée libre à l'irruption de la métaphysique teilhardienne: cosmo-bio-génèse: «Que dire de l'homme 'abîme de la synthèse' où la conscience, nous explique Teilhard, a fleuri' sur la 'complexité'?... Evolutivement apparue dans l'univers qu'ainsi elle couronne, la singularité de l'homme n'est en rien étrangère au cosmos. Lié à lui comme la fleur ou le fruit à sa tige,

[1] Edition du Centenaire, p. 701.

il est par son esprit l'émergence suprême d'un monde qu'on ne peut interpréter sans lui», p. 52.

Selon cette nouvelle anthropologie, il n'est plus question de définir métaphysiquement la mort de l'homme comme la séparation de son âme et de son corps. Plus question a fortiori de penser que l'âme séparée puisse par quelque *miracle* communiquer à ce qui fut son corps l'existence dont elle subsiste. La question si obsédante de la «réanimation d'un cadavre» est radicalement exorcisée. Et pourtant, il y a dans l'Evangile les récits de trois résurrections de morts: celle du fils unique de la veuve de Naïn (Luc, 7 11), celle de la petite fille de Jaïre (Marc, 5, 34), celle de Lazare (Jean, 11, 1). Ces trois récits sont circonstanciés, bouleversants. Que feront ici les tenants de la nouvelle anthropologie? A quel principe d'herméneutique vont-ils recourir?

Un problème connexe se pose au chrétien qui croit avec saint Paul à la résurrection des corps. Qu'en est-il de l'homme après sa mort avant l'heure de la transfiguration du monde? Voici la réponse de la nouvelle anthropologie. Elle s'emploie d'abord activement dès ici-bas à dilater en quelque sorte jusqu'aux confins de l'univers tout ce que traditionnellement nous définissons comme le corps humain, le corps propre à l'homme [1], Deux voies contraires entre elles peuvent conduire au résultat désiré: l'une en nous résorbant dans l'univers: c'est la voie de Teilhard avec son postulat fondamental de l'unité de l'étoffe de l'univers; l'autre en résorbant en quelque sorte l'univers en nous; c'est la voie plus subtile, préférée de nos contemporains, ouverte par Maine de Biran: «*Je suis mon corps*, cela signifie très exactement: l'être originaire de mon corps est une expérience interne transcendante, et par suite la vie de ce corps est un mode de la vie absolue de l'*ego*» [2]; selon cette ligne tout ce dont j'aurai pu faire l'expérience au cours de ma vie historique spatio-temporelle pourra s'appeler mon corps. On verra G. M. s'accorder ici avec Le Roy qui définit le corps comme «notre point d'insertion dans la matière», qui voit en lui «non un morceau, mais un aspect ou une perspective de continuité universelle», «un foyer de perception et d'initiative, et finalement puisqu'il nous ouvre à l'ensemble du monde: «notre vrai corps, c'est l'univers entier en tant que vécu par nous», p. 78. C'est la pensée même de Teilhard que cite à deux reprises G. M.: «Ma matière (ou mon corps), écrit profondément Teilhard, n'est pas une partie de l'Univers que je posséderais totalement, *totaliter* (comme une chose). C'est la totalité de l'univers possédée par moi partiellement, *partialiter*», pp. 38 et 79. Dès lors, l'homme privé de sa dépouille individuelle n'est pas désincarné. Il a passé du corps de l'univers qu'il possédait par-

[1] D'où l'insistance – un peu lassante pour le lecteur mais tout à fait significative – qu'apporte G. M., toujours disciple de Teilhard, à brouiller et confondre entre elles, tout au long de son livre, les choses de la *nature* (nourriture du corps) et les choses de la *culture* (nourriture de l'esprit). Elles sont unies et indépendantes par leurs *activités* et dynamiquement, mais elles sont par leur *être* et leur constitution essentiellement irréductibles.

[2] Michel HENRY, *Philosophie et Phénoménologie du corps*, P.U.F. 1965, p. 271.

tiellement au corps de l'univers possédé plus totalement: «Notre dépouille à nous ce sera finalement l'univers lui-même auquel, comme le suggère la liturgie, nous aurons été 'confiés', sans qu'on puisse jamais nous dire anéantis», p. 81.

B. La mort de Jésus. – C'est en se tenant immédiatement sous la lumière de l'Union hypostatique que le croyant se penche sur le mystère de la mort de Jésus. Il sait que, dès l'instant de l'Annonciation, notre nature humaine a été assumée pour toujours, pour la vie, la mort et la résurrection, par le Verbe éternel, que le seul Moi de Jésus est le Moi du Fils éternel de Dieu. Notons tout de suite que ceux, – ils sont nombreux dans le protestantisme, – qui voient dans la mort du Christ son *annihilation*, et dans sa résurrection sa *création*, non seulement professent une anthropologie insoutenable, – la même personne, Lazare par exemple, peut bien mourir et ressusciter, mais si on la suppose annihilée, c'est une autre qui sera créée à sa place, – mais ils avouent en outre avoir abandonné ce qui demeure pour nous la croyance fondamentale du christianisme à savoir le dogme de la divinité de Jésus [1].

«Ce n'est pas la violence infligée qui a finalement causé la séparation de l'âme et du corps: Jésus est mort plus tôt que les bourreaux ne s'y attendaient [...]. Pourquoi cette mort plus prompte qu'à l'accoutumée, sinon parce que ce qui a causé la séparation de l'âme et du corps, ce qui a réellement *fait mourir* Jésus, c'est, – avant la mort qu'aurait produite la violence infligée, *son suprême acte d'amour* offrant son *tout*, son être même d'homme pour le salut du monde et l'accomplissement des desseins du Père» [2]. Séparés l'un de l'autre, ni l'âme ni le corps du Christ ne sont séparés de sa Personne divine. Son *corps* privé de vie, marqué par les stigmates et mis au tombeau ne connaîtra pas la corruption (Actes, 2, 31–32); il y est gardé pour la résurrection glorieuse [3]. Et qu'en est-il de l'*âme* de Jésus? La Rédemption du monde vient de s'accomplir dans l'acte de suprême amour qui l'a détachée du corps. Il reste à l'annoncer «aux esprits en prison» (1 Pierre, 3, 19), c'est-à-dire aux âmes des justes et des grands pardonnés décédés aux siècles antérieurs, qui avec Abraham, Isaac, Jacob «ne sont

[1] Selon Oscar CULLMANN, *Immortalité de l'âme ou Résurrection des corps*, Neuchâtel, 1956, «la mort s'étend à l'homme tout entier, corps et âme», p. 40, par elle Jésus est «séparé de Dieu», pp. 28, 33, 73, «il ressuscite corps et âme après avoir été complètement et réellement mort» p. 51, en vertu «de la création nouvelle que nous attendons pour la fin..., création nouvelle de la matière, d'une matière incorruptible», p. 51. Selon Jürgen MOLTMANN, *Théologie de l'Espérance*, Paris, Cerf-Mame, 1970, Jésus a été totalement détruit, puis totalement créé, et cependant il est resté le même, en vertu d'une identité dialectique où «les contradictions entre elles font partie de son identité... Le point d'identité ne se situe donc pas dans la personne de Jésus, mais en dehors de lui (*extra se*) dans le Dieu qui crée *ex nihilo* la vie et l'être nouveau. Il est donc totalement mort et totalement ressuscité», p. 215. Hegel a passé par là.

[2] J. MARITAIN, *op. cit.*, p. 148.

[3] Telle est la réponse du théologien au trouble de Dostoïevski devant le tableau d'Holbein.

point des morts, mais des vivants» en attente d'une délivrance (Mt. 22, 32). Sous la motion de l'Esprit, *l'âme du Christ se porte librement* à leur rencontre. Elle n'a cessé, même au temps des pires épreuves, de recéler en elle le paradis de la vision de Dieu. Elle les illumine par un contact qui les emparadise à leur tour. Le plus heureux de ces grands pardonnés est celui à qui il avait été dit, quelques heures auparavant: «*Hodie mecum eris in Paradiso*»: «*Aujourd'hui*, quelle promptitude! *Avec moi*, quelle compagnie! *Dans le paradis*, quel repos!» [1].

«Personne ne m'enlève mon âme, c'est moi qui la dépose de moi-même... Et j'ai le pouvoir de la reprendre» (Jean, 10, 18). A la Résurrection, le Verbe incarné communique à son âme humaine glorifiée le pouvoir de s'unir de nouveau, ici encore *par un acte de sa libre volonté*, à son corps et d'inaugurer en lui, de ce fait même, le monde corporel de l'incorruptibilité et de la gloire.

Qu'en advient-il de Jésus après sa mort selon la nouvelle anthropologie? Je voudrais pouvoir le résumer fidèlement. La mort est survenue. Le corps de Jésus, entouré de bandelettes est maintenant au tombeau. Mais privé de vie peut-il être encore, comme il l'est selon nous, le corps de Jésus, séparé de son âme? Cela a été exclu. Le Christ, qui n'a pas été annihilé, qui est un et vivant, sera donc à chercher tout entier hors du tombeau. Pourtant, assure-t-on, il n'est pas incorporel. Il voit se déployer autour de lui son véritable corps, son corps cosmique, qu'il faut concevoir, nous dit-on, comme «l'expression de ses relations immédiates avec l'univers». On change ainsi la notion de corps, on le définit non pas ontologiquement selon ce qu'il *est*, mais dynamiquement selon les *activités* d'un sujet qu'il exprime et qu'il véhicule. Entre le corps que Jésus a pris de la Vierge Marie, le corps de l'Eglise dont il s'entoure et l'univers qu'on lui donne comme corps, plus

[1] La *Descente aux Enfers* qu'avec les Eglises orthodoxes nous confessons dans le Symbole des Apôtres n'est, redisons-le, ni *antérieure* ni *identique* à la mort du Christ, mais *conséquente à la mort* du Christ.

