NOVA ET VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE

ERNST KORN, *Retour à l'être* ..... p. 1

Dom CLAUDE JEAN NESMY – *Pour un Psautier chrétien* ..... p. 9

R.P. PAUL LAURENT CARLE, O.P. – *III. La femme et les ministères pastoraux*, Étude Théologique ..... p. 17

ANNE PERRIER – *Sablier* ..... p. 37

NOTES

JACQUES MARITAIN – *Yves Simon, mon frères d'armes* ..... p. 43

CHARLES JOURNET – *La Rédemption, drame de l'amour de Dieu* .. p. 46

BIBLIOGRAPHIES — F.-M. Braun, O.P. *Jean le Théologien, Le Christ notre Seigneur, hier, aujourd'hui, toujours.* – André Feuillet, *Le Sacerdoce du Christ et de ses ministres.* – Georges M.-M. Cottier, *La mort des idéologies et l'espérance.*

XLVIII^e ANNÉE – N° 1 – JANVIER - MARS 1973

Retour à l'être

Revenir à la métaphysique c'est revenir à l'être sur la mystérieuse richesse duquel elle se fonde, et des feux duquel elle tire son éclat: Unité, Vérité, Bonté, Beauté.

Cependant, retourner à l'être ne veut pas dire se tourner vers le passé, – même (et surtout) en «répétant» avec Heidegger l'histoire de la pensée occidentale pour y chercher cela même que depuis Platon cette pensée aurait manqué de considérer et de soumettre à l'interrogation. Car l'être n'est pas on ne sait quel butin enfoui dans une terre du passé. Il est le jaillissement premier, la perfection première en vertu de laquelle une chose est posée hors du néant et hors de ses causes. Aussi, pour trouver l'être, n'est-il demandé à l'esprit que de se rendre attentif à cette actualité avec laquelle une chose (cet arbre, cette prairie) nous fait face dans l'expérience de notre connaissance sensible. Dans l'éclair d'une intuition par laquelle l'intelligence métaphysique pénètre au cœur même du réel elle se saisit de l'acte même, de l'acte foncier désigné par les simples mots «cette chose existe», et du même coup c'est comme si un voile lui tombait des yeux; elle commence à voir l'univers entier dans une lumière nouvelle. La saisie métaphysique de l'être est chose merveilleusement simple, quoique difficile pour autant. Car elle exige de l'esprit la suprême liberté d'un regard assez ferme pour ne pas se défendre, et pour se laisser séduire par le mystère ontologique sans lequel rien ne serait.

C'est la philosophie moderne dans son ensemble, et non pas seulement la phénoménologie husserlienne, qui s'est établie, comme le souligne très justement M. Granel, sur cette conviction première, qu'«avec l'être il n'y a rien à faire». Il a en effet raison de le noter, cette conviction-là, «cette pensée-là est si peu nouvelle, qu'on peut dire que c'est avec elle que Descartes a commencé, et que c'est elle que Kant a «fondée» [1].

Revenir à l'être demande à l'intelligence moderne la rupture avec les habitudes asservissantes où l'ont entraînée les aventures de la pensée depuis Descartes; il lui est demandé de reconquérir sa spontanéité native.

On mesure mieux l'effort que cela exige aujourd'hui quand on voit comment le poids d'un tel héritage historique a fini par briser une pensée habitée par une soif métaphysique aussi ardente que celle de Martin Heidegger.

[1] Gérard Granel, *Le Sens du Temps et de la Perception chez E. Husserl*, Paris, Gallimard, 1968, pp. 264-265.

Le retour aux choses et à l'être, celui-ci a cru le trouver dans un «retournement» de l'esprit sur lui-même. Or loin de faire sortir la philosophie de la voie reflexive dans laquelle elle cherche depuis si longtemps son salut, il n'a fait que l'y engager davantage.

Si avec Hegel la philosophie aboutit, – par l'absolue primauté donnée à la visée réflexive de l'esprit, – à la substantialisation du procès logique, le chemin de Heidegger est celui d'une réflexivité pour ainsi dire multipliée par elle-même. Du coup, ce dernier ne s'arrête plus au discours de la raison (pour l'identifier, comme Hegel, à la réalité elle-même et pour faire des lois de ce discours les lois mêmes du réel), – il tend vers un au-delà de la raison par la destruction même du discours. Aussi avec la pensée heideggérienne l'esprit ne se trouve-t-il plus devant ce que lui-même a engendré en son propre sein (et encore moins devant le monde réel), mais devant son propre vide originel dans lequel il s'engloutit. C'est pourquoi la philosophie moderne rencontre dans le drame de la pensée heideggérienne son accusateur le plus pathétique en même temps que son fruit le plus amer – et le plus enivrant.

Le problème de la critique

Le pouvoir de revenir sur lui-même est certes une propriété de l'esprit comme tel. C'est pourquoi en tant même que sagesse, la métaphysique peut et doit revenir sur ses propres principes et sur sa propre démarche pour les juger et les justifier. Mais en donnant à la fonction critique de la métaphysique la priorité absolue, Kant a commencé par se méprendre sur la nature d'un tel savoir, et plus radicalement sur la nature de l'intelligence elle-même. Celle-ci, en raison même de sa propre spiritualité, est présente tout entière à tous ses actes et elle s'enveloppe elle-même et sa propre œuvre. C'est concevoir les choses de l'esprit selon ce qui se passe dans l'ordre matériel que d'exiger de l'intellect de commencer par «raser jusqu'au sol» son savoir et ses certitudes acquises, afin de mieux pouvoir juger sur quel fondement celles-ci reposent. – A force de se vouloir critique la pensée moderne a fini par tomber dans la naïveté.

Car poser le problème de la critique de manière à se demander comment passer de la pensée à l'être, c'est non seulement le rendre insoluble, mais encore c'est commencer par éliminer le mystère même de la connaissance intellectuelle qu'il s'agit d'expliquer. En effet, dès l'instant que l'intellect s'éveille à sa vie propre, il affirme vitalement la nature de son propre acte de connaître en se donnant d'emblée comme assuré sur les choses et comme mesuré par un être indépendant de lui. La critique de la connaissance a à juger précisément «si, comment, et à quelles conditions et dans quelle mesure il en est bien ainsi en principe et aux divers moments [1]» de notre connaissance.

[1] Jacques Maritain, *Les Degrés du savoir*, Paris, Desclée De Brouwer, 1934, p. 142.

L'être en tant qu'être

L'être est l'objet propre de l'intellect, ce à quoi il tend de tout son élan natif. Il s'y porte immédiatement, par un mouvement direct, et non pas par quelque manœuvre tortueuse. De sorte que l'être est ce que l'intellect saisit premièrement. *Primo in intellectu cadit ens.* Avec cette saisie il inaugure sa vie propre, en dehors d'elle il n'y a pour lui ni science ni aucun savoir, car dans l'être premièrement atteint, l'intellect, sous les modes les plus divers et à tous les degrés du connaître, résout tous ses concepts.

En répudiant l'être, l'intelligence moderne a voulu se défendre contre toute hétéronomie. De fait, elle s'est interdit de vivre. Y a-t-il illusion plus ruineuse que celle de s'imaginer que pour vivre et être pleinement lui-même l'intellect est contraint de dévorer sa propre substance?

Parce que l'être est l'objet spécificateur de l'intelligence, c'est-à-dire ce en raison de quoi elle atteint toute chose, l'être est la réalité première présente à toute notre vie intellectuelle. Il se trouve à son point de départ et il se trouve à son point d'arrivée. C'est pourquoi philosophie est *Seinsphilosophie* si elle ne veut pas se manquer à elle-même. Avec l'étonnement devant les choses commence la recherche philosophique. Et parce que philosophe et poète ont en commun une tendresse pour les êtres et le don de s'étonner et de s'émerveiller devant ce qui est, Aristote n'hésitait pas à dire que le philosophe est d'une certaine façon aussi «philomythe»: «*philosophus est aliqualiter philomythes* [1].»

Si l'*admiratio* se trouve au début de l'interrogation philosophique, elle se trouve aussi à son terme. Alors, cependant, elle n'est plus celle qui naît de l'ignorance, mais celle qui est ravie d'émerveillement devant les splendeurs de l'être qu'elle contemple.

Car autre est ce qu'atteint l'intellect au moment où il s'éveille dans le monde des sens, autre ce qu'il saisit en sa course la plus haute, à la cime de son savoir naturel, dans la contemplation métaphysique. L'être en tant qu'être, l'objet de l'intellection métaphysique, n'est pas l'être vague du sens commun, – et n'est pas non plus l'être déréalisé de la logique ni l'être particularisé des sciences de la nature, – mais l'être des choses, leur mystère ontologique, saisi en toute la pureté et l'amplitude de son intelligibilité propre [2]. Les autres sciences, dont l'objet est quelque être particulier, considèrent certes l'être, puisqu'il n'y a de science que de ce qui est, elles ne considèrent toutefois pas l'être *secundum quod ens,* mais selon qu'il est *tel* être. La métaphysique est seule parmi les sciences à avoir l'être comme sujet propre, étant la seule à considérer les causes et les principes de l'être comme tel.

[1] Cf. Saint Thomas d'Aquin, *In Metaphysicam Aristotelis,* lib, I, lect. 3, éd. Cathala, § 55.

[2] Sur l'être tel qu'il se découvre au regard du métaphysicien, voir Jacques Maritain, *Sept leçons sur l'être,* Paris, Pierre Téqui, 1934.

«Avec l'être il n'y a rien à faire»

Oui, rien à *faire*. La métaphysique n'est ni une praxis, ni un savoir utilitaire et c'est là sa gloire. Elle est savoir inutile parce que *supra-utile*.

Les modernes pour qui le succès et l'utilité pratique sont devenus preuve et critère de la vérité apprendraient beaucoup à chercher pour quelles raisons profondes Archimède s'en prenait si violemment aux sciences de l'utile. Plutarque, dans sa *Vie de Marcellus,* raconte que l'illustre savant de Syracuse «ne daigna jamais laisser par écrit aucune œuvre de la manière à dresser toutes ces machines de guerre pour lesquelles il acquit lors gloire et renommée... mais réputant... généralement tout art qui apporte quelque utilité à le mettre en usage vil, bas et mercenaire, il employa son esprit et son étude à écrire seulement choses dont la beauté et subtilité ne fût aucunement mêlée avec nécessité [1]».

Jusqu'à la révolution cartésienne la grande tradition de la pensée occidentale a vécu de l'idée que la contemplation et l'amour de la vérité aimée pour elle-même sont ce qu'il y a de plus haut pour l'homme. Descartes s'emploie à nous apprendre qu'il y a bonheur meilleur. Une fois acquises ses notions générales de physique, il écrit:

«Elles m'ont fait voir qu'il est possible de parvenir à des connaissances qui soient fort utiles à la vie, et qu'au lieu de cette philosophie spéculative, qu'on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique, par laquelle, connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature [2].»

La haute idée qu'Archimède se faisait de l'intellect, – au point de pousser à l'extrême sa jalousie de défendre la noblesse de celui-ci, – ne l'a nullement empêché de fabriquer «plus d'engins mécaniques que Descartes n'en a jamais imaginés [3] ». Son cas montre d'une manière éclatante qu'il n'est nullement besoin, pour développer les sciences de la nature et les arts mécaniques, de porter la main contre la sagesse et de récuser la finalité contemplative de l'intellect. L'essor des sciences des phénomènes n'exige aucunement ce qui serait un avilissement de l'esprit.

Tout autre, cependant, est la leçon que les modernes ont tirée de l'enseignement de Descartes.

Là où le primat de l'utile et du pratique n'a pu éliminer toute spéculation philosophique, la practicité s'est emparée de la philosophie elle-même, faisant d'elle, comme dans le marxisme, une pure praxis dont la valeur est à la mesure des effets historiques avec lesquels elle est en interdépendance.

[1] Plutarque, *Vie de Marcellus,* art. XXVII; trad. Amyot, éd. Pléiade, p. 683; cité par Étienne Gilson, *D'Aristote à Darwin et retour,* Paris, J. Vrin, 1971, p. 35.

[2] Descartes, *Discours de la méthode,* VI[e] partie.

[3] É. Gilson, *op. cit.*, p. 35.

Pour les uns, la raison est devenue le démiurge chargé de transformer le monde et l'homme lui-même, pour d'autres elle est un organe fabricateur de concepts, qui secrète au rythme des époques successives des idéologies nouvelles comme autant de superstructures de la situation économique des diverses sociétés.

A prendre le goût de la matière, l'esprit passe au service de celle-ci.

«Philosophari melius quam ditari»

La métaphysique, elle, n'est pas un moyen, mais un fruit et une fin bonne en soi et délectable. Elle possède la meilleure part qui ne lui sera pas ôtée. Elle ne *sert* pas. En la perdant l'esprit perd sa dignité, en la gagnant il gagne sa liberté.

Elle est le savoir le plus détaché de la matière et le plus purement intellectuel, parce qu'elle porte sur la réalité la plus riche et la plus dense en intelligibilité: les premiers principes et les causes les plus hautes et les plus universelles de tout ce qui est. Elle est véritablement science, connaissance certaine par les causes, et science plus certaine en soi que toutes les autres, bien que moins à notre portée.

Désirable est-elle entre toutes, et objet du plus pur vouloir pour celui qui a soif du savoir pour lui-même. En effet, plus vive est la soif du savoir, plus l'esprit aspire à parvenir là où il y a davantage à connaître, c'est-à-dire aux sciences qui pénètrent le plus profondément les causes. C'est pourquoi la métaphysique en tant que connaissance des causes ultimes est aimée et désirée pour elle-même comme aucune autre.

La métaphysique est le savoir spéculatif le plus élevé et à ce titre elle est parfaitement libre. Car à l'instar de tous les autres savoirs spéculatifs qui sont ordonnés au pur connaître, mais mieux encore, elle diffère par nature des sciences des phénomènes, toutes plus ou moins au service des mains humaines et ordonnées à quelque utilité, – et en cela «serviles», pour parler comme les vieux sages. Elle est la seule à être parfaitement libre, parce qu'elle seule porte sur les raisons suprêmes et sur la fin de tout ce qui est, de sorte que toutes les autres sciences se trouvent de ce fait ordonnées à elle comme à leur fin.

Aussi est-elle la première en dignité et la reine de toutes les sciences. Et du même coup elle est sagesse, science ordinatrice, *scientia rectrix* et savoir architectonique qui ordonne les diverses sciences non seulement entre elles, mais à cela même auquel elles doivent tendre: la perfection de l'être humain, et non pas certes son utilité mais son bonheur.