Selon Pierre GRELOT, *De la mort à la vie éternelle*, la littérature apocalytique juive désignait par le mot *paradis* le lieu mythique provisoire où résidaient les justes après leur mort. Mais «la résurrection de Jésus est intervenue, inaugurant le monde à venir et rendant inutile l'ancien Paradis de la théologie apocalytique. Cela ne veut pas dire que ' ceux qui meurent dans le Seigneur' (Apoc. 14,13) n'ont plus à attendre la résurrection personnelle qui fera participer leur corps de chair au mystère de la vie éternelle. Mais cette attente d'une plénitude finale laisse subsister d'ici là une communion avec le Christ qui commence dès ici-bas... Leur âme (au sens biblique et non grec du terme) *est avec le Christ* dès le moment de la mort, sans qu'on puisse dire ni où, ni comment, ni sous quelle forme ni dans quelles conditions concrètes, cette mystérieuse expérience se réalise». P. Grelot en conclut que, dans la réponse de Jésus au bon larron, le mot *paradis* garde son sens mythique, dépourvu de toute signification théologique: «Tu seras avec moi dans le paradis» signifie simplement: «Tu seras avec moi» sans autre précision; *être au paradis* (langage mythique) = *être avec le Christ* (langage existentiel), pp. 218–219. Mais, cela est clair, autre chose est d'être avec le Christ *cloué en Croix*, et d'être avec le Christ *en Paradis*. La mort rédemptrice de Jésus aussitôt accomplie – et avant même sa Résurrection – a transformé la condition d'*attente* des justes (*Limbes*) en condition de *possession* de la vision béatifiante (*Paradis*). Cf. BENOIT XII, *Constitution Benedictus Deus*, 29 janvier 1336, Denz-Schön, nº 1000.

de distinction *essentielle*, mais pure continuité d'une efficience qui ne comporte que des *degrés* dans son intensité. Le plan de l'Union hypostatique – et le plan de la présence d'inhabitation – a basculé sur le plan d'une présence d'immensité commune à toutes les créatures. Voici, et cette fois-ci sous la plume du Père Xavier Léon-Dufour, le Christ universel de Teilhard de Chardin: «Il est temps de se demander maintenant: qu'est donc le *corps de Jésus-Christ?* La réponse dépend de l'intelligence qu'on a du rôle qu'a joué Jésus de Nazareth. Si vraiment Jésus est ce qu'il a annoncé, à savoir un homme qui a une relation unique avec Dieu et qui a une relation unique avec tous les hommes, sa présence est coextensive à l'univers. En d'autres termes qui ne veulent pas estomper l'individualité de Jésus ni la continuité de son corps ressuscité avec le corps historique, le corps de Jésus-Christ est l'univers assumé et transfiguré en lui. Selon le mot de saint Paul, le Christ s'exprime désormais par son corps ecclésial. Le corps de Jésus-Christ ne doit donc pas être limité à son corps 'individuel'. De même que, dans les poèmes d'Isaïe, le Serviteur de Yahweh évoque à la fois une personne et une collectivité, ainsi, de fait, Jésus-Christ: en lui, l'alternative individuel / collectif est dépassée. Jésus-Christ est à la fois personne qui assume l'univers et univers personnalisé en lui» [1]. Tels sont les horizons communs de la nouvelle anthropologie.

Sur un point particulier mais important vont s'opposer maintenant le P. Martelet et le P. Léon-Dufour. Selon la nouvelle anthropologie, nous venons de le dire, le corps privé de vie et mis au tombeau ne saurait appartenir au Christ, être son corps. Pourtant les quatre Evangélistes parlent ici du corps de Jésus [2]. Et, au matin de Pâques, chose étrange, ce corps ne se retrouve plus au tombeau: comme s'il avait vraiment appartenu à Jésus, vraiment constitué son corps, vraiment été ressaisi par son âme pour ressusciter dans la gloire. Voilà qui fait le tourment de X. L.-D. Il ne peut voir dans la dépouille de Jésus qu'un *cadavre*, c'est le mot qui revient comme un refrain au long de son livre. Pas plus que G. M., il ne croit à l'existence de l'âme séparée et à la possibilité d'un miracle – qui ferait horreur – la *réanimation d'un cadavre*. Il ne lui reste qu'une ressource, celle d'éluder le témoignage évangélique, pourtant si décisif, relatif au tombeau vide. Au contraire, G. M. ramène avec force l'attention sur «*la suppression humainement inexplicable de la dépouille mortelle de Jésus*. Seule cette suppression autorise vraiment les témoins à *dire* que la mort est vaincue en Jésus sur son propre terrain», p.83. Il avait écrit un peu avant: «S'il est donc vrai que l'Evangile ne sait rien d'une 'résurrection' de Jésus réduite à la réanimation du cadavre, il ignore tout autant une 'résurrection' dans laquelle la dépouille de Jésus, d'une manière ineffable mais certaine,

[1] *Résurrection du Christ et message pascal*, Paris Seuil, 1971, p. 305.

[2] Il y a un mot pour désigner corps (*sôma*) et un mot pour désigner cadavre (*ptôma*). Seul Marc, dans un même contexte emploie une fois le mot *cadavre* et une fois le mot *corps:* Joseph d'Arimathie demande à Pilate le *corps* de Jésus, Pilate lui donne le *cadavre*, Joseph le dépose [de la croix] et l'enveloppe dans un linceul, Marc, 15, 43 et 45.

ne serait pas à jamais *transmuée*. La transcendance de la Résurrection passe par l'humilité de la tombe et transfigure dans sa gloire le signe de la mort. La Résurrection ne devient pas ainsi une affaire de cadavre; elle empêche au contraire qu'elle le soit; elle fait du tombeau vide la *trace négative de la gloire*, la brûlure d'un toucher transcendant, la trace d'un passé aboli dans son œuvre de mort», p. 77.

Ici, il nous faut dire à G. M. à la fois notre accord et notre désaccord. Notre accord profond et total quand il tient que la dépouille de Jésus a été par la toute puissance divine *transmuée et transfigurée*. Mais, la question est d'une extrême gravité, *en quoi* a-t-elle été transmuée et transfigurée? Est-ce en le corps du Verbe incarné: sommes-nous sur le plan de l'Union hypostatique? Est-ce en le corps du Christ universel: avons-nous basculé sur le plan de la présence d'immensité? Voilà d'un côté la christologie *traditionnelle*, voilà de l'autre la christologie *nouvelle*.

Et l'on comprend déjà les *conséquences eucharistiques* du choix que l'on aura fait. Que vont signifier les paroles: «Ceci est mon corps?» Dans le premier cas, elles s'ouvrent sur la Présence immédiate du Christ en gloire venant réactualiser au milieu de nous le Sacrifice de sa croix sanglante: les paroles sont *transsubstantiatrices* du pain et du vin; voilà notre foi. Dans le second cas, elles s'ouvrent immédiatement sur la dérive de l'univers vers le point Oméga de l'évolution; c'est la foi de Teilhard de Chardin et la «Messe sur le Monde»: par delà le pain et le vin, les paroles ont pour fin de *transsignifier* la médiation de l'univers.

Nous voilà revenus à la divergence sans doute la plus grave qui sépare la christologie traditionnelle de l'Eglise et la christologie nouvelle. En nous penchant plus particulièrement sur les derniers moments de la vie de Jésus, nous avons rencontré le texte de saint Jean, 10, 18: «Personne ne m'enlève mon âme, c'est moi qui la dépose de moi-même... Et j'ai le pouvoir de la reprendre». Il nous a permis de signaler la part décisive prise en ces événements par l'humanité de Jésus, son amour, son obéissance: *liberté* de déposer son âme en holocauste, *liberté* de la «Descente aux Enfers» confessée dans le Symbole des Apôtres, *liberté* de réassumer dans la gloire de la transfiguration son corps demeuré incorruptible. De toute cette activité humaine, de toutes ces adorables libertés, que reste-t-il selon la nouvelle anthropologie? Rien.

C. La Résurrection glorieuse de Jésus. – C'est une joie d'accompagner G. M. dans les dernières pages de la première partie de son livre qui traitent de la Résurrection. Les récits évangéliques sont là: le tombeau a été trouvé vide. La suppression humainement inexplicable de la dépouille mortelle de Jésus atteste *négativement* qu'en lui, pour la première fois dans l'histoire de l'humanité, la mort a été vaincue, qu'il est ressuscité corporellement à une vie pour nous inimaginable désignée dans l'Evangile comme son «entrée dans la gloire» (Luc, 24, 26). Ce dépassement entier et absolu des lois de la nature, loin d'être déconcertant, apparaît au contraire plausible, si l'on considère la lutte contre la mort que représente, surtout à son sommet

en l'homme, la montée générale de la vie [1]. Un «arrachement si inouï à l'entropie et à la mort, écrit G. M., touche à la fois, en Jésus, et l'humanité et le monde, fondant ainsi, par un Homme à tout jamais vivant, l'espérance 'de cieux nouveaux et d'une terre nouvelle' (Apoc., 21, 1)», p. 88. Le Christ ressuscité des morts représente pour l'avenir de l'Univers une seconde création, une entrée dans des temps transformés. «Il est Seul le Transfigurateur potentiel du monde dont la révélation plénière sera la Parousie», p. 87. En nous disant que l'Esprit ne pouvait être manifesté avant que Jésus ne fût glorifié, saint Jean, 7, 39, nous révèle que la Toute Puissance à l'œuvre dans la résurrection de Jésus est l'Esprit-Saint: en la résurrection, l'Esprit manifeste sa divine transcendance, pp. 87–90. Et c'est par elle en même temps qu'il manifeste la divinité de Jésus (Rom., 1, 4).

En quelle manière la Résurrection du Christ échappe-t-elle à «l'histoire», en quelle manière demeure-t-elle cependant «historique»? La réponse est donnée avec profondeur par G. M., pp. 91–96. Le Christ, dans son corps de résurrection, n'est plus, comme aux jours de sa vie mortelle, *contenu* dans le monde et donc finalement *assujetti* par lui; c'est lui qui, en tant que Transfigurateur potentiel du monde, domine et *contient* le monde. Son corps de gloire ne saurait être maintenant pour nous l'objet d'une expérience *immédiate*. «La saisie empirique et totale du Christ, tel que la Résurrection le transfigure par rapport à ce monde, serait déjà la Parousie, c'est-à-dire la transformation glorieuse du monde» et l'abolition du déroulement de son histoire. «Cependant sans pouvoir y paraître telle qu'elle est en soi, la Résurrection de Jésus *se signifie* réellement dans cette histoire qui ne pourrait supporter plus de gloire, sans s'accomplir prématurément pour toujours... *Métempirique* et *transphénoménal* par structure, l'événement de la Résurrection demeure cependant *historique* d'une historicité réelle et singulière», p. 92. Sans aucun doute «l'événement de la Résurrection ne serait rien *pour nous* sans les témoins qui nous en parlent selon leur expérience (*Erlebnis*) de croyants. Empiriquement inaccessible dans sa source et toujours transcendante en son contenu, la Résurrection de Jésus imprime cependant,

[1] Plus profondément et plus efficacement il conviendrait d'en appeler ici à l'*aspiration de l'homme à ne pas mourir*. Elle est de deux sortes: «Dans la mesure où elle se rapporte *à la partie spirituelle du tout humain, à l'âme*, l'aspiration à ne pas mourir est *connaturelle* à l'homme, et elle ne peut pas être frustrée. Dans la mesure où elle se rapporte *au tout lui-même, à la personne humaine* composée de l'âme et du corps, cette aspiration est une aspiration *transnaturelle*, elle peut être frustrée. Nous la voyons à chaque instant frustrée. Cependant elle a beau souffrir le plus évident et le plus universel démenti, elle reste présente en nous, elle en appelle à on ne sait quelle puissance, elle en appelle au principe même de l'être pour on ne sait quelle sorte d'accomplissement par delà la mort, – par delà la corruption de ce corps qui est une partie essentielle du tout humain et sans lequel l'âme individuelle n'est pas une personne à proprement parler –, par delà toutes les évidences de la disparition de la personne dissoute parmi les luxuriantes apparences de la nature et des saisons, – par delà ce monde même dont l'existence et la durée sont liées à la génération et à la corruption des substances matérielles et apparaissent comme un défi à la revendication d'immortalité de la personne humaine». Jacques MARITAIN, *De Bergson à Thomas d'Aquin*, Edit. de la Maison française, New York, 1944, p. 133.

du point de vue de l'histoire, dans l'univers des Apôtres et ainsi dans le nôtre, la double marque irrécusable de sa réalité: la première, négative, est celle du tombeau trouvé vide, qui rend plausible un message portant sur la Résurrection; la seconde, positive, est celle des apparitions, qui procure aux témoins l'expérience, *inscrite dans leur monde objectif*, du Christ qui commande leur foi. Ils ont comme saisi dans le *Ressuscité*, le caractère insaisissable de la *Résurrection*... Ils n'entendent nullement témoigner d'une foi qui commanderait l'existence d'un fait, mais bien d'un fait qui engendre leur foi» [1], p. 95.

En un mot: «Tout transcendant qu'il est et qu'on doive le dire, le fait paradoxal de la Résurrection a touché *en lui-même* et touche encore l'histoire, où il s'est notamment *signifié comme un événement concernant le Seigneur Lui-même et pas seulement ses témoins* [...],La Résurrection de Jésus est vraiment *historique*... Au sens où, toute *métempirique* qu'elle reste en soi-même, elle se signifie objectivement pour nous par ses *effets*, négatifs comme le tombeau vide ou positifs comme les apparitions, sans parler de la foi des femmes et des Apôtres et de la naissance de l'Eglise elle-même. Ce disant, on ne méconnaît pas plus la grandeur de la science historique que celle de la foi; on honore au contraire l'une et l'autre. On honore la première, en reconnaissant le pouvoir dont elle jouit d'enregistrer les traces témoignées du plus grand événement qui ait marqué l'histoire et la seconde, en acceptant le sublime réalisme que spécifie l'événement, de tout point fondateur, de la Résurrection», p. 96.

Les dernières pages, lucide esquisse d'une *Phénoménclogie de la Résurrection*, retiennent trois thèmes: *Le tombeau trouvé vide*. Il n'est pas en lui-même le fait de la Résurrection; il en dépend pourtant directement et donc il en témoigne à sa manière. Il jette les premiers témoins, les saintes femmes, devant un fait brutal dont on doit lire le sens. Pierre et Jean le feront par eux-mêmes (Jean 20, 8–9). Aux saintes femmes, le sens est déclaré: «Il est ressuscité», leur dit l'Ange, signe du Transcendant. Dans les deux cas la Résurrection est saisie comme un *fait* et un fait *accompli*. Personne ne précise le comment du passage. Il est strictement ineffable, «une entrée dans la gloire», c'est-à-dire «un acte pleinement dérobé à l'expérience humaine avant que nous soyons nous-mêmes eschatologiquement transfigurés par lui», p. 97. – *Les Apparitions*. Le Christ en gloire ne saurait se manifester tel quel dans notre monde sans le faire éclater. «Si donc, dans un monde dont Il veut la durée, puisqu'il est venu en assurer le *sens* et non pas en arrêter le *cours*, le Christ Ressucité désire se montrer, pour confirmer ses

[1] «Est-ce la foi des apôtres qui, soutenue par la grâce de Dieu et 'la lecture des Ecritures' a produit d'elle-même le 'fait' des apparitions (Le Roy), ou, au contraire, comme le dit clairement l'Evangile, est-ce le *fait* des apparitions qui librement accordé par Jésus, a engendré la *foi* dans le Ressuscité et par-là transformé l'existence des apôtres?... C'est à des croyants que le Christ s'est montré – à quoi eût-il servi en effet que le Christ apparût à qui n'aurait pas voulu ou pas pu 'intégrer' sa nouvelle présence? –... mais les apparitions de Jésus trouvèrent les apôtres incrédules. Ils *n*'ont cru et encore avec peine *que* parce qu'ils ont vu», pp. 69–70.

fidèles en la foi, Il n'apparaîtra qu'intérieur aux limites tolérables à ce monde, c'est-à-dire dans le fidèle voisinage de ce qu'*Il fut* et la désignation discrète et à peine adombrée de ce qu'*Il est*, dans une sorte d'*entre-deux*, de soi sans équivoque, mais qui ne peut durer. C'est ce qu'Il fait d'une manière quasi crépusculaire, ou tout au moins *économique*, c'est-à-dire *proportionnée aux lois de la maison*, qui est encore le monde de l'entropie et de la mort. Et néanmoins, ce n'est en rien la foi de ses Apôtres qui fait surgir le Christ selon un processus qu'on pourrait qualifier de mystique; tout au contraire, c'est le fait même qu'*Il se montre*, d'une manière qu'il faut dire 'historique', c'est-à-dire objectivement inscrite dans l'univers des témoins et, par là dans le nôtre, qui engendre la foi des Apôtres en la Résurrection... Le Ressuscité qui se montre aux témoins n'est nul autre, en effet, que le Crucifié intronisé de manière transcendante à la vie sans déclin par rapport à la vie de ce monde encore enténébrée de mort», p. 98. – *L'Ascension*. Elle est tout simplement la fin du temps *économique* de ces apparitions. Elle ouvre sur le temps de l'Eglise.

On voudrait pouvoir être toujours d'accord avec l'auteur de ces grandes pages.

7. *L'Eucharistie de Teilhard de Chardin. Effondrement de la foi tridentine*

1. Présence divine d'incarnation du Verbe dans le corps qu'il a pris de la Vierge. Présence divine de grâce et d'inhabitation de l'Esprit Saint dans les âmes et dans l'Eglise, corps du Christ. Présence divine d'immensité dans tout l'univers. Ces trois ordres ou plans de présence demeurent irréductibles dans la transfiguration de la gloire.