Bien que cette science soit la première en dignité, elle est pourtant la dernière à laquelle puisse s'élever l'homme, car tout en étant d'ordre naturel elle demande à notre démarche naturelle de se dépasser elle-même. En tant même que science universelle elle est, en effet, la plus éloignée de la connaissance sensible avec laquelle toute notre connaissance commence.

Parce qu'elle est si haute, l'homme n'en disposera jamais en maître, ne pouvant parvenir à elle parfaitement. Et pourtant, si modique que soit ce

que l'homme tient d'elle, cela surpasse tout ce qui peut être connu par les autres sciences.

A vrai dire, cette science est plus divine qu'humaine. Connaître toutes choses par leurs causes ultimes dans une compréhension parfaite, est en effet le propre de Dieu, et de Dieu seul. L'homme ne possédera jamais cette science comme sa propriété, mais comme une chose qui lui est prêtée: *non ut possessio, sed sicut aliquid ab eo mutuatum* [1].

L'excellence de son savoir, le métaphysicien la paie par l'humilité de ses moyens de connaître. Il n'atteint son objet qu'en se sachant de toutes parts dépassé par lui. Qu'on lise là-dessus les Commentaires du Docteur commun de l'Eglise sur la métaphysique d'Aristote.

Un diagnostic de Nietzsche

C'est un saint et un théologien qui nous a légué une si haute idée du savoir le plus élevé dans l'ordre strictement naturel. Et il n'y a là rien d'étonnant. Car une chose aussi belle et excellente, fruit le plus pur de l'intelligence naturelle, a besoin, pour ne pas succomber sous la fragilité qui caractérise toutes les choses humaines, d'être protégée et d'être gardée par des lumières plus hautes qu'elle. Depuis le premier péché notre nature est en effet blessée, et elle demande, pour atteindre à la perfection dans son propre ordre, d'être guérie et fortifiée par le don de la grâce surnaturelle que Dieu propose à l'âme de chacun.

Ce don de la grâce, qui nous rend participants de la nature divine, fonde une double sagesse: la théologie et la sagesse mystique.

La théologie est science de mode humain mais enracinée dans la connaissance surnaturelle de la foi théologale. De par son objet, – le mystère de Dieu révélé – et (quand elle ne déraille pas) de par ses certitudes, – participation créée à l'infaillible connaissance de Dieu lui-même, elle dépasse infiniment la sagesse métaphysique. D'un ordre plus élevé encore est cependant la sagesse mystique ou la sagesse des saints. Celle-ci ne peut être acquise par les forces de l'homme, mais c'est Dieu lui-même qui la donne. Elle est expérience des profondeurs de Dieu, que l'âme sous la mouvance des dons du Saint-Esprit connaît par mode de nescience. Elle ne suppose pas seulement la foi, mais encore l'amour de charité, car c'est sur l'amour même de Dieu présent dans l'âme qu'elle se fonde, pour expérimenter les choses divines en la divine nuit de la foi.

Saint Thomas d'Aquin était un éminent théologien et un grand mystique en même temps. Quant à son savoir métaphysique, il restait chez lui enveloppé dans son savoir théologique et au service de celui-ci. Pourtant son génie de philosophe a reçu des deux sagesses plus hautes une confortation et une assurance comportant une pénétration métaphysique du réel si hardie et si féconde qu'elle a passé les siècles. Si la métaphysique était

[1] Saint Thomas d'Aquin, *In Metaph.*, lib. I, lect. 3, éd. Cathala, § 64.

pour son travail théologique une *ancilla,* saint Thomas savait mieux que personne qu'en son ordre propre elle est *princeps et domina.*

De soi cependant, et par suite de la différenciation des savoirs, la métaphysique demande à se constituer en science autonome, et à s'organiser en une discipline scientifique pleinement consciente d'elle-même et de son statut propre. A cette condition seulement elle pourra, aussi hardiment et aussi librement que le demande sa nature, explorer le vaste champ du réel qui est son domaine. Or la reconnaissance plénière de son statut de science autonome signifie distinction et différenciation spécifiques par rapport aux sagesses qui la dépassent, mais non pas séparation. Couper la métaphysique de la double sagesse surnaturelle est en effet blesser un ordre qui, en tout état de cause, et surtout dans les conditions concrètes où la nature humaine se trouve depuis le premier péché, est vital pour la métaphysique, et dont la destruction la blesse donc elle-même inévitablement. Aristote nous instruit d'un bon alphabet, il n'est pas notre maître. Nous devons, à l'exemple de Thomas d'Aquin, chercher plus haut le savoir métaphysique, lequel demande à progresser toujours.

Il me paraît, d'autre part, bien remarquable que le coup porté, au seuil de l'âge moderne, contre la raison métaphysique, et qui a si déplorablement dévoyé celle-ci, soit venu d'un réformateur religieux et ait été le fait d'une théologie et d'une mystique déviées. La séparation radicale exigée désormais entre foi et raison, entre théologie et métaphysique, a produit un effet surprenant: la philosophie en est venue à perdre sa propre identité. De sorte que déjà d'une certaine façon, dans les négations du rationalisme classique, mais surtout depuis Kant, et jusque chez Martin Heidegger lui-même, la pensée moderne mérite le reproche que Nietzsche adressait un jour à la philosophie allemande en la qualifiant de *hinterlistige Theologie,* une pensée insidieusement théologique.

La crise

Les troubles qui se manifestent ces années-ci au sein de l'Église catholique sont singulièrement graves parce que chez beaucoup ils mettent en cause la foi divine elle-même et le salut que le Fils de Dieu est venu nous apporter par sa vie et par sa mort.

Si la crise actuelle est une crise de la foi, c'est en raison d'un désordre radical de la faculté elle-même où la foi prend naissance dans l'âme, – en raison d'un pourrissement du sol même dans lequel est reçue la grâce de la foi. Cette crise atteint la foi théologale, mais son point de départ est ailleurs. (Aussi bien le grand nombre des chrétiens n'est-il pas plus conscient qu'autrefois du prix de sa foi?) La crise d'aujourd'hui, parce qu'elle affecte la raison dans son exercice le plus foncier, est essentiellement une crise de la théologie. En ce sens que les plus spectaculaires fantaisies théologiques qui foisonnent à l'heure présente sont des effets provenant d'une raison métaphysique malade, – ou d'un reniement de la raison métaphysique, – dans la tête de bon nombre de théologiens.

Si la métaphysique a besoin de la lumière vivificatrice de la théologie, combien plus cette dernière, bien qu'à un autre titre, a-t-elle besoin, à chaque instant de son effort pour pénétrer à pas de raison le donné révélé, d'une métaphysique vraie. L'office très humble de servante qui est celui de la métaphysique dans le travail du théologien ne la rend pas moins indispensable. Que plus d'un des théologiens actuels s'imagine du haut de son érudition faire du bon travail théologique avec n'importe quelle philosophie, (si déficiente et erronée soit-elle, pourvu qu'elle soit au goût du jour), n'est plus ressenti comme un scandaleux mal de l'esprit. Cependant les illusions se paient d'autant plus cher qu'elles ont affaire à des vérités plus essentielles. Devant l'engouement de certains théologiens pour des théories qui sont autant de *hinterlistige Theologien,* on se demande s'ils ne sont pas en quête d'un travail pseudo-théologique à moitié fait déjà, qui leur permettrait de gagner du temps afin de pouvoir se consacrer comme *leaders* aux affaires du monde et de la cité.

Qu'en son origine la crise actuelle ne soit pas une crise de la foi, ne rend pas pour autant plus optimiste.

Il y a certes aujourd'hui encore d'excellents théologiens qui font honneur à leur science. Pourtant la crise s'annonce longue, car non seulement il ne manque pas de théologiens qui actuellement s'emploient à mépriser les requêtes de l'intelligence métaphysique, mais on peut se demander si le chemin qu'a pris çà et là la formation des futurs professeurs dans les sciences sacrées ne risque pas de conduire à aggraver le malaise. L'Église ne sombrera certes pas dans la crise. Elle en a vu d'autres. Et elle a les promesses de la vie éternelle.

La métaphysique, elle, n'a pas de promesses, elle est exposée à tous les coups. Mais elle a l'intelligence pour elle, et l'être. Et quoi qu'on fasse, cela restera toujours vrai.

Kolbsheim, août 1971

ERNST-R. KORN

Pour un Psautier chrétien

*Nous sommes heureux de recommander ici une traduction du Psautier aussi digne que possible de la prière de l'Eglise. Oeuvre si difficile et si délicate qu'elle n'a pas demandé moins de onze années de travail à la Mère Elisabeth de Solms, conseillée par le Ch. Rose, Dom Gribomont et Dom Claude Jean-Nesmy, moine de la Pierre qui-Vire, ainsi que bien d'autres consulteurs. Plutôt que pour une traduction directe de l'hébreu, on a opté pour la traduction des versions liturgiques adoptées par l'Eglise, tant en Orient qu'en Occident, et depuis les origines jusqu'au II*e *Concile du Vatican inclusivement. On a ainsi tenu à demeurer fidèle à un vocabulaire qui nous vient du Nouveau Testament et où s'exprime communément la foi chrétienne. On a veillé à la dignité hiératique du texte en évitant la platitude; à lui garder, puisqu'il s'agit d'un psautier choral, la valeur rythmique d'un chant. Un volume:* La Tradition interprête des Psaumes, *collationné par Mère Elisabeth de Solms, et qui renvoie, verset par verset, aux commentaires des Pères grecs ou latins, est annexé à cette Traduction. Nous savons gré à Dom Claude Jean-Nesmy d'avoir accepté de présenter lui-même le* Psautier chrétien *aux lecteurs de* Nova et Vetera.

Charles Journet

De l'aveu même de saint Paul, nous ne savons pas prier, mais devons attendre de l'Esprit divin lui-même qu'il nous l'apprenne (Rm. 8, 26).

Dieu lui-même en effet nous a *révélé* comment il désirait être prié, en inspirant les *150 psaumes* recueillis dans la Bible. Aussi nous ne les admirons pas seulement parce qu'ils correspondent aux sentiments les plus humains du cœur pour Dieu: ils nous dépassent de toute part, afin de nous *enseigner* peu à peu comment correspondre au cœur de Dieu pour nous; ils sont faits pour nous apprendre *à voir* avec les yeux de Dieu, *à désirer* aussi grand qu'il veut nous donner, *à l'aimer* enfin avec la générosité et le réalisme de l'Esprit Saint. Bref, ils nous haussent jusqu'à la foi, l'espérance et la charité, qui doivent diriger toute notre vie chrétienne.

A l'exemple du Christ lui-même, depuis l'origine jusqu'à nos jours, l'Eglise a donc fait *des psaumes le centre de sa prière* et de sa méditation. Elle y rejoint d'ailleurs tous les croyants puisque la prière des psaumes est le lien commun de l'Ancienne et de la nouvelle Alliance, et des Orthodoxes ou Protestants aussi bien que des Catholiques.

Mais. plus cette prière vient de Dieu, plus nous devons avoir le souci de la garder dans toute sa pureté comme dans son intégralité: «Toute Ecriture est inspirée de Dieu et ne saurait être livrée aux interprétations fantaisistes» (2 Tm. 3, 16; 2 P. 1, 20). Comment respecter au maximum cette fidélité?

I. *Fidélité à la Révélation telle que nous la tenons de la Tradition*

La première question qui se pose, c'est le choix du *texte de base.* On sait qu'il nous est parvenu par deux sources principales:

a) Le texte *hébreu* de la Massore (fixé entre le VIII^{e}-X^{e} siècle après Jésus-Christ et remontant sans doute au I^{er} siècle de notre ère).

b) Le texte *grec* de la Septante (LXX), sur lequel est calquée la Vulgate. Traduit dans les milieux juifs de la Diaspora, au II^{e} siècle avant notre ère, semble-t-il.

Le texte hébreu a l'immense avantage d'être dans la langue *originale;* et bien que nous en ayons seulement un état relativement tardif et parfois altéré, la révision en a été faite avec tant de soin qu'il reste une base indispensable. Nous en sommes tellement persuadés que nous avons nous-mêmes commencé par publier une version commentée des psaumes d'après l'hébreu.

La LXX est une traduction, souvent maladroite et obscure. Mais des avantages à peine moins importants que ceux du texte hébreu plaident en sa faveur:

Cette traduction date d'une époque à la fois assez reculée pour nous transmettre le texte tel que le comprenait la *tradition vivante* du Peuple Elu, et assez tardive pour donner une interprétation qui profite des enrichissements de la théologie juive aux approches du Messie. Elle insiste, en particulier, sur le «caractère gratuit et miséricordieux du don de Dieu», au point que G. Bertram a pu y voir une «praeparatio evangelica». D'autres exégètes contemporains ont même posé la question du caractère inspiré de cette interprétation (cf. l'Introduction à la Bible de Robert et Feuillet,I, pp. 29–30). En tous cas l'exégèse accorde de plus en plus d'attention au vaste ensemble des versions du Targum (transposition de l'hébreu en araméen), dont la LXX n'est en somme qu'un cas particulier, spécialement vénérable.

C'est d'après cette version que sont faites à peu près toutes les citations ou allusions du *Nouveau Testament* appliquant les Psaumes au Christ (suivant que lui-même en avait donné l'exemple, Lc 24, 44); de même, c'est la version Septante-Vulgate que commentent tous les Pères de l'Eglise. D'où la conclusion du Chanoine Rose aux Journées de Louvain 1962: «Un abandon complet et définitif du texte du psautier des LXX dans la pratique générale de l'Eglise entraînerait, au niveau des fidèles, un *affaissement sensible de la perception de l'unité entre les deux Testaments*».

Représentant la «relecture» de la Révélation, à la fois par la tradition juive et par la tradition chrétienne (y compris celle du Christ et des Apôtres), la version des LXX est donc *la version liturgique par excellence.*

De fait n'est-il pas significatif que les traductions d'Aquila et de Symmaque (II^e siècle après J.-C.), d'un littéralisme hébraïsant, aient été utilisées par les érudits de l'époque – un Origène ou un saint Jérôme – mais que, en latin comme en grec, la liturgie n'ait pas repris ces versions plus savantes?

C'est qu'en vertu du principe «lex orandi, lex credendi», il était de la plus grande importance que le psautier, qui est au cœur de la prière de l'Eglise, soit aussi conforme que possible à sa Tradition. Aussi, à part la version syriaque (elle-même inspirée des LXX), tous les psautiers liturgiques, tant d'Orient que d'Occident, suivent la version des LXX. Le psautier de Pie XII, qui n'en avait pas tenu compte, s'est vite avéré un échec.

Dans ces conditions, s'il paraît impossible de se baser *exclusivement* sur l'une *ou* l'autre de ces deux sources (Massore et LXX), on devra chercher à concilier autant que possible les avantages de l'une *et de l'autre*. C'est ce qu'avait demandé le Concile de Vativan II (Constitution sur la Liturgie, N° 91: «... tenir compte de la latinité chrétienne, de l'usage liturgique, y compris dans le chant, ainsi que de toute la tradition de l'Eglise»).

L'œuvre a été réalisée par la Comimssion Pontificale pour la Néo-Vulgate. C'est le *Liber Psalmorum* des Ed. du Vatican, 1969, donné comme base officielle des traductions liturgiques à venir. Notre psautier choral est donc essentiellement établi sur cette base. A l'inverse, le Psautier œcuménique (T.O.B) – dont le Psautier liturgique œcuménique (P.L.O.) en préparation, est une adaptation – s'inspire aussi littéralement que possible du texte de la Massore (comme c'est indiqué pour un texte destiné moins directement à être prié qu'à fournir une version communément admise par les exégètes et théologiens orthodoxes, catholiques ou protestants).

II. *Fidélité totale, donc littéraire*

L'exégèse contemporaine a insisté sur l'importance du *genre littéraire* dont relève un texte pour son interprétation, et notamment pour l'interprétation des psaumes (cf. Gunkel et Drijvers). Quel que soit leur genre particulier, le fait qu'ils sont toujours des *poèmes* concorde trop avec un phénomène universel dans l'histoire des religions – y compris du christianisme, à preuve saint Jean de la Croix – pour que cela ne soit pas révélateur de liens naturels entre «prière et poésie». C'est qu'il s'agit moins d'énoncer des faits, des maximes ou des révélations (encore que certains psaumes puissent être plus spécialement historiques, sapientiaux ou prophétiques) que de *porter le mouvement des âmes vers leur Dieu*. Et la poésie répond précisément à ce but de provoquer les mouvements de l'âme.

Aussi l'on peut dire que la conclusion la plus assurée de toutes les recherches sur la poésie depuis cent ans est que l'on ne saurait y séparer le *fond de la forme*. Il n'y a pas d'abord un fond – idée, doctrine, sentiments, message – tout formé, qui serait ensuite exprimé «en vers», comme un ornement surajouté «pour faire bien». Le fond est donné par et dans l'expression poétique, non moins que l'expression poétique se trouve déterminée par le fond: plus qu'en tout autre genre littéraire, les deux concordent,

et la forme concourt à donner le sens total dont le fond, pris séparément, ne constituerait plus que le résidu, souvent banal. Ils sont tellement indissociables que l'on percevra le message dans la mesure même où, par son mouvement, le poème nous aura nous-mêmes «émus» (au sens de: «mis en mouvement» vers Dieu).

Nous pensons que ceci est de *première importance*, tout particulièrement dans une récitation *liturgique et chorale* du psautier. S'il s'agissait d'une étude scripturaire ou théologique, on pourrait demander avant tout que le «message» soit clair et bien dégagé – et, à vrai dire, les philosophes écrivent en prose. Au cours d'une prière liturgique, par contre, est-il nécessaire de disséquer toutes les «pensées» du psaume? Est-ce qu'ils ne sont pas faits *d'abord* pour que nous entrions dans leur mouvement de confiance, d'action de grâces ou de supplication? Bien sûr, les pensées, les affirmations dogmatiques ou le rappel des événements de l'Histoire Sainte ne sont pas exclus, mais ils *baignent* dans un courant poétique. C'est lui qui doit nous porter, et, chemin faisant, nous tirerons nourriture spirituelle, suivant l'occasion et la grâce, de tel ou tel des thèmes plus précisément abordés par le psaume. «Nous ne comprendrons rien à la poétique des psaumes, dit Claudel, si, comme un rythme incessant à l'arrière de notre conscience, nous perdons le sentiment de cette danse sacrée et de ce dialogue avec le son. L'esprit impétueux s'enlève, pendant que, sous ses pieds, il continue quelque chose, une ligne, un ruban de route, une présence, dont le contact interrompu et repris ne fait que ponctuer les accidents et les sommets» (sur le Ps 28) [1]. De même Paul Valéry tenait le poème pour une «hésitation prolongée entre le son et le sens».

La *psalmodie* elle-même, avec sa mélopée, est faite pour accentuer encore ce caractére «poétique», et imprimer au mouvement de la prière une tenue et une *continuité* qui, au dire des commentateurs de la liturgie, sont une des qualités essentielles, tant des gestes que des chants.

Mais la *traduction* elle-même doit y être apte, en *laissant passer le courant poétique*. Voir dans cette requête une délicatesse d'esthète serait nier ce qui fait le sérieux et l'affirmation la plus constante de toute la poésie, au moins depuis Baudelaire. En réalité, c'est une *exigence de fidélité*. Traduire les psaumes prosaïquement, en s'attachant trop littéralement au seul «message», ce serait les trahir: une littéralité trop matérielle serait ici moins fidèle qu'une traduction poétique. Il faut que l'inspiration, le mouvement de la poésie soit de nature à susciter, la grâce aidant, le souffle et l'élan de l'amour.

Dans la mesure même où cette impalpable valeur poétique se fonde sur des moyens très physiques (contexture des syllabes et des mots, euphonie, rythme), elle est donc très dépendante de la langue originale où cette poésie fut écrite. Toute translation en une autre langue exige donc non seulement une traduction du sens (idées, message, etc.), mais une transposition qui

[1] Dans *Les aventures de Sophie*, Gallimard, 1937, p. 142.

mette aussi en œuvre les moyens poétiques propres à cette nouvelle langue dans laquelle on traduit – en l'occurrence, le français. Transposition évidemment très délicate, exigeant, au surplus, un contrôle constant pour que la première des fidélités – au texte original et à la tradition – ne soit pas diminuée...

III. *Elaboration de la traduction*

Tant qu'il est possible de dire les psaumes dans la version *latine*, elle-même décalquée de la traduction grecque d'après laquelle tout le Nouveau Testament puis les Pères de l'Eglise ont cité et interprété les psaumes, il n'y a pas d'hésitation possible. Nous n'entendons surtout pas décourager ceux qui gardent le latin, ni ceux qui le reprennent après expérience.

Mais qu'on le regrette ou non, c'est un fait: une grande partie des communautés religieuses ou des chrétiens font à présent leur prière dans leur langue maternelle. Du moins convient-il de s'assurer que la traduction soit elle-même *aussi conforme que possible à la version qui fait foi* dans l'Eglise «catholique».

C'est l'intérêt d'un ouvrage comme celui que nous présentons ici: *Psautier chrétien*, pour lire et prier plus *chrétiennement* les psaumes.

Le contrôle de la fidélité à l'Ecriture et à la Tradition y est assuré par Dom Gribomont, directeur de l'édition critique de la Vulgate, et l'un des artisans du psautier de la Néo-Vulgate, ainsi que par le Chanoine Rose, de Namur, Consulteur de la Sacrée Congrégation du Culte divin, l'un des spécialistes en la matière, auteur lui-même d'une traduction littérale à partir de la Septante, relevant toutes les citations et allusions qu'en font le Nouveau Testament ou les Pères des deux premiers siècles.

C'est sous leurs directives que Mère Elisabeth de Solms a élaboré le texte français des psaumes. Ses nombreuses traductions antécédentes l'y préparaient. En outre, pour chaque psaume et souvent pour chaque verset, Mère Elisabeth a relevé l'interprétation des Pères les plus importants, depuis Origène jusqu'au XII^{e} siècle, et cette théologie chrétienne sous-jacente facilite une lecture des psaumes où l'Ancien Testament conflue vers le Nouveau.

Mais ils sont nombreux ceux qui, d'une façon ou d'une autre, nous ont encouragés, aidés, conseillés: du cardinal Garrone au cardinal Journet, du P. Louis Bouyer ou du P. de Lubac au P. Lœw, de Julien Green ou d'Armel Guerne au P. Urs von Balthasar, du P. Behler au P. Fontaine, de Mère Marie-Nicole Haenni à Mgr Beilliard. Nous ne saurions leur en avoir trop de gratitude.

Il semble impossible d'allier parfaitement et constamment tant d'exigences, parfois contradictoires: divergences entre les deux sources, hésitation sur l'interprétation obvie, résonances suggérées par les mots ou la texture même du poème; enfin, nécessité mais aussi difficulté de trouver les équivalences qui laissent passer la poésie. Mais ce psautier n'en présente

pas moins un ensemble d'avantages qui le rend plus apte à la méditation et à la prière, tant chorale qu'individuelle:

1. Il s'appuie plus complètement sur la version même que le Nouveau Testament et toute la Tradition catholique jusqu'à Vatican II inclusivement ont toujours choisie comme celle qui est le plus *en continuité avec le Christ*, donc avec le mystère de notre propre vie chrétienne.

2. Il *exprime aussi intégralement que possible ce Mystère.* Certes! il est quotidiennement présent à nos vies; mais pour autant il ne perd rien de sa divine *transcendance.* Et il faut que celle-ci soit clairement évoquée. A vouloir éviter les mots propres qui signifient ce que notre relation avec Dieu et entre nous a de surnaturellement unique, on réduirait notre vie chrétienne à une vie seulement humaine, dans une ambiguïté pleine de confusion. Après 2000 ans de christianisme, des mots tels que «rédemption» ou «âme» font d'ailleurs partie du langage courant. Pourquoi faudrait-il les remplacer par «libération» ou «vie»?

3. Il permet de mieux discerner la portée de ces prières prophétiques (c'est-à-dire adaptées à notre situation comme à celle du Christ et de l'Eglise de tous les temps). Car la traduction proprement dite s'accompagne d'un *double commentaire verset par verset:*

– d'une part le résumé des meilleures *interprétations* des Pères de l'Eglise,

– d'autre part la *justification* des mots, expressions, tournures, employés à dessein dans la traduction pour garder la perspective aussi vaste que possible.

4. Il tend à ce que notre prière devienne toujours plus *intime*, sans perdre sa tonalité fondamentalement *adorante.* Les psaumes sont d'une poésie à la fois familière et grandiose, que *toute vulgarité trahirait:* ce psautier est chrétien en ce que, sans perdre la spontanéité du cri du cœur, il respecte la dignité non seulement de Dieu, mais de l'homme sauvé par Dieu, quand ils se parlent l'un à l'autre.

5. Enfin *le rythme et l'euphonie* de ce «Psautier chrétien» ont été soigneusement étudiés et polis de sorte qu'un tel psautier puisse être non seulement médité personnellement mais récité ou chanté ensemble. Le témoignage de ceux qui l'ont déjà pratiqué en fait foi: «A l'expérience, on trouve que cette traduction se chante mieux que celles qui étaient primitivement utilisées. Ce texte a rallié facilement les tendances diverses: désir d'avoir du français sans perdre le contact vivant avec ces richesses que nous apportait la psalmodie traditionnelle. Nous l'étudions ensemble et nous découvrons combien il est fidèle à la Néo-Vulgate et donc à l'éclairage donné par les Pères. Même celles qui aiment poursuivre leur étude personnelle avec un texte le plus proche possible de l'hébreu, disent préférer ce psautier pour l'office».

Tel est le pari que nous avons voulu faire avec ce psautier chrétien. Possible que, dans quelques endroits, une autre traduction puisse paraître plus simple et d'un accès plus immédiat. Mais nous estimerions bien suspecte,

et condamnée d'avance une religion et une prière qui chercherait *le moindre effort. Suspecte,* car quel serait ce Dieu avec lequel nous communiquerions comme de plain-pied, sinon une pure projection de nous-même, donc une idolâtrie? *Condamnée d'avance* car, réduite aux limites de ce que l'homme moyen – c'est-à-dire l'homme dans sa médiocrité – trouve à sa mesure, que nous apporterait cette prière que nous ne sachions déjà?

Nous avons parié pour ceux qui croient en Dieu comme à l'Absolu, au Tout, parfaitement transcendant, si intérieur nous soit-il puisqu'il est notre Créateur, si proche se rende-t-il de nous dans l'Incarnation et la Rédemption. Et nous avons parié pour ceux qui ont le bon sens et la loyauté d'admettre qu'*on n'a rien sans rien,* et que tout acte de l'homme exige un minimum de préparation, d'effort et de soins.

Nous avons parié en particulier pour les communautés religieuses, ainsi que pour les prêtres – qui, tous, récitent régulièrement les psaumes. La liste des mots et tournures un peu plus difficiles et d'ailleurs assez brève pour qu'il n'y a vraiment là rien de bien insurmontable. Très vite, l'accoutumance devrait rendre familières même les expressions qui, au premier abord, auraient semblé surprenantes. En revanche, alors qu'on se lasserait vite d'un style trop linéaire et prosaïque, comme les essais récents en ce sens ne l'ont que trop démontré, ce qu'il y a de vraie poésie et d'authentique profondeur du mystère, dans ce psautier chrétien, devrait faire qu'on ne l'épuise jamais.

D'ailleurs, ce qui est profond n'est pas nécessairement compliqué, ni obscur. Davantage encore que *clair,* on a voulu cette traduction *limpide,* c'est-à-dire laissant transparaître le mystère divin dont parlent les psaumes. Car ce n'est pas tomber dans un pieux abus que de chercher à lire «tamquam per speculum, in aenigmate», au-delà des images et circonstances qui peuvent servir de prétexte à ces poèmes, l'annonce prophétique du Christ et du combat qui se livrera jusqu'à son complet triomphe à la fin des temps. Lui-même en est garant: «Il faut, dit-il, que s'accomplisse tout ce qui *est écrit de moi* dans la Loi de Moïse, les Prophètes *et les Psaumes*». Le Nouveau Testament cite d'ailleurs un certain nombre de versets à l'appui de ses dires. Les commentaires des Pères de l'Eglise sont plus sujets à caution et leur zèle n'évite pas toujours les débordements indiscrets. N'empêche que leur méthode même d'interprétation est indiscutable, puisqu'authentifiée par le Christ (cf. Jn 5, 39). Elle a porté des fruits magnifiques, ainsi que l'on pourra s'en persuader en voyant les extraits de: *La Tradition interprète des Psaumes.* Le P. de Lubac en a montré la cohérence interne. Bien plus encore, avec une science exégétique indiscutée, M. Feuillet confirme en somme ces intuitions.

Il est d'autant plus important que la traduction laisse pressentir ce Mystère. Sans forcer toutefois, car tout est si allusif dans la poésie des psaumes qu'il faudra beaucoup d'attention et de constance pour en saisir les multiples prolongements secrets.