«*Ceci est mon corps, donné pour vous; faites ceci en mémoire de moi...*» (Luc, 22, 19). Tombant sur le pain et le vin, c'est la première présence, la présence *immédiate* du corps du Christ que nous livrent les paroles de la consécration. La toute puissance divine opère ce qu'elle signifie. Ce qui était pain devient le corps du Seigneur Jésus, qui au *soir de la Cène* s'offrait dans le sacrifice rédempteur commencé, et qui *maintenant* siège dans la gloire du Père: corps indissolublement uni à la divine Personne, corps du Verbe en tant qu'incarné (à serrer de près la traduction, on aurait: «Ceci est le corps *Mien*... Ceci est le sang *Mien*»). Et ce mystère d'amour du Christ *immédiatement* et *corporellement* présent au milieu de nous s'opère sans ombre *de changement de son être*, mais de par *le seul changement en lui*, – combien profond, – *du pain et du vin* [1]. Voilà «cette *conversion* de toute la substance

[1] 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 voilà le miracle propre de l'*Eucharistie*: à chaque Messe, quand sont prononcées les paroles de la consécration, le Christ, maintenant dans sa gloire, devient sans aucun changement présent tout entier, corps et âme, dans l'ici-bas, sur l'autel. Cf. *Nova et Vetera*, *Transubstantiation*, 1971, p. 161.

du pain au corps et de toute la substance du vin au sang, qui ne laisse subsister que les apparences (*species*) du pain et du vin, conversion que l'Eglise catholique appelle du nom très approprié de *transsubstantiation*» [1].

Sur quoi maintenant tomberont les paroles de la consécration quand la présence divine d'Incarnation aura été réduite à la présence divine d'immensité? Que restera-t-il? Il restera... «*La Messe sur le Monde*». Le corps adorable de Jésus aura fait place au Christ universel, la transsubstantiation aux transsignifications et transfinalisations... La Fête du Corps du Christ deviendra une Fête cosmique et les Hymnes au Saint-Sacrement de la paille à brûler.

2. Dans un texte trop peu remarqué [2], le Père Teilhard raconte qu'après une communion faite sur le champ de bataille, il eut comme la révélation magnifique de l'Univers se substituant à la petite Hostie pour venir se placer entre le Christ et lui:

> «Il me parut, que tout au fond de moi-même, le pain que je venais de consommer, bien que devenu la chair de ma chair, *était encore en dehors de moi*...
> «Toujours l'Hostie était en avant de moi... Par le reploiement et l'épuration continuelle de mon être, j'avançais indéfiniment en Elle, comme une pierre coule dans un abîme, mais sans parvenir à en toucher le fond. Si mince que fût l'Hostie, je me perdais en Elle, sans parvenir à la saisir ni à coïncider avec Elle. *Son centre fuyait en m'attirant!*
> «Je cherchai donc à coïncider avec Elle par le dehors, à en épouser exactement tous les contours...
> «Un nouvel infini m'attendait là, qui déjoua mon espérance.
> «Lorsque je voulus envelopper la Sainte Parcelle dans mon amour..., il advint en effet qu'Elle se différencia et se compliqua indéfiniment sous mon effort. A mesure que je pensais l'enserrer, ce n'était point Elle que je tenais, mais quelqu'une des mille créatures au sein desquelles est prise notre vie: une souffrance, une joie, un travail, un frère à aimer ou à consoler...
> «Ainsi, au fond de mon cœur, par une substitution merveilleuse, *l'Hostie se dérobait* par sa surface, et me laissait aux prises avec tout l'Univers, reconstitué d'Elle-même, tiré de ses Apparences.
> «– Je passe sur l'impression d'enthousiasme que me causa cette révélation de l'Univers placé entre le Christ et moi comme une magnifique proie.
> «De l'Hostie que je tenais entre mes doigts, j'étais séparé par toute l'épaisseur et la surface qu'il me reste à vivre et à diviniser.»

Le *centre* de l'Hostie qui *fuyait en attirant*, c'est «*le Christ de la Révélation* [qui] n'est pas autre chose que *l'Oméga de l'Evolution*»; la voie royale pour le rejoindre est l'immersion dans le flux de l'Evolution. Ainsi «le Christ sauve» mais «il est en même temps sauvé par l'Evolution» (*Le Christique*).

La notion du Christ cosmique entraîne celle d'une Eucharistie cosmique et finalement de *Sacrements cosmiques*. Teilhard explique dans le *Milieu divin* que l'Esprit de Dieu s'insinue dans l'univers pour le déplacer vers le haut, de la «Matière charnelle» à la «Matière spirituelle»... C'est ce qu'il appelle «*la 'dérive' générale de la matière* vers l'esprit». C'est dans ce contexte que

[1] Concile de Trente, sess. 13, cap. 8, Denz-Schön., nº 1652.

[2] *La Custode*, 14 octobre 1916, dans *Hymne de l'Univers*, p. 52. Les soulignements sont de Teilhard.

prend signification le baptême. Pour nous, l'eau du baptême, touchée par le Christ au Jourdain, signifie et cause *immédiatement*, non pas l'union à l'Univers naturel en évolution, mais la *grâce sanctifiante surnaturelle* que vient accompagner le don *immédiat* à l'âme des *trois divines Personnes*. Pour Teilhard, l'eau, touchée par le Christ, signifie immédiatement les puissances de la Terre, l'Univers en évolution, la Matière en voie de spiritualisation qui, par sa dérive, entraîne le baptisé vers la divinisation: «Dans cette histoire générale de la Matière, qui ne reconnaîtrait le grand geste symbolique du Baptême? Dans les eaux du Jourdain, figure des puissances de la Terre, le Christ s'immerge. Il les sanctifie. Et comme le dit saint Grégoire de Nysse, il en sort ruisselant, soulevant avec lui le Monde [...] Matière fascinante et forte je m'abandonne à tes nappes puissantes. *La vertu du Christ a passé en toi...* Par tout toi-même, enfin, divinise-moi» (*Le Milieu divin*, p. 128).

3. La pensée eucharistique de Teilhard pèse de tout son poids sur celle du Père Martelet, chez qui l'on verra la présence divine d'Incarnation se fondre dans la présence divine d'immensité, le corps du Christ se prolonger dans le «corps» du monde, et la transsubstantiation s'étendre à tout l'univers. Dans l'Eucharistie, écrit-il [1], «*il n'arrive rien d'autre à un double élément de ce monde que ce qui doit arriver au monde entier et à l'homme lui-même, quand on les considère à la lumière de la Résurrection.* Grâce à elle, en effet, le Christ est devenu l'identité ultime de l'homme dans la vertu de l'Esprit-Saint: *Je vis, non pas moi, le Christ vit en moi*, nous révèle saint Paul (Gal. 2, 20) [2]. Le monde, quant à lui, est fait pour devenir *eschatologiquement* le corps d'un Christ qui fait du monde, en son incarnation un constituant essentiel de sa Personnalité éternelle de Fils [3]. Révélée comme *déjà* possible, mais *encore* attendue dans sa manifestation, la réalité du monde comme Corps du Christ Ressuscité, est ce vers quoi doit tendre le travail de l'homme et de la création entière. C'est cette réalité du monde comme corps du Christ Ressuscité que l'Eucharistie nous donne dans les signes», p. 192.

Le texte continue par une citation de Teilhard: «Lorsque le Christ, prolongeant le mouvement de son incarnation, descend dans le pain pour le remplacer, son action ne se limite pas à la parcelle matérielle que sa Présence vient, pour un moment, volatiliser. Mais la transsubstantiation s'auréole d'une divinisation réelle, bien qu'atténuée, de tout l'Univers. De l'élément cosmique où il s'est inséré, le Verbe agit pour subjuguer et s'assimiler tout le reste» (*Le Prêtre, Ecrits du temps de la guerre*, 1918)». Sans sourciller devant une pareille théologie, G. M. reprend: «Teilhard n'a cessé jusqu'à son dernier

[1] Les soulignements sont de lui.

[2] Ce texte de saint Paul relève du registre de la présence de grâce et d'inhabitation où se situe l'Eglise, corps du Christ.

[3] Soulignons cette formule révélatrice. Nous sommes ici au cœur du *Pan-christisme* de Teilhard: pan-christisme obtenu non par voie d'union *hypostatique*, ignorée profondément de Teilhard, mais par voie d'union *cosmique:* le Christ qui *sauve* est *sauvé par l'Evolution*, lieu propre et adéquat de son «incarnation».

souffle de méditer sur cette 'fonction cosmique' et ces 'dimensions planétaires' de l'eucharistie. Dans *le Christique* son tout dernier écrit, il considère encore comment la convergence cosmique et l'émergence christique 'réagissent inexhaustiblement dans leur rencontre'. et que voit-il en résulter? Rien d'autre qu'une lumière 'si intense qu'elle transfigurait (ou même 'transsubstantiait') pour moi les profondeurs même du monde'. Et de fait, à ses yeux, 'c'est le mystère eucharistique lui-même qui se prolonge à l'infini dans une véritable *trans-substantiation* universelle où ce n'est plus seulement sur le pain et le vin sacrificiels, mais bien sur la Convergence du Monde que tombent les paroles de la Consécration' (*Le Milieu divin*)».

Et voici la conclusion de G. M.: «Souvent, il faut le dire, on est resté captif d'une vision de la présence eucharistique trop limitée dans ses effets au seul *sacrement*. Teilhard nous a montré que la 'transsubstantiation' qui emprisonne la foi dans les 'espèces' devait au contraire l'élargir. Il a ainsi ouvert le monde aux 'extensions' eucharistiques», pp. 192–193.