Dès à présent, d'ailleurs, nous considérons le pari comme gagné. Mieux encore que les savants, ce sont les plus humbles religieuses ou de simples

croyants qui nous ont dit ce qu'une telle traduction, appuyée sur les commentaires des Pères, apportait à leur prière et à leur vie spirituelle. Et comment pourrait-il en aller autrement?

S'il est vrai que la prière de l'Eglise, et donc au premier chef les psaumes sont l'une des sources qui alimentent la foi et en garantissent l'orthodoxie («Lex orandi, lex credandi»), alors *le choix d'une traduction importe pour la vie de la foi des chrétiens*. Une traduction insuffisante, qui, sous prétexte de facilité, gommerait la transcendance du mystère chrétien, provoquerait à la longue une sorte de dénutrition et de dénaturation (ou plutôt de perte du surnaturel) dans la vie spirituelle des chrétiens qui veulent «fréquenter» le psautier, et donc en particulier les communautés religieuses qui le récitent régulièrement à l'office. A l'inverse, un psautier plus conforme à la Révélation et à son interprétation par la Tradition chrétienne sera source inépuisable de foi, d'espérance et de charité. C'est l'espoir qui nous a soutenus tout au long d'un travail d'aussi longue haleine (pratiquement onze ans) [1].

DOM CLAUDE-JEAN NESMY
moine de La Pierre-qui-Vire

[1] La *traduction* du Psautier s'accompagne donc: a) *des Commentaires patristiques;* b) des *Notes explicatives de la traduction*, les unes et les autres, verset par verset. – Pour tous renseignements s'adresser au P. Cl. J. NESMY, Abbaye de la Pierre-qui-Vire, F. 89830 Saint-Léger-Vauban.

III. La femme et les ministères pastoraux
Étude théologique

«Sachons bien qu'il n'y a qu'une même vertu pour l'homme et pour la femme. S'ils ont, en effet, tous deux un seul et même Dieu, ils ont aussi tous deux un seul et même pédagogue, une seule et même Eglise, une seule et même tempérance, une seule et même pudeur. Nourriture, union conjugale, respiration, vue ouïe, science, espérance, soumission, charité, tout est chez eux pareil. Si tout leur est commun dans la vie, commune aussi est la grâce, commun le salut, la vertu, la méthode.» [1].Ces phrases de Clément d'Alexandrie, ne sont pas témoignage erratique, mais une conviction profonde maintes fois professée par les Pères [2]. Il y vibre encore la certitude de l'Apôtre, en Gal. III, 28: «Il n'y a plus ni homme ni femme, car vous ne faites tous qu'un dans le Christ Jésus». D'accord pour célébrer les splendeurs d'un même sacerdoce royal dans l'un et l'autre sexe, les Pères n'en sont pas moins unanimes à refuser aux femmes la prêtrise, à l'encontre d'une postulation féminine plusieurs fois manifestée. Nous sommes en effet dans une constellation historique où se conjuguent un féminisme très contrecarré certes, mais non moins vigoureux, et sans doute aussi le désir inconscient, affleurant de manière sporadique chez les femmes chrétiennes, de jouir, elles aussi à leur plan, d'une vénération largement départie alors aux nombreuses prêtresses des cultes païens [3].

L'institution du Christ

Les Pères allèguent toujours la même motivation à leur fin de non recevoir: le choix du Sauveur portant son dévolu sur le collège exclusivement

[1] Clém. d'Alex. Ped. I, 4. P G 8, 260 (trad. dans H. Leclercq DACL V, Paris 1922, col. 1314–1315).

[2] Outre la citation précédente, voir Origène in Mat. XVII, PG 13, 1340; in cant. com. Prolog. PG 13, 62; in libr. Jesu Nave, Hom. IX, 9 (Baehrens II, 356). – Greg. Nyss., «in faciamus hominem», Or. II, PG 44, 276 AC. – S. Bas., Praevia institutio Ascetica 43, PG 31, 624 c.; Hom. in Martyr Julittam nº 2, PG 31, 240 D, ss. – Greg. Naz., Carmina, lib. I, sect. II, v. 645 ss., PG 37, 620. Cités in extenso dans I. Hausherr, «Orientalia christiana analecta» 144, Rome 1955, pp. 251 à 258.

[3] Rappelons-nous à Ephèse, au temps des pastorales, les prêtresses d'Artémis devaient exciter l'émulation des éphésiennes (cf. F. Cumont: «Les religions orientales dans l'Empire Romain», Paris 1907, pp. 55–72).

masculin des Douze, alors que tant de saintes femmes, la Vierge en premier lieu, présentaient des titres aussi, sinon plus valables, pour cette fonction [1]. L'Eglise ne peut enfreindre pareille disposition. L'Ordre n'est pas pour elle un pur donné sociologique, modifiable au gré des variations culturelles du milieu. Il est un Sacrement, une action salvatrice du Christ dont Lui-même a agencé souverainement les éléments constitutifs. Pas plus que l'Epouse ne peut ajouter ou retrancher au Septenaire sacré – ce chiffre de sept sacrements, ni plus ni moins, s'est imposé à elle – pas d'avantage elle ne peut en changer le contenu. Parfois, il est vrai, le Christ s'est contenté de déterminer la globalité du signifié sacramentel sans préciser les composantes matérielles du signe: à ce niveau, une certaine initiative sera alors laissée aux siens [2]. D'autrefois, par contre, sa volonté s'est expressément déclarée. Pour l'Eucharistie, il a opté en faveur du pain et du vin, et point n'est loisible, comme le voulaient les aquariens, d'emplir d'eau la coupe du Sacrifice, au lieu du «sang de la grappe» [3]. De même, si le Christ a préféré des ministres masculins pour l'assister, l'Eglise ne pourra passer outre et prendre le risque d'un culte invalide en confiant à des femmes, serait-ce à titre expérimental, les tâches presbytérales [4].

[1] La nouveauté des ministères chrétiens par rapport à l'ancienne loi permettait toutes les innovations. La conjoncture de civilisation et la présence en romanité de nombreuses prêtresses favorisaient les changements. Le Christ qui a bouleversé, en les accomplissant, les rites sacrificiels du Lévitique et instauré l'Eucharistie, faisant fi des oppositions violentes immédiates, pris tant de risques en bien d'autres domaines, brisé tant de préjugés, n'a pas cru bon d'ériger un presbytérat féminin, ni de poser les pierres d'attente à cette fin. On objectera peut-être que le sacerdoce masculin mosaïque était une tradition trop forte au sein du christianisme naissant pour autoriser l'évolution. Pourtant, de deux choses l'une: ou le Christ écartait l'exclusivisme masculin du modèle ancien et, la hardiesse de son projet, le terreau favorable de la civilisation romaine permettaient la réussite et levée de la graine nouvelle; ou au contraire, tout en abolissant les structures mosaïques, il s'appuie sur le schème masculin de ses préfigurations pour enraciner l'incarnation virile de son Souverain Sacerdoce et la représentation exclusivement mâle qui en découle... Ne l'oublions pas, les temps, les moments, les circonstances de l'incarnation entrent dans la volonté de Celui qui mène l'Histoire et pas simplement les préparations de l'A. T!... J.-C. n'aurait pu s'incarner dans le puzzle féodal du bassin méditerranéen à l'époque des juges, sans vouer le christianisme à végéter dans quelque vallée perdue. Il lui fallait les unifications de l'Empire Romain pour le développement d'une religion universelle. De même ici les déterminations historiques et culturelles où se situe notre problème ont aussi valeur significative... Cf. G. NAIDENOFF, «Missi», janv. 1960, les femmes dans le monde; avril 1970, pp. 121, 127, 128.

[2] Ch. JOURNET: «L'Eglise du Verbe incarné» t. I, 1963, vues récentes sur le sacrement de l'ordre, pp. 129 à 152. Cf. les différents régimes de la pénitence.

[3] Cf. saint Cyprien, La fameuse épître 63 contre les aquariens, PG 4, 372–389.

[4] P. C. LANDUCCI, Diaconesse e sacerdozio dans 'Osservatore Romano' du 24 février 1972... même si l'Eglise doit sortir du guetto juif et parler toutes les langues de la Pentecôte, il y a, du fait de l'Incarnation, un donné sémitique résiduel qu'elle ne peut complétement évacuer. Il a été, en quelque sorte, sans doute providentiellement, assumé par le Christ. Ainsi, l'offrande séparée du Corps et du Sang à la messe s'explique, entre autres raisons, par le rituel du Lévitique: la présentation du Corps (brûlé en

L'intelligence de la foi

Mais au lieu d'enregistrer le fait en sa positivité, sans plus, ne pouvons-nous en rechercher encore le pourquoi? Si le Dieu vivant écarte la collaboration masculine lors de l'Incarnation du Verbe [1], il est assez facile de comprendre les raisons de cette éviction. Conception et naissance terrestres du Fils doivent chanter dans la chair son origine éternelle. La maternité de Celle qui a la même Progéniture que le Père se doit d'être l'écho dans le temps de cette unique Paternité. Toute interposition masculine serait donc malvenue: au seul Père, jusque dans son enfantement charnel, le Fils doit se rattacher [2]. De manière analogue, lorsque le Christ requiert pour participer à son pastorat un personnel exclusivement masculin, il doit être possible de trouver à cela une explication théologique et de mieux, par là, prendre conscience du mystère.

holocauste ou consommé en communion) est une opération bien distincte de la libation du Sang (siège de l'âme), au pied de l'autel. Cela est passé dans le culte chrétien... Si la donnée est trop contingente elle n'a pas été retenue: ainsi la date de la Pâque (cf. les quartodécimans) ne sera pas maintenue au jour anniversaire exact de la mort du Seigneur. D'autres fois le littéralisme, quand il s'agit d'un élément majeur (par exemple la qualité d'un ministre) ne peut être éludé... (cf. Ambrosiaster, com. in. ep. ad Eph. v. 11, 12, PL 17, 288: «nullus de clericis auderet qui ordinatur non esset praesumere officium, quod sciret non sibi creditum vel concessum...» Cf. aussi la pratique des églises orthodoxes; Arch. Pierre l'Huillier, Les conditions canoniques d'accès au sacerdoce, «Messager» de l'exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale nº 38–39, avr.-sept. 1961, pp. 88 à 91. – Panagiotis Trembelas, Dogmatique de l'Egl. orthod. cathol. III, Chevretogne 1968, pp. 309, 323. – Pr la position réformée, v. F.R. Refoulé, «les femmes prêtres en Suède», Lum. et Vie, 43, juil.-août 1959, pp. 65–99.

[1] Karl BARTH, «Esquisse d'une dogmatique», Neuchâtel 1950, «Né de la Vierge Marie», p. 96: «L'homme en tant qu'être masculin est exclu. Il ne joue aucun rôle dans cette naissance qui constitue une sorte de jugement de Dieu sur lui. L'action et l'initiative humaines n'y ont aucune part. Non pas que l'homme, en tant qu'être humain en soit exclu: il y a la Vierge. C'est l'homme masculin dans sa fonction spécifique d'acteur et de créateur de l'histoire humaine, dans sa responsabilité de chef de l'espèce, qui se trouve relégué à l'arrière plan comme le montre la figure purement passive de Joseph. Telle est la réponse de la foi chrétienne au problème de la femme: c'est la femme qui occupe ici le premier plan, plus exactement la Virgo, la Vierge Marie».

[2] Symbole du XIe conc. de Tolède, Denz. 285, «Ambae in illo generationes: Filius de Patre sine matre ante saecula est genitus et in fine saeculorum de matre sine patre est generatus» ... La virginité «in partu» affirmée par le conc. de Latran (Denz. 256) est également signe mineur certes mais expressif en régime d'incarnation de la filiation divine. Il s'agit pour Marie de «glorifier Dieu dans son corps» (I Cor. VI, 20), et de refléter en sa chair maternelle la naissance virginale éternelle sans bris ni diminution dans le Sein du Père: «Sine ulla diminutione Filius nascendo substantiam Patris accepit» (Latran IV, Dz. 432). Cela ne demande nullement un accouchement hors de la voie commune. Le miracle d'ailleurs n'est pas sans analogué naturel: cf. C. BALTHAZAR, Médecine Légale, libr. Baillière, Paris 1935, Ch. 4, p. 353. (On a peut-être une allusion dans le récit de Lc II, 7, insistant sur le rôle actif de la mère dans l'enfantement, enveloppant elle-même son fils de langes, en contraste avec les scènes passives de délivrance dans l'A. T.)

Les impasses de l'explication

Eliminons d'abord les fausses interprétations. Il ne peut s'agir d'une infériorité ontologique du côté de la femme [1]. Douée d'un même capital d'humanité, elle pourrait tout aussi bien que l'homme, au seul titre de la nature commune, devenir l'instrument sacramentel du Christ [2]. Elle lui apporterait même une dot de qualités pastorales souvent supérieures à celles de son homonyme masculin: finesse, doigté, constance dans le don, etc. En assumant le seul sexe masculin, le Christ a certes renoncé aux richesses de la féminité, mais il devenait néanmoins, à travers son Incarnation, solidaire de tout l'humain. Depuis sa conception humaine dans le sein de Marie au jour de l'Annonciation, écrit la Constitution «Joie et espoir»:

> «Il s'est en quelque sorte uni lui-même à tout l'homme. Il a travaillé avec des mains d'homme, il a réfléchi avec une intelligence d'homme, il a agi avec une volonté d'homme, il a aimé avec un cœur d'homme. Né de la Vierge Marie, il est vraiment l'un de nous, en tout semblable à nous hormis le péché» [3].

Rien ne pourra désormais nous arracher à Lui, sinon nos reniements. Dès lors, la sainte Humanité, parce que celle du Fils de Dieu, ne pourra être – au sein même des anéantissements de l'esclave – que le renouvellement et le centre de restructuration pour le genre humain tout entier, femmes y compris. A ce seul niveau d'analyse, femmes et hommes pourront,

[1] Rappelons pour mémoire la position des médiévaux (cf. L. Ott, «Le sacrement de l'Ordre», Paris 1971, pp. 258–260). Saint Thomas ici ne prend pas suffisamment ses distances par rapport à la théorie aristotélicienne faisant de la femme un «mas occasionatus». Le problème d'ailleurs de l'accession de la femme au presbytérat, vivant et d'actualité à l'époque des Pères, n'est plus qu'une question scolaire, anachronique pour l'heure. (La seule «usurpation» féminine qu'ait enregistrée l'Occident latin sera celle d'abbesses cisterciennes près de Burgos et Valence qui prétendent, contre Innocent III prêcher et confesser: cf. Innoc. III, Regestorum libr. XIII, ep. 187, PL 216, 356, cité dans P. Laurain, De l'intervention des laïques, des diacres et des abbesses dans l'administration de la pénitence, Paris 1897, p. 26... Quelques canonistes cependant argutient que l'ordination d'une femme, contraire au droit positif ecclésial, ne serait que gravement illicite mais non invalide. (Cf. R. Metz, Le statut de la femme en droit canonique médiéval, in «La femme, Recueil de la société J. Bodin XII, Bruxelles 1962 pp. 98–99). L'unanimité des théologiens la tient pour invalide et s'en réfère à l'ordre du Christ. (Cf. saint Bonv. Sent. IV, d. 25, a2, ql.)

[2] Au seul titre de la biologie, l'égalité foncière des sexes est marquée dans les faits. Il y a chez tout individu humain une bipotentialité sexuelle portée par le capital génétique des 46 chromosomes communs. Ce sont les deux hétérochromosomes (ou chrom. sexuels) qui font virer dans un sens ou dans l'autre. (Un hétérochrom. X, ambivalent, est commun aux deux sexes, un second X qu'il vaudrait mieux appeler X' à cause de ses propriétés hautement féminisantes, se trouve chez la femme. La présence d'un Y amène la prédominance masculine. Cf. Susumu Ohno, Chrom. sexuels et gènes liés au sexe, Paris 1969, pp. 151–155). Au départ de la gestation il y a d'ailleurs bivalence (stade de la gonade et des voies génitales indifférenciées). Ce n'est qu'à la 6e semaine que l'embryon mâle commence à se masculiniser (cf. J. Langman, Embryologie médicale, Paris Masson 1965, pp. 133–150).

[3] Gaudium et spes, I part. ch. 1, nº 22 § 2... Même le péché et le refus définitif n'empêcheront une certaine solidarité de nature entre les damnés et le Christ. Ils ressusciteront en Lui, mais pour une réprobation éternelle, la seconde mort dont parle l'Apocalypse XX, 6.

avec des chances égales, désigner le Christ et lui servir d'instrument vivant dans l'action sacramentelle. C'est si vrai que la femme peut être ministre de deux sacrements, baptême, en cas de nécessité, et mariage à titre habituel.

Mais prenons garde de ne pas matérialiser la notion analogique de cause instrumentale, classiquement appliquée aux sacrements. Il ne suffit pas d'apporter au Christ une instrumentation humaine indifférenciée: peu importerait alors un ministre masculin ou féminin! Dans cette perspective, le Christ agit souverainement comme agent et ministre principal de notre salut; le comparse, qui lui sert de relais vivant pour nous atteindre, devient négligeable. «Ce n'est pas Judas ou Pierre qui baptise, c'est le Christ qui baptise» par le biais de Pierre ou Judas, écrit saint Augustin. La sainteté ou le péché du ministre n'ajoute ou n'ôte rien à ce qui est l'œuvre du Christ, commente le Concile de Trente [1]. Que le canal soit de plomb vil ou de cristal, l'eau jaillissante en vie éternelle ne fait que le traverser et sourdre du Christ. Si l'on peut, à la limite, mettre entre parenthèses la dignité ou l'indignité du ministre, combien plus la considération de son sexe va-t-elle sembler secondaire!

Le sacrement et son action de signification

Raisonner de la sorte c'est par trop négliger l'action originale de l'instrument et l'assimiler indûment à une conduction mécanique, à une médiation indifférente. On est prisonnier alors des images de l'outillage manuel, et l'on oublie les transpositions indispensables. Or, l'instrument implique une *action propre* qu'assume et intègre, à son plan d'efficience supérieure, l'agent principal [2]. Si transcendante soit la causalité divine qu'exerce le Christ à travers le sacrement, la contribution instrumentale de ce dernier ne se résout pas à une quelconque transmission, dans le fond assez interchan-

[1] Saint Aug., in Joan evang. VI, 7, PL 35, 1428. (Cf. Conc. Trente, Denz. 902–920.) Ami de l'Epoux, le ministre ne doit pas simplement assurer une fidélité matérielle aux prescriptions édictées, mais se laisser assimiler par la grâce à l'esprit de celui qui l'envoie. Son péché ne peut compromettre le sacrement qui est acte du Christ. Mais il fait mentir dans sa vie l'œuvre de celui qui le requiert et par là en obscurcit aux yeux des autres la force et la vérité. Tel, dit Cath. de Sienne, un larbin sordide qui nous apporte de la part de son maître un chèque infini. De considérer le commissionnaire indigne, on croirait que le chèque est sans provision. Il demeure, dit-elle, serviteur du Sang, mais mauvais serviteur. (Dialogue ch. 120, trad. Hurtaud, Paris 1940, pp. 50–51).

[2] Saint Thomas De ver., q. 27, a 4, ad 2 dum. «Sacramenta... secundum modum aliorum instrumentorum habent duplicem actionem: unam quae excedit forman propriam, sed est ex virtute formae principalis agentis scilicet Dei: quae est justificare; et aliam quam exercet secundum formam propriam, sicut abluere vel ungere: et haec actio attingit corporaliter ipsum quidem hominem qui justificatur, secundum corpus per se, et secundum animam per accidens quae hujusmodi corporalem actionem sentit; spiritualiter vero attingit ipsam animam in quantum ab ea percipitur in intellectu ut quoddam signum spiritualis mundationis. «Le signe n'est perceptible que dans la foi. Classiquement, pour la théologie médiévale, les deux grands moyens du Christ pour nous atteindre sont la prédication de la foi et les sacrements de la foi: Cf. S. Théol. III, q 61, a 3, ad 2 – III, q 72, a 5, ad 2 (v. Ch. Journet, Egl./V. Inc. II, Bruges 1962, pp. 300–302, 625–630, 1110–1111.

geable. Il doit avoir une utilité expresse. Or, sa fonction caractéristique est de *signification*. Il notifie dans un signe pratique la démarche pascale d'alliance du Fils, et ainsi met en contact avec elle. L'acte sauveur de la Croix nous est présenté dans son application jusqu'à nous, et par là il nous est communiqué sous l'incidence précise où il est regardé [1]. Car la jonction ainsi opérée n'est pas purement intentionnelle: «Efficiunt quod figurant». Enchâssant dans une même visée l'hapax du Calvaire et son impact actuel sur nous, le dynamisme signifiant du sacrement n'apporte pas seulement, en un riche symbolisme, l'exigence salvatrice et transformante de la Croix. Son emprise sur nous ne serait alors qu'intellectuelle. Mais investie dans l'exécution aimante du ministre et le soutien matériel qui l'incarne, l'annonce sacramentelle va, sous l'impulsion décisive du Sauveur, réaliser en nos vies, si nous n'y mettons pas d'obstacle, le vouloir rédempteur qu'elle exprime et concrétise [2].

Le Ministre

La personne du ministre joue donc un rôle déterminant. C'est par son entremise, à la fois intérieure et extérieure, volontaire et corporelle, que les gestes sacramentels nouent leur valence en un signe unique, et, s'arc-boutant sur l'acte pascal du Fils, le répercutent, le prolongent, et l'approprient à chaque croyant. Le ministre n'assure pas simplement de son efficience obéissante la mise en branle du signe pratique sacramentel, il en est l'animation vivante; il est au cœur de ce foyer de signification en acte, qu'est le sacrement.

Le Concile de Florence écrivait:

> «Tous les sacrements sont réalisés grâce à ces trois éléments, les choses pour la matière, les paroles pour la forme, et la personne du ministre qui confère le sacrement avec l'intention de faire ce que fait l'Eglise. Si l'un fait défaut, le sacrement n'est pas réalisé» [3].

Relais représentatif du Sauveur, le ministre est le centre unificateur des éléments signifiants de l'acte sacramentel: il les rattache au Christ et en fait son œuvre propre, au travers de sa transparence fonctionnelle toute ordonnée à la Personne du Fils. Sa raison d'être unique est de renvoyer au

[1] Le sacrement fait regarder la Croix comme signe d'une nouvelle naissance dans le baptême, de maturité chrétienne et de don adulte aux autres dans la confirmation, de réconciliation avec la pénitence; la croix comme source de service pastoral en l'unique Berger avec l'ordre, d'union féconde dans le mariage, de sanctification et soulagement de la souffrance avec l'onction des malades. Seul le sacrifice eucharistique admettra une représentation et une efficacité complètes. Soleil de l'ensemble sacramentel, il éclaire et réchauffe de sa plénitude de signification vivifiante les six autres sacrements.

[2] Nous renvoyons ici aux très remarquables articles de J. H. Nicolas: «Réactualisation des mystères rédempteurs dans et par les sacrements», Rev. Thom. 1958, pp. 20–54, la grâce sacramentelle, ibid. 1961, pp. 165–192, 522–538; la causalité des sacrements, ibid. 1962, pp. 517–570 – cf. H. F. Dondaine, RSPT 1947, pp. 213–228, la définition des sacrements dans la S. Théol. (v. A. M. Roguet, les sacrements, S. Théol. ed rev. jeunes, Tournai 1945, pp. 257–269). «Sacramenta significando causant; S. Théol, sup. q 29, a 2, corp.; q 29, a 7, corp. – q 45, a 3, corp.

[3] Conc. Flor. 14, décret pour les Arméniens, Denz. 695.

seul Grand-Prêtre, de le désigner dans l'exercice de son culte sanctifiant. Le plénipotentiaire humain aussi inscrit ses démarches dans l'autorité de son mandant. Mais l'assimilation n'est que morale et ne dépasse pas l'ordre juridique. Il y a, en fait, délégation de pouvoir et substitution de personnes. La série des interventions de l'ambassadeur prennent bien la suite de celles de son supérieur hiérarchique. Mais il n'y a qu'addition des deux séquences d'opérations, concours articulé de leurs autonomies respectives, pas de symbiose véritable, ni de fusion des deux dans un même agir. Cela n'est possible qu'avec une causalité instrumentale vraie, imbriquée alors dans le travail de la cause principale, greffée vitalement sur lui. Ainsi en est-il avec la synergie du Christ et de son ministre dans le sacrement. Le Verbe Incarné intègre à sa causalité divine, à son souverain ministère, le labeur instrumental de signification confié à son tenant-lieu. De la sorte il n'est nullement remplacé par son ministre. Lui seul transsubstantie et sanctifie par le biais des activités symbolisantes du sacrement qui, témoignant de lui et de sa mission salvatrice, la monnaient jusqu'à nous.

C'est dire que l'exigence d'identification du ministre au Christ sera bien plus poussée que dans le cas des ambassades terrestres. Les nécessités de cette accordance élimineront, selon la remarque de saint Thomas, les anges de la diaconie des sacrements [1]. Si, de puissance absolue, les esprits purs pourraient en recevoir la charge, pourtant la logique sacramentelle y répugne. N'est-elle pas de rapprocher la réalité signifiée – le Christ nous abreuvant aux sources du Salut – du signe vivant qui réflecte vers Lui. La communauté de nature entre le Sauveur et son instrument vicaire seront le minimum requis. Si, par ailleurs, le sacrement désignait par priorité l'Eglise en tant qu'associée à son Grand-Prêtre, la femme tirée de l'homme d'après Genèse ch. II comme l'Eglise du Christ, serait à la place de choix pour manifester le caractère dérivé de la collaboration sacramentelle de l'Epouse. Mais le ministre de l'Eglise, encore une fois, ne compte pas pour lui-même. Loin d'arrêter les regards sur lui, la personne du ministre se résorbe dans celle du Christ. L'efficacité même de sa fonction le réclame. Là au contraire où la référence au compagnonnage de l'Eglise avec son Epoux s'explicite pour elle-même – ainsi dans le cas du symbolisme complexe du mariage – ici, la femme pourra être ministre. Elle pourra l'être aussi dans les cas de nécessité, lors de la collation du baptême. Ce sacrement d'incorporation au Christ, absolument essentiel au salut de tous, doit pouvoir être le plus largement imparti. D'où le nombre le plus étendu possible des ministres extraordinaires qui pourront le conférer. A la limite même, dans des situations extrêmes, si toutes les autres possibilités sont épuisées, il faudra parfois se résoudre à confier son exécution à un incroyant [2].

[1] S. Thom., S. Théol., III, q 64, a 7. (Cf He II, 16-17).

[2] Par exemple à la clinique d'accouchement, la mère dont le nouveau-né est en péril de mort pourra demander ce service au médecin ou à la sage-femme, en l'absence d'un autre assistant chrétien. Il suffit alors que le ministre incroyant veuille réaliser avec sérieux le rite sacré qu'a voulu le Christ et qu'effectue l'Eglise.

Là où ces raisons particulières ne jouent pas, la règle d'assimilation objective au plan de la signification entre le Christ et son mandataire se déploie dans toute sa force. Qu'un sacrement soit spécialement institué pour ce ministère de représentation du Sauveur, comme celui de l'Ordre, la liberté de choix du ministre s'amenuisera et l'on visera à la plus stricte conformité au Modèle. Qu'il faille s'employer comme cause seconde dans les travaux d'évangélisation ou de pastoration, ou bien apporter pour le sacrement une coopération plus radicale, à titre de cause instrumentale [1], l'évêque surtout, le prêtre de second rang encore, disparaissent dans la Personne et l'agir du Christ. Mgr Philips, en écho de «Lumen Gentium», rappelle combien cette doctrine est traditionnelle:

> «Pour saint Cyprien, l'évêque remplit la fonction du Christ (Sacerdos vice Christi fungitur)... Chez saint Jean Chrysostome, à la consécration le prêtre est «son image» ou son «symbole» (= représentation). Avant lui, Eusèbe de Césarée enseigne que le Christ remplit son rôle sacrificiel mystique «par son ministre» Hésychius de Jérusalem voit dans les évêques «la copie» du Christ. Pour les Syriens, renvoyons à Théodore de Mopsueste: c'est le Christ même que nous «voyons» dans ses ministres visibles. Parmi les Latins, citons saint Ambroise: «Le Christ fait son oblation par les prêtres qui sont son image». Ainsi que l'Ambrosiaster: les prêtres (sacerdotes) offrent à Dieu à la place du Seigneur (vice Domini); ils sont les vicaires du Christ (vicarii Christi)» [2].