Nous voilà maintenant bien au clair. On nous adresse une double invitation: 1° cesser d' «emprisonner» le Christ dans son propre corps; 2° en conséquence, inclure l'univers dans les paroles de la consécration eucharistique. Allons-nous y consentir? Ce serait donner plus que nous ne pouvons. A deux reprises au cours des siècles la doctrine de l'Eglise sur le mystère de de l'Incarnation a reçu une solennelle consécration: à Chalcédoine et à Trente. Ici et là il est question de la présence corporelle du Christ, d'abord *donnée* puis *laissée* aux hommes. Incarnation et Eucharistie sont deux aspects intimement connexes d'un unique mystère: qu'on le veuille ou non, *on ne peut toucher à l'un sans toucher à l'autre.* Chalcédoine nous a dit de quelle nature est le Christ et de quelle manière absolument privilégiée et incommunicable son corps pris de la Vierge lui appartient. Et, Trente le proclame: c'est identiquement ce même corps adorable du Christ, livré pour nous à la Cène et maintenant glorieux au ciel, qui, par la toute puissance divine transsubstantiatrice utilisant les paroles de la consécration, devient présent à chacune de nos Messes.

Ce sont là des vérités du ciel, transcendantes à toutes les fluctuations des opinions et des théologies qui se cherchent; des révélations brûlantes adressées à tous les hommes en ce dernier âge du monde et dont s'enflamme le cœur des plus humbles, un Nicolas de Flue, un Benoît Labre, un Jean-Marie Vianney. Ceux qui s'en approchent savent bien que ce qu'elles exigent d'eux, c'est un assentiment pour la vie et pour la mort.

30 septembre 1972.

CHARLES JOURNET

Bibliographies

Louis GARDET. *Etudes de philosophie et de mystique comparées*, Paris, Vrin, 1972, 286 p.

Ce sont des thèmes fondamentaux, riches de contenu, difficiles mais féconds, où l'erreur est désastreuse et où les approximations et les demi-vérités sont funestes, qui sont ici traités par un auteur dont la doctrine est sûre, l'information vaste et qui, spécialiste de l'Islam, peut mettre en regard, pour éclairer leurs ressemblances et leurs divergences mutuelles, les positions chrétiennes et celles des écoles coraniques.

La 1re partie: La philosophie chrétienne et son enseignement étudie la pluralité des philosophies et l'unité de la vérité; et la valeur et méthode de l'enseignement philosophique comme préparation à la théologie. *La 2e partie: Références à la pensée philosophico-théologique de l'Islam:* Dieu – la théologie – la philosophie – se termine par une Annexe sur Avicenne. *La 3e partie: En mystique comparée:* Recherches sur l'expérience du Soi (le yoga) – recherche de critères en mystique comparée (Inde, Islam, Judaïsme, chrétienté). *La 4e partie: Rapports de la philosophie et de la mystique dans les pensées occidentale et musulmane.* Arrêtons-nous à ce dernier thème où l'auteur distingue trois types de rapports.

Le *premier type*, représenté par les quatre dominantes de la philosophie moderne (positivistes et marxistes – idéalisme hégélien – Husserl – philosophies existentielles «du sujet»), *récuse la spécificité de l'expérience mystique.* C'est dans les philosophies «du sujet» que se place «le drame le plus profond et le plus émouvant d'un Kierkegaard explorant sans fin les catégories distinctes et individuantes de l'*enkelte*, déchiré par le mouvement triple de l'angoisse, de la maladie mortelle et de la répétition, n'affirmant la transcendance que comme une négativité dialectique de l'immanence, et sans que s'esquisse, même à l'horizon, la saisie ou la rencontre d'une réalité comblante», p. 261.

Suivant le 2e type, philosophie et mystique s'unissent dans une non-distinction au moins finale. Ici se place *Plotin.* En face de lui, nous sont présentés deux musulmans: *Ibn Sina* (Avicenne) qui nous a laissé l'un des systèmes les plus cohérents, les plus puissamment orchestrés qu'ait connu l'histoire de la philosophie (Xe-XIe siècles). Et *Ibn Arabi* (XIIe-XIIIe), l'un des plus grands soufis et penseurs du monde musulman. «Sa pensée se développa comme une gnose puissamment orchestrée par un réel don poétique, et qui n'est rien d'autre que la transcription en langage discursif d'une expérience d'identité. Il fera de la création, qui culmine dans le mythe de l'Homme Parfait; «l'ombre de Dieu». C'est dans et par sa créature que Dieu, unique réalité, se connaît lui-même et se manifeste à lui-même. Et c'est dans la même ligne, selon l'auteur, qu'il faut situer la *mystique rhéno-flamande* (XII-XIVe s.) qu'il juge avec la rudesse d'un philosophe et d'un théologien, non avec la tendresse d'un mystique. «Voie d'immanence, liée au rassemblement de l'âme sur elle-même, qui, dans la rupture de tout discours et de toute saisie distincte, entend pénétrer dans l'abîme de l'Unité au-delà des personnes, des modes et des noms, selon l'expression de Ruysbroeck... Eckhart est le maître de ce qu'on appelle la *Wesenmystik.* On pourrait dégager toute une philosophie eckhartienne selon trois axes: en noétique, l'usage d'une analogie d'attribution (et non de proportionalité) ainsi que l'a fort bien montré le théologien russe Vladimir Lossky; en ontologie, une participation d'être univoquement conçue; et en théologie, la conviction que les rapports de la créature au Créateur ne peuvent s'exprimer, sur le plan conceptuel même, que par voie négative. Sa foi catholique écarta de la pensée de Maître Eckhard toute vue émanatiste... Cette «mystique spéculative» fait de l'expérience une identification d'ordre «essentiel». Il serait plus juste, à mon sens, dit l'auteur de parler ici non d'essence, mais de substance. C'est l'*esse*

substantiel de l'âme, ou du Soi si l'on veut, qui est atteint, à la fois par-delà et en deça de toute intelligibilité. Je ne pense pas que cette expérience puisse, à elle seule, expliquer Maître Eckhart. Mais c'est elle, et l'interprétation conceptuelle qu'il en donne, qui exercera par la suite une réelle séduction», par exemple sur Boehne, Silesius, Hegel, p. 266. Dans la même ligne se situe *Heidegger*. La voie de l'Absolu qu'il entend jalonner est la voie vers le *Sein*, l'Etre. Et le *Sein*, c'est le Fond infondé, à la fois *ab-grund*, *un-grund*, *ur-grund*, très proche de ce «Fond secret qui n'a ni passé ni futur» dont parlait Eckhart. Heidegger, encore qu'il s'en défende, est un philosophe, et fort averti. Mais le discours philosophique dont il use avec abondance, ne tend pas chez lui à une saisie intelligible, par intuitivité abstractive, de ce qui est. Il sollicite l'auditeur ou le lecteur à refaire intérieurement ces actes de «répétition» qui dégagent la route, puis ces actes de «saut» qui doivent conduire à un au-delà de l'Etant, jusqu'au domaine mystérieux de l'Etre, ouvert à la pensée, inaccessible à la raison. Car «la raison est l'ennemie la plus acharnée de la pensée». Le discours philosophique ici est à la fois comme un chemin aux multiples méandres, et comme un masque qui cache et désigne une expérience d'absolu en recherche d'elle-même. p. 267.

Le *3e type de rapports entre philosophie et expérience mystique* commence par les distinguer. Quand il s'agira de mystique, on distinguera la mystique *surnaturelle* de l'amour, et la mystique *naturelle* d'une expérience du Soi par voie d'immanence. La première est représentée en climat chrétien par un saint Jean de la Croix, la seconde est caractéristique de l'Inde. En Islam, c'est Hallaj que l'auteur rapproche de la première, et Ibn Arabi qu'il situe dans la seconde.

Ces quelques traits suffiront à permettre au lecteur de prendre une idée de la nature et de la solidité d'une pensée qui sait à la fois opposer et relier l'Orient et l'Occident en soulignant la transcendance de l'aventure spirituelle par rapport aux conditions d'espace et de temps.

HILDA GRAEF, *Histoire de la mystique*, traduit de l'anglais, Paris, Seuil, 1972. 316 pages, Livre de vie nº 112.

Hilda Graef, née en Allemagne, émigrée en Angleterre, où elle se convertit au catholicisme, est théologienne et spécialiste des Pères grecs. Elle a passé en Suisse lorsqu'elle enquêtait sur les événements de Könnersreuth: voir son livre *The case of Therese Neumann, First critical examination to appear in the English language*, 1950.

Le premier chapitre: *La mystique non-chrétienne* résume, en 22 pages très serrées, ce qui concerne le chamanisme, l'hindouisme, le bouddhisme, le néoplatonisme, le soufisme, les éléments mystiques du judaïsme. Dès le début est écartée «l'opinion largement répandue que l'expérience unitive de base est la même en toutes les religions et qu'à ce niveau *mystiques hindous* et mystiques chrétiens se rejoignent. La suite de ce livre montrera que de telles affirmations sont erronées et qu'une profonde et essentielle différence sépare les les expériences des sages de l'Inde et les saints du christianisme», p. 9. Pour les premiers, «le but de la vie mystique n'est pas l'union avec un Autre, mais la dissolution dans l'Unique par la perte de toute identité individuelle», p. 14. Le *Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob*, le Dieu de Moïse est une Personne, l'union avec lui n'est pas une absorption, mais une union d'amour, même s'il est une personne infinie et l'homme une personne finie. Le message de Dieu aux hommes, souvent exprimé en termes de menace et de condamnation en raison des désobéissances du peuple est cependant essentiellement un message d'amour. Il a pour charte le fameux *Shema Israël* (Deut. 6, 4–5). Les différentes formes de la mystique juive sont signalées.