Cette tâche de représentation permanente inscrite avec «la res et sacramentum» au cœur de sa puissance d'agir par le caractère, commandant au plan de la «res» une communion de grâce, une intimité de ressemblance avec le Bon Pasteur livrant sa vie aux siens, va obliger à une correspondance la plus étroite entre le Souverain Prêtre et celui qui est son icône vivante [3]. Tout naturellement ce dernier appartiendra au même sexe. Il y a là une haute convenance, très éclairante du propos du Seigneur. Elle devient, par contre, impérieuse quand il s'agit de la célébration de l'Eucharistie. Avec celle-ci, le signe sacramentel ouvre à plein, sans plus aucune limitation, sur les magnificences du Sacrifice pascal du Fils, et par là va nous en apporter la plénitude de contenu. La loi de signification et d'identification du ministre au Christ devient maximale, puisqu'ici le projet sacramentel est

[1] Comme cause seconde, le ministre signifie bien la parole et le pastorat du Christ. Mais c'est de sa parole à lui, de son action pastorale de ministre qu'il use à titre de cause principale subordonnée: Il en a l'initiative, elles sont son œuvre, en référence au Christ. Comme cause instrumentale, par contre, dans le sacrement, la parole, le signe, l'efficacité sont du Christ par l'intermédiaire du prêtre de la terre.

[2] Saint Cypr. épist. 63, 14 PL 4, 386, Hartel III B, p. 713. – Saint. J. Chrys., Prod. Judae, Hom. 1, 6, PG 49, 380; in 2 Tim. Rom. 2, 4, PG 62, 612. – Eus. Cés. Dem. Evang. V, 3 PG 22, 263. – Hésych. in Lev. L II, 9, 23, PG 93, 894 B. – Th. Mops, Hom. catéch. XX, 21, 24, ed. Tonneau pp. 497 et 503. – S. Ambr. in Ps. 38, 25–26, PL 14, 1101 ss. – Ambrosiaster, in I Tim. IV, 13–14, PL 17, 475 AB. Cités par Mgr Philips, «L'Eglise et son mystère au 2e Concile du Vatican», t. I. Paris 1967, p. 261.

[3] S'écartant de ses devanciers saint Thomas a fait du caractère un pouvoir dynamique députant au culte. (L'idée de signation, d'empreinte passant au second plan.) Cf. J. Galot, «La nature du caractère sacramentel», Bruges 1957, pp. 173–196. Par là, le caractère (baptismal ou presbytéral) est exigence de la grâce nécessaire à sa parfaite utilisation. Il dispose à elle et l'enracine en nous. Cf. J. H. Nicolas: art. cit. Rev. Thom. 1961, p. 533.

à son sommet, irradie de tous ses feux. Dans les autres sacrements où le symbolisme est toujours visée partielle, le ministre ne s'efface pas complètement. Il a une action personnelle quoique instrumentalement reliée au Christ. Il affirme «*Je* te baptise» «*Je* te confirme». Dans l'Eucharistie, il ne parle plus en son nom personnel, n'emploie plus pour lui la première personne. C'est le Christ qui parle, sacrifie par lui. Le ministre est alors confondu sacramentellement avec la Personne du Christ. Il agit «in Persona Christi» [1]. Au moment décisif il ne dira pas sur le pain: «Ceci est le Corps du Christ», mais: «Ceci est mon Corps». Le Corps rendu présent, et qu'il dit sien dans la Personne du Christ, est un corps masculin. Le prêtre de la terre s'identifie vraiment au Christ Consécrateur, et sa vérité de signe instrumental proclamée par les paroles exige la similitude de sexe. Ainsi donc, avec l'Eucharistie où le Grand Prêtre n'intervient pas seulement en Sa grâce, mais en Son Corps offert, le réalisme du Mystère, en ce contexte de symbolisme assimilateur conduit jusqu'à ses derniers recès, requiert la qualité masculine du ministre [2]. L'exclusion des anges et des femmes du ministère sacramentel, n'implique, on le voit, aucune infériorité de nature (il y a même supériorité incomparable du côté des anges et égalité dans le cas de la femme). Il y a simplement une adaptation spéciale de l'homme à incarner par ses services la Personne virile du Christ.

Personne et sexualité

Ici, scrutons davantage cet aspect viril de la personnalité du Christ. Cherchons pourquoi cette option d'une nature humaine masculine, avec les limitations et les possibilités incluses en elle. Nous verrons mieux s'esquisser d'autres convenances pour un presbytérat de même sexe. Dans un article qui fera date, Jacques Maritain montrait comment le verset 26 de Genèse I oblige à affirmer, dans la dimension sexuée de l'être humain, plus qu'une fonction biologique passagère vouée au développement de l'espèce. Il faut y voir une différenciation majeure de l'effigie de Dieu qui nous constitue. «Il les fit à son image, homme et femme il les créa». Tandis que les autres dissimilitudes corporelles, comme la race et l'âge [2], pour obligées qu'elles

[1] S. Théol. III, q 78, a 1, corp. «Les formes des autres sacrements sont émises au nom personnel du ministre (ex persona ministri) en le désignant comme exerçant un acte quand il dit: «*je* te baptise» ou «*je* te confirme»... Tandis que la forme de l'Eucharistie est émise au nom personnel du Christ. Lui-même parle (ex persona ipsius Christi loquentis). «Cf. A. M. ROGUET, S. Théol., Eucharistie t. II, Paris 1967 «in persona Christi», pp. 370–371. – Cf. Lumen Gentium, 28.

[2] Il n'y a là qu'une raison de convenance, comme la plupart du temps en théologie, mais elle s'impose ici de manière rigoureuse. Qu'on n'objecte pas que le Corps eucharistique est celui du Ressucité, et qu'à la résurrection la sexualité n'a plus de raison d'être. Masculinité et féminité alors s'effaceraient dans cette perspective (Mt. XXII, 30). Mais le culte sacramentel renvoie au culte de la Croix, au culte terrestre du Calvaire. Il ne fait qu'annoncer la liturgie du ciel et la garantir en donnant la grâce (S. Théol. III, q 60, a 3 in corp. « Sacramentum est signum rememorativum ejus quod praecessit, scilicet passionis Christi, et demonstrativum ejus quod in nobis efficitur per Christi passionem, scilicet gratiae et prognosticum, i.e. praenuntiavivum futurae gloriae».)

soient restent accidentelles au moi, le sexe qualifie la personne dès le départ, pas simplement au plan physiologique mais au plan spirituel [1]. On ne peut pas en faire abstraction dès que l'on désigne quelqu'un, à l'encontre de tant d'autres particularités que l'on peut négliger même si, par ailleurs, celles-ci burinent très fort les traits de l'individu. La personne ne peut être un neutre; il faut dire «il» ou «elle» [2]. Par là, le sexe dépasse les seuls conditionnements anatomiques pour colorer à l'intime d'elle-même l'âme créée par Dieu en vue d'actuer un corps [3]. Il manifeste l'aspect d'ouverture à autrui, de relation à l'autre qu'inclut en sourdine la personne, centre d'autonomie et de maîtrise de l'agir, foyer d'identité et de permanence parmi les fluctuations internes et les interférences extérieures. De la sorte,

[1] La différence entre les sexes est la plus fondamentale. Elle l'emporte évidemment sur les différences raciales... Quant au nombre de gènes certainement, un frère et une sœur ont un matériel génétique plus semblables que ceux comparés d'une esquimaude et d'un pygmée. Mais en fait, la différence de sexes entre individus de même race, introduit un fossé encore plus important pour la simple raison qu'une esquimaude et un pygmée pourront avoir des enfants normalement conformés, alors que deux sujets de même sexe, même de race absolument identique, ne le pourraient point. En cette matière un gros bon sens n'est pas à dédaigner.

[2] J. MARITAIN dans *Nova et Vetera* oct.-déc. 67, «Faisons-lui une aide semblable à lui», pp. 241–254... Cf. p. 249: «La typicité mâle et femelle chez l'animal est une typicité subspécifique d'ordre purement fonctionnel»... Chez l'homme, «la typicité masculine ou féminine n'est pas une simple typicité fonctionnelle ou génitale, c'est une typicité subspécifique *de nature* (nature individuelle) ordonnée au progrès temporel et spirituel de l'espèce humaine vers sa fin et impliquant une différenciation dans les qualités de l'âme et qui comprend une de ses propriétés, si nécessaire qu'elle soit, la fonction génitale qui concerne l'animalité humaine»... p. 250, il parle du «pôle charnel de la sexualité intéressant la propagation de l'espèce et du pôle spirituel ordonné à la constitution de la personne humaine... Voir F. CHIRPAZ, «Le corps» Paris 1963, pp. 54–75. – A. DE WAELHENS, Existence et signification, Louvain 1967, pp. 195–199.

[3] J. MARITAIN, art. cit., p. 250, «L'âme humaine n'est pas individuée *par* la matière comme l'âme sensitive des animaux... mais elle est individualisée, en ordre à la matière et à un corps déterminé mâle ou femelle» (d'où il suit qu'elle est masculine ou féminine en vertu de la forme typique de son être même)... On objectera que la sexualité, peut-être, donnée d'abord corporelle, participe par trop aux indéterminations de la matière pour caractériser la personne. Il y a les différentes ambiguïtés au plan anatomique, les troubles aussi de la perception de la sexualité. Mais la personnalité aussi admet des anomalies et des ratés en des manifestations bien supérieures. Elle implique spiritualité, mais subsiste là où l'intelligence est totalement empêchée chez l'hydrocéphale par exemple. Il y a aussi des dédoublements pathologiques de la personnalité. Il ne faut pas partir pour circonscrire une réalité des formes aberrantes toujours exceptionnelles, mais de sa forme habituelle et des directions dynamiques de la nature... Pour ce problème des ambiguïtés sexuelles cf.: A. J. MARSHALL, C. N. ARMSTRONG, inter-sexuality in vertebrates including man, Academic Press, New York 1964, pp. 349–440. – J. DECOURT et P. GUINET, «Les états intersexuels, »Paris Lib. Maloine 1962. – M. LAMY, «Génétique médicale», Paris Masson 1971, pp. 55 à 66. – En règle générale, le sexe génétique déclenche la secrétion d'hormones sexuelles qui à leur tour induisent le sexe anatomique. Exceptionnellement, il peut y avoir anomalie à l'un de ces différents stades. En particulier, sur le plan génétique, on peut avoir des cellules non plus à XY ou XX, mais des XXY, XXX, X ,etc... Sur le trans-sexualisme, probablement psychotique, cf. «Problèmes nosologique et thérapeutique du trans-sexualisme» dans Actes du 32e congrès intern. de médec. légale et de médec. soc. de langue française, Gènes, 7–11 mai 1969, pp. 151–159.

la personne humaine s'affirme un «en-soi» mais aussi un «pour l'autre». Elle devient comme un lointain reflet des Personnes divines qui n'existent, ne se posent (et ne se désignent) éternellement qu'en fonction des deux autres, *pour* Elles, dans une extase, une relation infinie vers Elles.

Le texte de la Genèse va très loin dans cette valorisation de composante sexuée chez l'homme. La complémentarité des deux sexes, suggère-t-il, ne les associe pas seulement en vue de la procréation («croissez et multipliez»), mais vise plus fondamentalement la commune vocation à être image de Dieu. Autrement dit, par delà l'œuvre de chair, leur compagnonnage doit s'exercer à mener ensemble une existence humaine digne de ce nom, en fin de compte à conquérir l'un avec l'autre la vie éternelle [1]. Le privilège d'être icône vivante de Dieu, plus encore qu'un bienfait initial, n'est-il pas invite à une grandissante participation à l'intimité trinitaire? «L'être-homme, l'être-femme», dote de création antélapsaire, s'affirmera encore dans le Royaume. Car alors le programme d'image de Dieu, en l'absence de toute sexualité exercée, achève d'être réalisé de concert dans la plénitude de la vision divine.

Le Fils de Dieu faisant sienne dans la plénitude des temps une nature humaine, assumera par là un corps et une âme sexués. Intégrant dès lors la sainte Humanité conçue dans le sein de Marie comme une composante substantielle, la Personne éternelle du Fils sera caractérisée comme virile. Ce choix sera aussi un enseignement. En même temps qu'il assume le dessein créateur de la Genèse, il lui apporte un achèvement, donne un sens supplémentaire au dimorphisme sexué. D'une part, la détermination du Christ est privative: il s'aliène pour lui-même les trésors de la féminité et, par là, signe une insuffisance. Il ne pourra être à la fois le Nouvel Adam et la Nouvelle Eve. «Il n'est pas bon que l'homme soit seul»: il lui faudra à ses côtés la Vierge Marie. Par ailleurs, «de sa plénitude tous vont recevoir». mais sa plénitude aura besoin d'être complétée par l'Eglise [2]. Celui qui ne vient pas pour des noces humaines appelle à son Alliance l'humanité, qui seule pourra lui offrir, dans une prodigieuse varitété, toute la gamme de l'humain à sanctifier. Il est bien «le plus beau des enfants des hommes», mais sa nature individuelle est nécessairement limitée et réclame le manque à gagner de tous les hommes à racheter.

En second lieu, le Fils de Dieu, par son Incarnation, n'a pas mis en jeu un simple symbolisme masculin, mais épousé une vévitable virilité. Ce qui

[1] J. MARITAIN, art. cit. pp. 250–251: «Eve a été créée pour aider l'homme non seulement à engendrer des enfants, mais à faire progresser à eux deux l'espèce humaine vers sa fin: elle a été aussi créée comme aidant l'homme à réaliser avec elle l'entière plénitude ontologique de la nature humaine, autrement dit comme étant personne dont l'être-femme est complémentaire de l'être-homme d'Adam»... p. 250: «Dans la vie glorieuse, la femme (non plus comme épouse, mais selon son être-femme) restera pour l'homme, un vis-à-vis et une aide, disons une compagne d'activité bienheureuse, en telle sorte que la nature humaine se trouvera toujours ontologiquement plénière de par leur mutuelle complémentarité».