On ne saurait, ch. 2, surestimer l'*importance de l'Incarnation* en ce qui concerne la vie mystique. C'est elle qui distingue radicalement la mystique chrétienne de toute autre forme de mystique. L'expérience mystique dans une religion basée sur l'incarnation doit différer de toute autre, car elle est inséparablement liée à un fait historique, à quelque chose qui est réellement survenu dans ce monde de l'espace et du temps. Dieu lui-même est esprit, mais devenant homme, il pénètre dans le monde sensible et sanctifie les réalités matérielles qu'il a créées, et les passions humaines. L'insensibilité ne peut plus être le but du mystique chrétien; nous verrons au contraire que les mystiques deviennent d'autant plus sensibles qu'ils progressent plus avant dans leur vie d'union avec Dieu. Enfin leur but ultime ne pourra jamais être «l'envol du seul vers le seul» même dans la vocation érémitique. La mystique dans le Nouveau Testament est illus-

trée par trois de ses représentants saint Paul, saint Jean, saint Etienne premier martyr de l'Eglise chrétienne.

Le ch. 3, *l'âge des martyrs* relève, en partant des lettres d'Ignace d'Antioche, les liens de l'expérience mystique et du martyre. Quand les persécutions cesseront, un autre facteur interviendra d'une manière décisive: la sûre montée dans l'Eglise de la *vie ascétique*. De siècle en siècle l'auteur nous conduit des *Pères du désert* aux *Pères latins* (Cassien, Augustin Grégoire le Grand); au *haut moyen âge* (Bernard, les victorins, les moniales). A propos de ces dernières, l'auteur soulève le problème de la rencontre d'éléments divins et humains dans les expériences mystiques. Il invite «à reconnaître la sujétion d'un mystique à l'erreur comme n'importe quelle autre personne humaine. Les grands mystiques qui étaient en même temps de grands théologiens et des psychologues expérimentés, comme saint Augustin, saint Bernard ou saint Jean de la Croix, ne firent jamais grand cas de toutes ces manifestations périphériques par rapport au centre de la vie mystique, qui est l'union intime de Dieu et de l'homme. Mais les mystiques moins avertis de la théologie et des risques psychologiques d'erreur... sont incapables de distinguer dans leurs expériences entre les éléments divins et leurs accompagnements humains» p. 155. *L'expérience et la théologie mystiques des ordres mendiants* nous présente saint Dominique à l'occasion de saint Thomas, et saint François à l'occasion de saint Bonaventure, de Raymond Lulle, d'Angèle de Foligno. C'est le XIVe siècle qui, pour l'auteur mérite le nom de «siècle mystique», avec en Occident la mystique rhénane et sainte Catherine de Sienne et avec en Orient Grégoire Palamas et l'hésychasme. La théologie des Réformateurs s'opposait foncièrement au développement d'une mystique authentique, même si des tendances mystiques s'y font parfois sentir. «La Réforme – quelles qu'en soient les causes plus profondes – fut responsable de la division déplorable de la chrétienté occidentale; mais l'un de ses plus heureux effets fut le renouvellement de la spiritualité et de la mystique catholique», avec saint Ignace, sainte Thérèse, saint Jean de la Croix, saint François de Sales. Nous sommes ainsi conduits jusqu'aux temps modernes et au martyr de Maximilien Kolbe.

Le livre, difficile certes à écrire, se lit avec un intérêt soutenu. On discutera sans doute certains choix ou certains jugements portés par exemple sur sainte Catherine de Gênes ou Thérèse de Lisieux. Mais la doctrine de l'Eglise n'y est jamais trahie.

Une 'histoire de la mystique' s'en tiendra le plus souvent à la description de la vie et des écrits des chrétiens plus éminents. Il est plus difficile – mais non de soi impossible – à partir de là, de suggérer ce que peut être la vie de la personne même de l'Eglise, sa vie profonde et continue, sa vie mystique, qui est sa vie même d'Epouse. Le théologien peut la cerner dans la nuit de la foi. Mais seul le saint peut nous en donner le choc. Qu'on lise les *Confessions* de saint Augustin ou les dernières pages du *manuscrit autobiographique* de Thérèse de Lisieux.

AD. LEVIN-DUPLOUY, *La Passion des saintes Perpétue et Félicité (7 mars 203)*, traduite et annotée, Editions Atalta, 30 Bd de la République, 13 Aix-en-Provence, 1972, 32 p.

Très belle édition, traduite et annotée avec amour, d'un des plus beaux textes de la littérature chrétienne, qu'on ne peut lire sans avoir l'âme remuée dans ses profondeurs. Les *visions* elles-mêmes prémonitoires des martyres sont chargées de sens. Voici la première de Perpétue: «Un jour, mon frère me dit: – Ma sœur, vous êtes la grande favorite; ne pouvez-vous pas solliciter une vision qui vous montre si c'est la mort ou la liberté? Connaissant mes relations avec le Seigneur qui déjà m'avait fait goûter de si grandes délices, d'un mot hardi je le lui promis: – Demain, je te donnerai la réponse. Je priai; et il me fut montré ceci. Je vis une échelle de bronze, étonnamment grande: elle atteignait le ciel. Mais elle était étroite: on n'y pouvait monter qu'un à un. Dans les montants étaient fichées toutes sortes d'armes: glaives, lances, crocs, coutelas, épieux. Que quelqu'un, insouciant ou inattentif à fixer le sommet, s'avisât d'y monter, il se serait déchiré et aurait laissé des lambeaux de chair accrochés à ces pointes. Au pied de l'échelle était couché un énorme dragon. A ceux qui montaient, il tendait des pièges; il les glaçait d'effroi pour les empêcher de monter. Saturus monta le premier. A cause de nous (c'est lui qui nous avait instruits), il était venu se constituer prisonnier. Parvenu au sommet de l'échelle, il se retourna et me dit: – Perpétue, je vous attends; mais veillez à ne pas vous faire mordre par le dragon. Je lui répondis: – Il ne me fera pas de mal au nom de Jésus-

Christ. Et de dessous l'échelle, comme si elle me craignait, la bête lentement se détourna. En guise de premier échelon à gravir, je lui écrasai la tête et montai». Mais la plus singulière de ces visions est bien celle où Perpétue voit, à la suite de sa prière, son jeune frère mort encore païen, passer – dirait le théologien – *du purgatoire au ciel:* «Nous récitions ensemble les prières quand, soudain, au milieu de l'oraison, une parole m'échappa: le nom de Dinocrate. Comment avais-je pu l'oublier jusqu'alors? Le souvenir de son malheur me fit mal. Je compris que, devenue digne, il me fallait intercéder pour lui. A son intention, j'adressai donc au Seigneur d'abondantes prières mêlées de larmes. La nuit même, ceci me fut montré: Je vis Dinocrate sortant d'un endroit ténébreux où les foules se pressaient; il avait très chaud et grande soif. Vêtu de haillons, le teint livide, il portait au visage la plaie qu'il avait en mourant. Dinocrate était mon frère, mort à sept ans d'un cancer de la face, réduit à un tel état que sa mort avait fait horreur à tout le monde. C'est pour lui que je venais de prier. Entre lui et moi il y avait un si grand trou que nous ne pouvions pas nous approcher l'un de l'autre. Là où était Dinocrate, se trouvait un bassin plein d'eau, dont la margelle dépassait la taille de l'enfant. Dinocrate se haussait pour essayer de boire. Je m'affligeais de voir ce basisn plein d'eau et la margelle si haute qu'il n'arriverait pas à se désaltérer. Je m'éveillai. Je compris que mon frère souffrait; mais j'avais la conviction de pouvoir l'aider dans sa souffrance. Je priai donc pour lui tous les jours, jusqu'à ce qu'on nous tranférât dans la prison militaire: car nous devions combattre aux jeux du camp pour l'anniversaire de César Géta. Le jour où nous fûmes mis aux fers, ceci ne fut montré. Je vis le même lieu qu'auparavant; mais Dinocrate était propre, richement vêtu, rafraîchi. A la place de sa plaie, je vis une cicatrice. Le bassin dont j'ai parlé avait sa margelle abaissée jusqu'à la ceinture de l'enfant; l'eau sortant sans arrêt. Sur la margelle, une coupe d'or remplie d'eau. Dinocrate s'approcha et se mit à boire; la coupe ne désemplissait pas. Une fois désaltéré, il partit jouer comme un enfant, tout heureux. Je me réveillai. Je compris que sa peine lui avait été remise'. Le traducteur ajoute en note: «Quand la liturgie souhaite aux défunts le ' lieu de rafraîchissement', elle veut dire la participation à la vie et au bonheur du Christ». Dans une dernière vision du ciel, Saturus; se retournant vers Perpétue lui dit: «Vous avez ce que vous désirez. – *Oui*, dit-elle, *Dieu soit béni! Sur la terre j'étais gaie; je le serai plus encore ici*».