[2] Cf. P. BENOIT, exégèse et théolog. II, Paris 1961, «Corps, Tête et Plérôme ds les ép. de la captivité pp. 106–153. (V. aussi pp. 154–171).

n'était que métaphore, chez les Prophètes, avec le Cantique des cantiques, appliquant l'image mâle au Seigneur et le visage de l'Epouse à Israël, devient réalité en Jésus et en Marie, figure et Mère de l'Eglise. Par là le vouloir d'incarnation s'avère normatif et va cautionner une certaine situation existentielle du masculin et du féminin, les affermir l'un et l'autre dans leur vocation complémentaire, tout en les purifiant des contrefaçons du péché. Pourquoi, en effet, le Fils a-t-il infléchi sa décision vers le devenir viril et non pas vers la féminité? Après tout, puisqu'il s'agissait de nous engendrer à la vie nouvelle, pourquoi ne pas avoir préféré l'image maternelle, les prérogatives de fécondité aussi qui s'attachent dans notre espèce par priorité à la femme? Il n'est peut-être pas impossible, en scrutant l'Evangile, d'apercevoir les motifs qui n'ont pas fait retenir par le Christ ces avantages et d'autres liés à l'être-femme et s'arrêter plutôt à la solution masculine. Dans l'égalité du couple primitif, appelé à grandir à l'image et ressemblance de Dieu, chaque sexe est pourvu de ses précellences et disgrâces, de ses supériorités et infériorités relatives. Dans le partage de la tâche commune, il y a des dominantes pour l'un et l'autre partenaire, des aptitudes mieux dessinées qui imposent des lignes de conduite. Tiré de la glaise du sol, l'homme est davantage en relation avec ce monde extérieur dont il est issu. Il aura à le conquérir, à le cultiver, et ce travail de maîtrise restera, malgré les lourdes pénalités de la chute, son titre de gloire. Dans le couple, il a une fonction d'initiative que suggère sa primogéniture. Ce goût de l'entreprise (il va vers sa femme, lui donne son nom, fonde avec elle la cellule familiale), cette extraversion vers le monde, vont tendre à faire de lui un chef [1]. Certes, il y a coresponsabilité des deux sexes et tous deux ensembles ont à exercer la régence que Dieu a confiée à l'homme et à son aide semblable à lui [2]. Mais la préséance revient à l'homme. Hélas! le péché va déformer en tyrannie cette autorité qui lui est spontanée. La femme, comme un être plus délicat et plus précieux, tirée non pas de la terre mais de l'homme même, aura d'autres privilèges [3]. Son domaine se situe au cœur de cet

[1] Gn. I, 26–28; II, 15, 18–24; III, 17–20. Sur le caractère sapientiel aux traits symboliques bourrés d'enseignement, malgré les apparences naïves du récit, en Gn. II, III, voir G. LAMBERT, Nv. Rev. Théol. 1954, pp. 917–948. A. M. DUBARLE, «Le péché originel dans l'Ecriture» Paris 1967, pp. 75–103; L. Alonso SCHOKEL, Motivos sapienciales y de alianza en Gn 2–3, Biblica 43, 1962, pp. 295–316. J. VINATIER, La femme, Paris 1972, pp. 17–27... Les pénalités de la chute sont conséquences dommageables. L'homme, loin de les accepter comme normes de conduite, doit par la grâce essayer d'y remédier: Ainsi au régime de la domination maritale, il devra tendre à préférer celui de la communion complémentaire des origines (Gn. III, 16, cf. J. Vinatier, op. cit., p. 25).

[2] Gn. I, 28–31; II, 18; 21–24; III, 20. Le texte sacré insiste, en détaillant les spécificités de chacun, sur la parfaite réciprocité des deux sexes. Rappelons les renversements de formules qui soulignent le fait. L'homme nomme la femme, mais à son tour il quitte son père et sa mère pour aller vers elle. Gn. II, 22–24. Cf. I Cor. XI, 11–12.

[3] La réflexion est de Raïssa MARITAIN dans «Histoire d'Abraham ou la sainteté à l'état de nature», *Nova et Vetera* 1935, pp. 259–260. Cf. P. Beauchamp, Et s/Gn, les 7 jours, les patriarches, Profac Lyon 1971, 10-27, 60, 64-65, 72, 85-57 – J. Goldstain, création et péché, Gn 1-11, Bruges 1967 116-128, 140-141; 148 P. Humbert Et s/le récit du par. et de la chute, Neuch. 1940, 64-65, 153-193.

humain où elle a pris naissance: c'est d'abord l'humanité à mener à sa pleine maturation chez son compagnon qu'elle astreint à se définir par rapport à elle; c'est l'humanité aussi à enfanter, à faire grandir, à éduquer chez ses fils et ses filles. N'est-ce pas sa haute mission civilisatrice? Née dans le sillage de l'homme, les rôles de direction ne lui reviennent pas d'abord. Mais elle est réservée pour des tâches plus difficiles, ce progrès de l'humain qui, sans elle, était stoppé tandis qu'Adam restait enfermé en sa stérile solitude. Donneuse de vie, Mère des vivants, elle devra se maintenir à ce sommet, cet humble et grandiose devoir d'humanisation, pour lequel elle a été l'élue, le chef-d'œuvre plus tard éclos, mais aussi fruit terminal, réalisation la plus poussée du travail créateur [1].

En choisissant la livrée masculine quand il revêt notre chair, le Verbe de Dieu va ancrer l'homme dans ce service d'autorité, si souvent omis par lâcheté, ou travesti en despotisme oppresseur. Pour l'envoyé de Dieu il y aura harmonie préétablie entre sa mission de salut, divine «sunkatabasis», pure initiative d'en-haut, et les qualités d'entreprise reconnaissables dans l'homme. (Du même coup, la femme va devenir en Marie celle qui, par une miséricorde absolue, va mettre au monde le Fils de Dieu, donner à l'humanité de faire germer en son sein le Salut transcendant qui lui est accordé). C'est comme Père, à travers les traits masculins devenus ceux du Monogène que le Fils va nous révéler son Principe. Il consacre par là, tout en réapprenant à l'homme rétif les chemins de l'obéissance menée jusqu'à la folie de la Croix, ce ministère de commandement qui est spécialement départi à l'homme au sein de la gérance commune aux deux sexes. Bien plus, il ne vient pas seulement dans la Majesté de Dieu prendre la dernière place, celle de l'esclave, mais, dans sa kénose même, il s'affirme le *nouvel Adam* [2]. En apparaissant parmi nous il ne peut être un homme quelconque, mais nécessairement existe par tout Lui-même comme la nouvelle source d'humanité, sa souche revivifiante. Il surgit, sans compétition possible, comme son Chef. Il y aura là une royauté du Serviteur qui appelle par prédilection la masculinité chez celui qui sera père du «novum genus». Le sacerdoce sacramentel de ses ministres pourra-t-il, dès lors, omettre de désigner ce Grand-Prêtre, au moment où il exerce sa grâce capitale, sans cette image de marque masculine qui sied si bien à sa prérogative? D'ailleurs, la représentation du nouvel Adam par un presbytérat viril ne semble pas facultative puisqu'à la différence d'autres propriétés comme la race, la pigmentation, elles aussi reliées de façon concrète au moi humain mais nullement nécessaires pour le caractériser comme tel, le sexe est une des données constitutives de notre personne, indispensable à sa manifestation. Certes, la personnalité du Fils est antérieure à son incarnation. Mais, livrant son Moi

[1] Cf. Lewis MUMFORD, La cité à travers l'Histoire, Paris 1961, le village et la domestication, pp. 19–23, montre comment l'influence de la femme, faisant place à la prééminence du mâle chasseur agile, va présider à la sédentarisation et à la naissance des premières agglomérations. Voir aussi pp. 484–488.

[2] Cf. B. REY, Créés dans le «Christ-Jésus», Paris 1966, le Christ Nouvel Adam, pp. 45–76 (v. I Cor. XV, 20–28, 45–49).

infini à la nature créée, elle est devenue, dans l'identité éternelle, humaine à part entière [1], et inclut désormais le sexe viril. Celui-ci, comme la nature assumée, est inséparable de la Personne du Verbe fait chair.

Anthropologie biblique et nature

On objectera peut-être à ces raisonnements théologiques de convenance que c'est trop accorder à la vieille anthropologie biblique, même confortée par l'Incarnation et dégagée par elle des corruptions déformantes du péché. N'est-ce pas trop vite canoniser, en sa contingence, une conception de la sexualité bonne à une époque, mais que d'autres types culturels viendront démentir par la suite. Il est trop vrai que le visage de l'instinct chez l'homme n'a nullement la rigidité qui est de règle chez l'animal. Le phénomène sexuel est trop profondément humain pour ne pas admettre une certaine créativité dans ses manifestations, une grande variabilité de ses traductions civilisées. L'école de Kardiner et Linton sur la personnalité de base nous a habitués à regarder à travers un matériau ethnique et sociologique très diversifié, une surprenante plasticité du masculin et du féminin [2]. Ne les enfermons donc pas dans le carcan d'une définition irréformable. Leurs galbes respectifs, leurs missions réciproques ne sont pas données figées, canon tracé une fois pour toutes. Leurs modalités ne sont certainement pas encore toutes apparues. Il y a pourtant sous cette grande malléabilité des comportements de l'homme et de la femme, des permanences qui s'avèrent par delà les surprises que nous réservent les civilisations de l'avenir. Il y a surtout des directions profondes, indiscernables au regard du sociologue, mais que l'instance proprement philosophique peut repérer. Forçons l'hypothèse: quels que soient les caprices de l'évolution ultérieure, des orientations constantes subsisteront. Car, ou bien il y aura mutation et une autre espèce apparaîtra, et cela ne nous concerne plus! Ou bien, malgré quelques circonvolutions cérébrales nouvelles, ou des ornementations anatomiques supplémentaires, l'homme reste l'homme, le même animal raisonnable, et dans ce cas, c'est la femme et non pas son mari qui aura le privilège de la maternité et portera en son sein l'enfant conçu grâce à la démarche virile [3]. Certes, la sexualité humaine ne se réduit pas à l'animalité, et ce n'est pas parce que la prédominance du mâle est fait acquis chez les mammifères, ou que la direction du groupe chez les primates est l'apanage du plus

[1] Cf. La doctrine médiévale: 2e opinion de P. Lombard sur la personne composée. – Voir les belles analyses de J. H. NICOLAS, «Les profondeurs de la grâce», Paris 1969, pp. 234–238: «Le Verbe est devenu personne humaine sans avoir le moins du monde assumé une personne humaine».

[2] M. DUFRENNE, «La personnalité de base, un concept sociologique», Paris 1953. – A. KARDINER. «L'individu dans sa société, Essai d'anthropologie psychanalytique, Paris 1969. – B. MALINOWSKI, Sex and repression in savage society, Londres 1949, pp. 225–226. Mais dans quelle mesure l'état des mœurs reflète-t-il le normal ou la pathologique? (Cf. G. DEVEREUX, Essai d'ethnopsychiâtrie générale, Paris 1970, pp. 1–83, 317–333).

[3] Il y a aussi ce fait brut: la génitalité est extérieure chez l'homme. Plus riche et plus complexe chez la femme, elle lui est intérieure.

robuste des singes et jamais d'une guenon, que l'autorité devrait être exercée par l'homme en priorité [1]. La rationalité amène avec elle une indétermination où les jeux de la liberté vont introduire l'imprévisible. Il y a tout de même un enracinement biologique fondamental et des inclinations psychologiques correspondantes qui tracent un certain style de vie. La physiologie masculine restera significative d'une primauté d'action et d'impulsion. La génitalité extérieure de l'homme le prédisposera aux entreprises de conquête du monde ambiant, comme aussi sa vigueur musculaire et la massivité de sa charpente osseuse. La femme aura d'autres primautés: longévité, résistance, beauté des formes etc. Surtout, de par la conformation de ses organes, elle signifiera intériorité et puissance de gestation. Plus près du jaillissement de la vie, son intelligence sera plus intuitive, celle de l'homme plus rigoureuse en ses déductions. Ce seront là des directions natives qu'il sera périlleux d'oublier. Sans doute, le dosage des qualités complémentaires chez les deux sexes joue-t-il de manière bien moins simpliste et plus souple en réalité. Sans doute, des adaptations et des suppléances seront nécessaires, quand le schème habituel se trouve en défaut, mâle gringalet ou insignifiant, femme non maternelle, etc. Des différences pourront même devenir plus négligeables, de manière générale, dans une structuration sociale donnée [2]. Il n'empêche, il y a pourtant un dynamisme originel des sexes qu'il faudra respecter. La prépotence de la mère, – et l'effacement du père, – inévitable parfois en cas de carence ou de mort du conjoint, peut devenir ruineux pour le développement psychique de la progéniture qui a besoin de la solidité du tuteur masculin. Les psychanalystes n'ont-ils pas montré que, dans le nécessaire partage parental du pouvoir et de l'influence, le père devait incarner l'autorité et la loi, sans faiblesse comme aussi sans tyrannie [3]. Une société qui irait à l'encontre de ces tendances et indications

[1] Cf. P. P. GRASSÉ, Pages choisies, Paris Masson 1967, L'effet du groupe sur l'animal et sur l'homme, pp. 151–168. F. BOURLIÈRE, Réflexions sur la biologie sociale des primates dans «Acquisitions récentes en biologie, 26e semaine de synthèse, Paris Aubier-Montaigne 1965, pp. 245–261 (pour plus ample documentation, voir P. P. Grassé, Traité de zoologie, t. 17, Paris 1955).

[2] Cf. J. FOURASTIÉ, Les 40 000 heures, Paris 1965, la famille et la condition féminine, pp. 200–216. Le travail faisant de plus en plus appel aux facultés cérébrales et de moins en moins aux ressources musculaires, le désavantage de la femme par rapport à l'homme dans la vie professionnelle cesse... Quelques bonnes remarques de Karl Rahner sur la conjoncture féminine actuelle dans «Die Frau in der neuen Situation der Kirche», Schriften zur Theologie B VII, pp. 351–354. Mais l'ensemble de l'article (pp. 351–368) est décevant car chaque affirmation est contrebalancée par son contraire dans une «coïncidencia oppositorum» assez inoffensive.

[3] L'autorité paternelle comme incarnant la loi de prohibition de l'inceste et l'exogamie paraît à Cl. Levi Straus (Structures élémentaires de la parenté, La Haye 1967, pp. 8 à 79) donnée constante. Les exceptions (M. C. Ortigues, Oedipe africain, Paris 1966), ne feraient d'après lui que confirmer la règle. Voir J. Guiart, Echanges et communications, mélanges offerts à Cl. Levi Strauss, La Haye 1970, pp. 287–305; E. Leach, Critique de l'anthropologie, Paris 1968, pp. 144–172. – R. Lowie, Traité de sociologie primitive, Paris 1969, montre que même en situation de polyandrie (pp. 52–54), de matriarcat (pp. 182–184), le commandement reste à l'homme; (voir aussi pp. 334–368). – D. Wildlocher, dans «Etudes», mars 1963, La fonction paternelle, pp. 317–329. –

risquerait les impasses. Ce n'est pas impunément que l'homme abdiquerait ses devoirs de chef dans le dialogue de gestion solidaire avec sa femme, ou que celle-ci, dépassant les justes requêtes de sa dignité trop souvent bafouée, oublierait sa différence pour se viriliser. (Elle n'admet alors qu'un seul canon de l'humain, la masculinité, et raie sa féminité des valeurs civilisatrices). En sus de ces réflexions philosophiques, le chrétien écoute aussi les leçons de la révélation. Création et Incarnation sont pour lui des faits majeurs. L'Evangile aussi. Là où le sociologue, de par son optique, place sur le même plan les divers types de groupes humains, il est parfois contraint à des jugements de valeur. La polygamie, voire un communisme sexuel relatif, peuvent être en partie caractéristiques de telle ou telle ethnie, on ne saurait y voir la norme [1]... De même, toutes proportions gardées puisqu'il ne s'agit plus de droit naturel mais de droit positif divin, le désir du Christ de manifester à travers sa propre masculinité (et celle de ses représentants sacramentels) certaines propriétés de son sacerdoce ne saurait être éludé.