Dans l'arène Perpétue n'avait point senti le choc de la vache furieuse qui l'avait jetée en l'air et blessée. C'était l'office des gladiateurs d'achever les martyrs mutilés par les bêtes: «Perpétue, cette fois, goûta à la souffrance. Frappée entre les côtes, elle poussa un cri. Puis, prenant la main hésitante du gladiateur novice, elle la dirigea elle-même sur sa gorge. Peut-être une telle femme n'aurait-elle pu périr autrement: l'esprit immonde en avait peur, *il fallait qu'elle consentît*». Elle avait 22 ans et son petit enfant quelques semaines. Elle parlait grec et latin.

La traduction a été faite sur le texte critique édité en 1936 par le Dr Cornelius van Beek.

Dom MARIE-FÉLIX, Moine de Sept-Fons, *Recherches et réflexions à propos de l'habit monastique*, édition revue et augmentée, 40 pages.

Plaquette très riche et d'un parfait équilibre spirituel, qu'on ne peut lire sans profit. A côté des Pères, on y voit cités: Kierkegaard, Marcuse, etc., et même B. Besret, non certes pour l'approuver.

«Il n'était pas besoin d'être prophète pour discerner que l'adoption du vêtement civil entraînerait dans certains cas d'autres remises en cause, notamment au sujet du célibat. C'est ce qui est arrivé en effet: il est normal qu'après avoir voulu s'identifier aux laïcs pour ce qui est de l'habit, on supporte de plus en plus mal de ne pas être 'comme tout le monde'».

«Dans la condition incarnée qui est la nôtre des choix quant à la lettre – et il y a toujours un 'lettre', qu'on le veuille ou non – impliquent une direction quant à l'esprit.

«L'esprit et les choix des Pères du monachisme semblent assez manifeste».

«Nous sommes nous-mêmes à l'heure du choix sur de nombreux points qui relèvent de la 'lettre' ceci à un moment où Vatican II exhorte chaque Institut à conserver 'caractère et fonction propres'».

«La sociologie apportera une lumière; *ce n'est pas elle qui pourra décider de ce qu'il convient de faire*. On est renvoyé à des attitudes humaines de tous les temps que le chré-

tien adoptera, pour une large part, d'après son tempérament et sa tournure d'esprit selon toute une gamme d'options concrètes possibles».

«Jamais enquête sociologique ne nous apprend la vérité de l'homme et du croyant» A. Vergote.

CORNELIO FABRO, *Karl Rahner e l'ermeneutica tomistica (la risoluzione-dissoluzione della metaphysica nell' antropologia)*, Editrice «Divus Thomas», 29 100 Piaccenza – Collegio Alberoni, 1972, 102 pages.

1. Selon C. Fabro, la position de Rahner dans la pensée catholique contemporaine est typique. Non en ce sens qu'elle serait le résultat de recherches conduites dans un désir de continuité et d'approfondissement de la pensée chrétienne: un tel effort ne l'intéresse, dit-il, d'aucune façon. Mais en ce sens qu'il a expérimenté avec une insistance croissante son accord total avec ceux qui attaquent le roc de la pensée chrétienne au nom du volontarisme moderne et de l'historicisme existentialiste. Les formules et les vues qu'il a proposées, non seulement en philosophie, mais encore en théologie (relativisme des formules dogmatiques) – comme en témoignent les polémiques bruyantes d'un de ses disciples (H. Küng) qu'il s'efforce de désavouer – sont le symptôme du trouble profond que son œuvre a produit aux divers niveaux de la vie de l'Eglise, comme hier celle de Teilhard de Chardin. Selon le courant de pensée représenté par l'anthropologie existentiale ou «analytique de l'homme», la vérité de l'être de l'étant ne se précise pas dans un contenu et une structure déterminante, mais réside dans le devenir ininterrompu de la conscience historique, conformément aux composantes variables des facteurs existentiels à l'œuvre dans le temps. A cette enseigne heideggérienne se réfèrent expressément d'une part la *démythologisation* de R. Bullmann, qui a dissout la théologie protestante, et l'*Analytique de l'homme* du jésuite K. Rahner, qui a détruit la métaphysique thomiste et mis en crise la pensée catholique. Sa position philosophique, au jugement même de ses interprètes, doit offrir la clef d'une troisième révolution copernicienne, suivant laquelle *la subjectivité humaine* est le fondement de la révélation de *l'être*, et de l'herméneutique de la *révélation divine*, pp. 1–3.

2. Le but de la présente étude est philosophique. Il se limite à l'analyse critique de deux ouvrages de Rahner: *Geist in Welt* (métaphysique de la nncoaissance finale) 1939; *Hörer des Wortes* (métaphysique d'une philosophie de la religion) 1940. Quel est, selon Rahner, le point de départ de la *métaphysique thomiste* réduite par lui à l'inconsistance d'une *anthropologie existentiale* ou «analytique de l'homme» au sens propre à Heidegger. Le nœud de la question est l'herméneutique transcendantale de l'être, ou le rapport être-connaître à partir de la subjectivité humaine. Le propos de C. Fabro est de contester radicalement le mode déformant de l'herméneutique thomiste de Rahner sur laquelle personne jusqu'ici n'a attiré l'attention. Il serait instructif, note-t-il, de construire l'arbre généalogique des sources antithomistes dont s'inspire l'herméneutique thomiste de Rahner: Kant, Hegel, Heidegger... mais ses déclarations sont si décevantes que pas une fois il ne cite Heidegger, qui cependant est au fondement de sa vision non seulement philosophique mais encore théologique. Sous prétexte d'interpréter saint Thomas, Rahner entreprend d'introduire dans le thomisme les principes idéalistes suivants: 1. Identité entre l'intelliger, l'intelligence et l'être; 2. Unité de la sensibilité et de l'intelligence; 3. Unité-identité entre l'objet et le sujet.

3. L'*Epilogue*, intitulé: *Que dit Rahner de Rahner?* tient en trois points:

a) *Elève de Heidegger, «mon unique Maître».* – «Que doit dire un élève de Martin Heidegger, qui est théologien et théologien au point de n'avoir aucune prétention à être philosophe, pour le 80e anniversaire de celui que bien que théologien il vénère comme son maître? – Doit-il dire que la théologie catholique d'aujourd'hui, pour autant qu'elle est actuelle (*wirklich*), n'est plus pensable sans Martin Heidegger, puisque même ceux qui veulent aller plus loin que lui et poser d'autres questions que lui, procèdent pourtant de lui? – Doit-il en toute simplicité et franchise, se déclarer reconnaissant d'avoir eu certainement beaucoup de bons maîtres de la parole orale, mais de n'en avoir eu qu'*un* seul qu'il peut vénérer comme son *maître*, savoir Martin Heidegger?... Il nous a enseigné la chose *unique:* à savoir que, partout et en toute chose, nous devions et pouvions chercher ce 'mystère ineffable' (*unsagbare Ge-*

heimnis) qui dispose de nous – encore que nous osions à peine le disigner par nos paroles». On sait que Heidegger a écrit *Sein und Zeit* pour opposer, au concept classico-thomiste de vérité comme 'conformité de l'esprit et du réel', l'existential immanentiste de *Offenheit, Offenbarkeit... als Wille*, dont dérive le *Vorgriff de* Rahner. Heidegger réduit en substance le thomisme au platonisme, et l'*esse* à l'*existence*.

b) *Par delà les barrières historiques des controverses et oppositions confessionnelles.* – «Nul fidèle appartenant à une confession déterminée, ne prendra au sérieux la profession [de foi] de ses propres pères et l'obligation (graduée) de s'attacher à ses propres 'Ecrits confessionnels', s'il veut être un vrai théologien de son Eglise, et non un homme qui ne fait qu'apporter le caprice de son opinion sur le marché spirituel». Pour Rahner, la problématique d'aujourd'hui ne se meut pas à l'ombre d'affirmations qui de part et d'autre sont absolues, mais elle se fie à la dynamique de l'existence qui triomphe des oppositions en les conciliant. Telle est l'attitude de celui qui veut être un théologien de son Eglise, et ne veut pas renoncer dans le domaine de la théologie à l'espérance œcuménique».

c) *Seulement théologien et théologien dilettante.* – Rahner déclare avec humour qu'il n'est pas et ne veut pas être philosophe. Il a suivi pendant deux ans les leçons et séminaires de Heidegger à Fribourg i. B. puis a été aussitôt voué par ses supérieurs à l'enseignement de la théologie à Innsbruck. Il attire l'attention sur l'avènement dans son œuvre «d'un nouveau *genre littéraire* qui n'est ni science philosophique ou théologique, ni poésie, ni vulgarisation de la science théologique ou philosophique: J'ai peut-être écrit sur la *transsubstantiation* en sachant peu de chose sur le concept de substance et sa problématique... C'est ainsi peut-être que j'écris sur la *Trinité* sans avoir jamais étudié la doctrine des relations dans saint Thomas ou Ruiz de Montoya. C'est ainsi que je parle du rapport entre *le Pape et l'Episcopat*, en faisant remarquer qu'au fond je devrais être philosophe du droit et juriste, ce que ne je suis ni ne serai. Eu égard à ce qui aujourd'hui est *en soi* possible... je ne peux écrire qu'en dilettante. La 'haute vulgarisation' n'est plus un produit marginal secondaire *issu de* la science théologique et philosophique, mais est plus ou moins l'unique manière pour quelqu'un qui veut écrire, d'écrire quelque chose d'important dans ce domaine, indépendamment de l'exactitude scientifique».

Voilà donc trois aspects d'une confession qui est comme une épure autobiographique. Transposant un jugement de saint Thomas sur Averroès, on pourra dire de Rahner: *Il est moins thomiste que corrupteur de la philosophie thomiste*. Il n'y a en fait aucune notion fondamentale de la métaphysique thomiste que Rahner n'ait renversée et rendue méconnaissable. Or Rahner voit dans la philosophie «un présupposé transcendant intérieur au domaine de la théologie». Son œuvre est au centre de la crise qui travaille l'Eglise contemporaine. Elle donne appui aux mouvements centrifuges. Des réflexions profondes sur le dynamisme des formules dogmatiques qui avaient été proposées au siècle dernier par J. A. Moehler et J. H. Newman; ils restaient fermement attachés à la Tradition et à la *notion absolue de vérité*, à laquelle Rahner a substitué le principe de l'*historicisme moderne*.

(Sur Karl Rahner et le mystère de l'Incarnation, voir *Nova et Vetera*, 1969, nº 4, p. 316.)

DARIO ANTISERI, *Foi sans métaphysique ni théologie*, Paris, Cerf, 1970, 176 pages.

L'auteur est chargé de cours de Philosophie du langage à l'Université de Rome. Le titre italien de ce petit livre écrit avec sobriété et clarté est : *Filosofia analitica e semantica del linguaggio religioso*.

Nous nous trouvons aujourd'hui, dit l'auteur, aux prises avec un type d'athéisme déconcertant et «si subtil que même la position agnostique est regardée comme périmée». L'*athéisme sémantique* se présente comme un corollaire des premières recherches de la philosophie du langage, et particulièrement de celle du *Cercle de Vienne* sur les problèmes de la théologie. Il tient dans l'affirmation que les théologiens travaillent uniquement à l'aide de pseudo-concepts complètement privés de sens parce qu'ils contreviennent aux règles de la signification. Pour les néo-positivistes, seules les propositions *vérifiables de la science empirique*, – et les tautologies logico-mathématiques, – ont un sens. Or nous ne savons *vérifier* empiriquement les termes: Dieu, âme, au-delà..., etc. Donc toute proposition théologique et religieuse est *dépourvue de sens*. Il s'ensuit que les «vérités profondes» ne sont même pas des vérités, Leur profondeur marque seulement la profondeur des tourments

qui nous angoissent (Wittgenstein», pp. 15–17. L'auteur acceptera ces positions pour ce qui est de la *métaphysique*, mais sont-elles valables de la *foi religieuse?*

Avant de continuer notre lecture et pour expliquer la possibilité de cet effrayant rétrécissement du champ d'investigation de la raison humaine, bornée aux seules affirmations empiriquement vérifiables, qu'on nous permette de renvoyer à l'étude de Jacques Maritain: *Science et Philosophie*, qui forme le chapitre IV du livre: *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, et où sont discutées non seulement *La philosophie de l'école de Vienne* et les relations entre *Science et foi*, mais encore l'*épistémologie du matérialisme dialectique.*

Les chapitres III à IV présentent un panorama des tentatives entreprises par l'école d'Oxford qui, réagissant contre la philosophie «sauvage et agressive» du *Cercle de Vienne*, estime que «*des langages qui ne peuvent être ni vrais ni faux* et qui échappent par conséquent aux règles de confirmation propres aux sciences empiriques – le langage éthique et juridique par exemple, le langage de l'histoire, le langage poétique, le langage métaphysique et le langage religieux – *constituent désormais de féconds domaines d'investigation*», p. 43. Quelle étrange problématique où l'on se soucie plus de la vérité!

La position personnelle de l'auteur, qu'il exprime dans le chapitre final, est nettement fidéiste, et toute entreprise d'ordre métaphysique ou théologique lui paraît entachée de pélagianisme. Il ne pense :pas en cela «franchir les limites de l'orthodoxie». La philosophie du langage, dit-il, a porté son regard sur des catégories comme l'autorité du Christ, la logique du témoignage, l'acte de choisir, le risque..., apportant par là sa contribution à ce qu'on a appelé l'impressionnant processus de «rebiblisation» de la Bible. «Toutefois, dit-il, ici encore, je ne sais pas dans quelle mesure on pourrait s'en satisfaire, même en reconnaissant son extrême utilité. D'une seule chose, je suis certain: la scolastique a représenté un effort gigantesque d'éclaircissement, d'explication et d'interprétation de la Révélation. Aujourd'hui, elle est en train de s'effondrer, même chez ceux qui en furent les partisans les plus fanatiques pendant des siècles. Or nous n'avons pas encore les instruments d'interprétation qui pourraient remplacer aussi efficacement la scolastique. L'alternative est donc claire: ou bien nous serons capables de créer et de mettre en œuvre de nouveaux instruments d'analyse et d'interprétation, ou bien nous devrons nous rallier au christianisme sans Dieu de van Buren. Le *crépuscule des métaphysiques* est un gain à coup sûr, parce que nous pourrons enfin considérer la religion pour ce qu'elle est, au-delà de toutes les confusions des jeux de langage. Mais il faut prendre garde, et j'y insiste: en effet, si nous ne savons pas substituer à la métaphysique des instruments adéquats, nous courrons le risque de ne plus rien comprendre au Dieu révélé dans le Christ. Nous sommes à un tournant décisif», p. 162.

Le «christianisme de van Buren» qui nous menace a été exposé au chapitre VII: *L'analyse linguistique et la théologie de la mort de Dieu*. Selon cette théologie, le langage sur *Dieu* est erroné et «erronéant», mais il reprend un sens si nous le considérons comme un ensemble d'affirmations concernant l'homme et ses attitudes devant le monde. Quant à la *christologie* de van Buren, elle est «une perspective sur l'homme, une certaine façon de considérer la situation humaine dont l'origine est la «liberté contagieuse» de Jésus. Nous voilà donc revenus à Feuerbach.

Le reproche que nous ferions à l'auteur est d'abord d'imaginer que l'attaque lancée par Kant et les néo-positivistes contre la Sagesse métaphysique puisse être décisive; ensuite et surtout de n'avoir pas saisi, faute d'une théologie d'envergure, quels sont les vrais rapports de la lumière que Dieu nous donne par la raison avec la lumière qu'il nous donne par la révélation, les vrais rapports du Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob avec le Dieu des philosophes et des savants. Car Dieu est unique.

MAURICE CORVEZ, *Connaître Dieu*, Paris, Desclée 1972, 182 pages.

«Le Dieu dont il s'agit dans ces pages n'est pas le Dieu de la foi et de la révélation, mais celui de la raison et de la philosophie. Le chrétien lui-même a besoin de savoir que sa foi n'est pas étrangère à ce qui constitue le fond de l'homme, à ce que proclame la raison universelle. Ces 'dialogues' s'adressent à des gens cultivés qui ne sont pas trop brouillés avec la philosophie: aux incroyants ou aux mal-croyants, qui continuent de chercher Dieu, aux croyants soucieux de mieux connaître les raisons de leur adhésion à Dieu...

On sait assez que Dieu ne se démontre pas comme on démontre un théorème de géométrie ou une vérité expérimentale. On prouve cependant son existence par des démarches philosophiques, mieux encore qu'on ne prouve un fait historique. La forme dialoguée de nos réflexions sera, nous l'espérons, une manière plus pratique de rester au contact des difficultés de la pensée moderne...», p. 9. C'est en effet, un des intérêts de ce petit livre de partir des mouvements de la pensée moderne: le *structuralisme* avec ses trois formes, l'*existentialisme*, le *marxisme*, et de prendre acte de ce qu'ils concèdent, fût-ce l'existence d'un déterminisme (donc d'un ordre), ou de la liberté, pour exposer avec sûreté les voies par lesquelles l'intelligence humaine, spontanée ou réfléchie, est sollicitée à s'élever de l'existence de l'être contingent à l'existence de l'Etre par soi ou absolu. Si les gens cultivés étaient plus convaincus de la valeur d'une telle démarche, écrit l'auteur, le climat culturel de notre époque en serait sans doute changé; mais «beaucoup cèdent à une sorte de fidéisme, trouvant plus facile de croire, au sens d'opinion (on parle de 'foi philosophique'), sans se soucier de preuves, qui sont à leurs yeux inefficaces ou inutiles. Cependant, même sur ce terrain de la certitude critique au sujet de l'existence de Dieu, je pense aussi que les jeunes en particulier, attendent autre chose que des opinions ou des exhortations à 'risquer', à 'parier pour': attitude indigne de l'intelligence qui n'est pas faite pour des probabilités en cette matière, mais pour la certitude, fondée sur une évidence médiatisée. Le pari de Pascal n'était qu'une amorce apologétique», p. 135. La série articulée de ces quatorze *entretiens* est suivie de *textes* appropriés particulièrement expressifs. L'avant-dernier de ces textes est d'André Siniavski dans sa prison: «Il faut croire non par la force de la tradition, non par peur de la mort, non pour 'le cas où', non par obéissance ou crainte, ni pour une certaine idée de l'humanité, non pour sauver son âme ni faire preuve d'originalité: il faut croire pour la simple raison que Dieu existe... Mon Dieu, il vaut mieux que je m'égare sur Ton Nom plutôt que de T'oublier».

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.–)