Les méfaits de l'Ecole française

Encore faudra-t-il retenir sa leçon de service poussé jusqu'au don de sa vie livrée en rançon, et ne pas caricaturer par un autocratisme inintelligent. Sur ce plan-là, l'exemple du Christ a libéré la mission d'autorité, notamment chez l'homme, aussi bien l'époux que le prêtre, des glissements orgueilleux qui la compromettent de l'intérieur. La fonction presbytérale voue à un amour total de l'Eglise à la suite du Messie crucifié pour Elle, à une donation entière à chacun de ses membres. Certains prêtres se devaient peut-être de redescendre d'un piédestal où ils avaient indûment érigé leur personnage. L'accentuation unilatérale d'une très belle spiritualité, celle de l'Ecole française, a trop accrédité la conception du prêtre hiérarque placé au-dessus du commun des mortels, jouissant d'un statut exceptionnel de sainteté [2].

J. Lacroix, Force et faiblesse de la famille, Paris 1957, pp. 13–44... Sur la psychologie de la femme, cf. le classique H. Deutsch, La psychologie des femmes, Paris 1964. – Voir une bonne synthèse sur le masculin et le féminin dans A. Berge, Education sexuelle et affective, Paris 1964, pp. 91–150. – Le beau livre d'A. Jeannière, Anthropologie sexuelle, Paris 1969, nous semble par son angélisme dissoudre la sexualité dans une sorte de double relation antagoniste, de type plus ou moins hégélien, coupée de ses bases biologiques psychologiques, psychanalytiques. Il ne faut pas chosifier la nature. Elle est le plus souvent projet dynamique, puissance germinale, mais elle existe (cf. Supplt de Vie Spirituelle, nº 81, mai 1967, La Nature fondement de la morale, pp. 251–268, pp. 282–322). – Voir Y. Pellé-Douël, Etre femme, Paris 1967, pp. 27–81.

[1] R. Lowie, op. cit., pp. 74–78; 182–184; pour le communisme sexuel assez limité, pp. 55–67.

[2] La théologie et la spiritualité du sacerdoce élaborées par le XVII[e] français ont dominé dans de nombreux pays jusqu'à Vatican II. Par la filière Bérulle, Condren, J. J. Olier, cette spiritualité passe à Saint-Sulpice. Après la révolution, l'influence de la France, où les séminaires sont désormais en majorité sulpicienne, répand partout cette image du prêtre très élevée, très noble mais finalement un peu faussée. La conception dionysienne sous-jacente est encore trop marquée par le nécessitarisme des grecs.

Bérulle, en effet, à travers Clichtove, son inspirateur en la matière, est ici trop souvent prisonnier d'une vision quelque peu dionysienne du réel. Selon le Pseudo-Denys, l'univers se présente sous la forme d'une pyramide où les différents échelons intermédiaires s'interposent entre nous et le sommet divin. Pareils étagements et cascades de subordinations se vérifient au plan surnaturel. Le prêtre, lui, va se situer d'une manière privilégiée dans cette hiérarchie de la grâce. Par son sacerdoce, il reçoit la lumière de Dieu-Trinité et illumine le reste de l'humanité. «Le plus haut degré du monde est celui du sacerdoce, ordre supérieur aux ordres angéliques et plus désirable». Le prêtre possède «un ministère plus excellent, plus sublime que tout autre». Il est vraiment passé dans l'orbite du divin. Homme du Sacrifice eucharistique, il est le plus proche adorateur de Jésus-Christ, son factotum obligé, son tout puissant chargé d'affaires. Il n'est plus tant, dirions-nous en épaississant le trait, l'ami de l'Epoux dont les humbles offices s'effacent au profit de l'union de grâce de l'Epoux et de l'Epouse dans la rencontre sacramentelle. Mais sa dignité de grand «liturge» – trop mise en avant – risque de faire écran entre le Sauveur et les siens, ceux qu'à travers les sept signes de sa miséricorde le Christ veut étreindre dans les liens d'allian[c]e de sa Croix [1].

Eglise sacerdotalisante et Eglise sacerdotalisée

Il est temps de retrouver des perspectives plus justes. Alors les femmes ne se sentiront pas frustrées par leur mise à l'écart des rangs du sacerdoce sacramentel, comme tant d'autres hommes d'ailleurs. N'y a-t-il pas là une application de la loi de complémentarité des fonctions et des organes qui diversifient le Corps du Christ, lui assurent la viabilité? [2]. Nul membre ne peut avoir la prétention de confisquer à lui tout seul la gamme des expressions et des attributions qui reviennent à chaque partenaire. Il lui faut renoncer à exercer les offices des autres pour se donner à sa mission

[1] M. DUPUY, P. DE BÉRULLE, Paris 1964, p. 105; «Bérulle et le sacerdoce», Paris 1969, p. 112. – Cf. J. P. MASSAULT, Josse CLICHTOVE, L'humanisme et la réforme du clergé, Paris 1968. A la même époque, pour saint Vincent de Paul qui ne joue nullement au théoricien, le prêtre est essentiellement un apôtre, un missionnaire, un pêcheur d'hommes qui met ses pas dans les pas de J.-C. dont il est l'instrument. (Cf. J. Delarue, L'idéal missionnaire du prêtre d'après saint V. de Paul, Paris 1946, pp. 55–138.) Malheureusement sa diffusion sera bien plus restreinte. (Pour saint J. Eudes qui fait la synthèse entre les deux courants précédents, cf. P. Milcent, saint J. Eudes, Paris 1964, pp. 133–143)... L'action du ministre, rappelons le, ne s'immisce pas entre Dieu et le fidèle, elle n'est que l'instrument de leur communion directe de grâce. (Cf. F. X. ARNOLD, La femme dans l'Eglise, Paris 1955, p. 78). La continuité apostolique des ministères qui les rattache au Christ conditionne pour chacun le contact vertial immédiat procuré par la grâce sacramentelle. Enfin comme le card. Journet aime à le redire, les ministères, en même temps qu'ils montrent l'action transcendante de Dieu au sein de son Eglise, lui sont aussi intérieurs, connaturels (L'Eglise du Verbe incarné, t. 1, Paris 1962, pp. 643–647). Voir aussi Y. Congar. Ministères et communion ecclésiale, Paris 1971, pp. 9 à 49. L. Bouyer, l'Eglise de Dieu Paris 1970, 514-529, 392, 397-399.

[2] Rm. XII, 3–8, I Cor. XII – Eph. IV, 1–16. – Cf. P. BENOIT, Exégèse et théologie II, Paris 1961, pp. 154–171. (Cf. Clém. Rom., ép. aux Cor. 37,4 et 38,1).

propre. L'œil ne peut vouloir évincer l'oreille et se substituer à elle. Tous doivent, dans l'action de grâce, accepter leur radicale insuffisance et ne rejoindre qu'à travers les autres, dans la communion des saints, le privilège de chacun [1].

Les passe-droits du sacerdoce ministériel, quant à eux, doivent être bien circonscrits. Ils consistent dans une double relation de disponibilité. L'une regarde le Christ-Tête dans l'exercice de son Sacerdoce intransmissible, Lui Prêtre Unique selon l'ordre de Melchisédech, mettant fin aux longues successions des officiants de l'ancienne Loi par l'oblation de son Corps une fois pour toutes [2]. L'autre relation est service du Christ-Corps, de ses membres, de son peuple, apportant à chaque baptisé les ressources du sacerdoce royal de grâce, lui par essence transmissible, participation à la sainteté du Christ, à sa vie profonde qui est offrande continuelle au Père. Le ministre du Christ est le lien sacramentel du Prêtre Unique sanctifiant les siens par l'holocauste infini avec le peuple sanctifié par Lui. La première relation ne lui donne nullement de partager la souveraine Prêtrise du Fils. C'est impossible: un Seul est le Fils du Père, l'alliance de la terre et du ciel, des deux natures en son Unique Personne, plénitude de la grâce capitale. Lui, et pas un autre, était capable d'offrir le Sacrifice parfait, seul digne de l'amour du Père. Seul Il pouvait initier, associer à cette offrande sans prix – mais à titre dérivé et second – les rachetés de cette Croix. Le rapport du ministre au Christ se réduit à un pur service de signification, de représentation actives. Il sert de relais sacramentel à l'action du Christ nous unissant à son Sacrifice Unique [3]. Sa collaboration se cantonne au plan du seul «sacramentum», de la confection du signe (avec en corollaire son efficacité divine participée de celle du Calvaire). Tout ordonné au Christ-Tête vivifiant les siens et tout finalisé également par l'effet sanctifiant produit dans le Corps

[1] Cf. la fameuse maxime 42 de saint J. de la Croix: «A moi sont les cieux et à moi est la terre et à moi sont les peuples... Les anges de Dieu sont à moi et la Mère de Dieu est à moi et toutes les choses sont à moi, et Dieu même est à moi et pour moi, parce que le Christ est à moi et tout entier pour moi («Oeuvres spirituelles» Desclée de Br. 1949, p. 1301).

[2] La messe ne répète pas le sacrifice parfait, elle ne fait qu'unir sacramentellement à son offrande inépuisable. Il ne s'agit pas, dit saint Jean Chrysost. (Hom. 17 in Héb. IX, 24, PG 63, pp. 129–131), comme pour les sacrifices du matin et du soir au temple, d'un prêtre chaque fois nouveau et d'un agneau chaque fois différent. C'est le même qui offre et qui est offert sous le voile du sacrement, de l'oblation non sanglante (cf. Conc./Trente s. XXII Dz. 938–941).

[3] La configuration dynamique au Christ, inaugurée par le caractère, s'achève avec la grâce du sacrement de l'ordre. Celle-ci procure communion à la générosité pastorale du Christ, à son don sacrificiel pour ses brebis. Mais elle n'est conférée que pour mieux signifier et représenter le Christ: «Ordo datur non in remedium unius personae, sed totius Ecclesiae» (S. Theol. Suppl. 35 I, ad 1). Le prêtre est «ad alteros». A part l'Eucharistie partagée avec tous, il ne peut se donner aucun sacrement. Toute sa raison d'être est d'apporter le Christ et sa grâce aux autres. Le caractère n'est dans le ministre «non propter sui perfectionem, sed propter perfectionem sacerdotii Christi, a quo derivatur character, sicut quaedam virtus instrumentalis» (S. Theol. III, q 63, a 5, ad 1) cf. S. Theol. suppl. 34, 2 ad 2.

Mystique [1], cette double subordination fait que son sacerdoce ministériel, pourtant qualification permanente, est la faveur lui appartenant le moins. C'est une fonction d'ailleurs passagère. Indispensable à l'Eglise au temps de son pèlerinage, tant qu'elle aura à être construite en charité par le Mystère Sauveur de l'Epoux, cet office cessera dans la Patrie, comme un échafaudage provisoire, lorsque l'édifice éternel sera parvenu à maturité. Alors, il n'y aura plus besoin de «sacramentum», de figure [2]. Le signifié, la «res», pour user du vocabulaire augustinien, la Sainteté de Dieu se livrera à découvert, sans plus aucun voile. Les grandeurs de hiérarchie ministérielle se seront effacées et résorbées dans les seules grandeurs de sainteté vers lesquelles ici-bas elles étaient toutes dynamisées. Ne subsistera, dans la communion de louange et d'adoration, que le seul éventail des divers degrés de l'Agapé.

Finalement, l'unique valeur substantielle réside, non pas au plan de l'Eglise sacerdotalisante, intégrée instrumentalement par ses ministres à l'action sanctifiante de l' «Archiéreus», mais dans l'Eglise sacerdotalisée, identifiée au Christ par la foi, l'espérance, la charité [3]. A ce dernier point de vue, le ministre s'abreuve aux mêmes sources de sainteté que ses frères, participe au même sacerdoce royal [4]. Ses privilèges au plan du «sacramentum», du signe, sont bien minces au prix de la participation à la «res», au signifié. Nous dirions là, qu'à ce niveau fondamental, la femme joue le beau rôle, le rôle significatif de l'essentiel. Car, si tout sacrement est *alliance*,

[1] Cf. Lumen gentium nº 10 et 11, Sur le sacerdoce royal des fidèles, voir en outre catéchisme du Conc./Trente, II part. ch. 7, nº 284 – Pie XII, enc. Mediator Dei (trad. A. M. Roguet, Paris 1948, p. 39).

[2] Le caractère, c'est vrai, subsistera dans le Royaume. Mais il sera un organe témoin, demeurera comme un enracinement lointain du culte de la gloire, (ou une marque de réprobation chez les damnés). Sur le progrès de la pensée de saint Thomas en cette matière, voir J. GALOT, op. cit., p. 192 (S. Théol. III q 63, a 5, ad3). Cf. Ch. Journet, op. cit., pp. 647–650.

[3] Au plan du sacerdoce de grâce, fondamental, le prêtre n'offre pas davantage que les autres fidèles. Souvent même moins, puisque c'est à proportion de son degré de charité qu'il est participant de l'oblation du Christ... Au plan du «sacramentum» même, les fidèles interviennent dans l'exécution de la symphonie sacramentelle, dont l'évêque est le chef d'orchestre «in persona Christi». Non seulement ils peuvent être plus vibrants que le prêtre à la mélodie intérieure (sacerdoce royal) mais ils concourent à l'action commune comme membres actifs du Christ, mais à leur rang. Cf. Enc. Miserentissimus, AAS 20 (1928) p. 171. Cf. Lumen gentium nº 11: «Fideles, vi regalis sui sacerdotii in oblationem Eucharistiae concurrunt». Cf. Clém. Rom,. ép. aux Cor. 40 s.

[4] Cf. Ch. JOURNET, l'Eglise du V. Incarné, I Bruges 1962, pp. 119–120 ss. : Moïse seul avait reçu le pouvoir de faire sourdre l'eau du rocher au temps de l'Exode. Mais s'il n'étanche pas sa soif à l'eau ainsi jaillie, il mourra bientôt au désert. De même, le presbytre seul a reçu le pouvoir de prêter au Christ sa personne pour qu'à travers lui, son instrument vivant, le Sauveur transsubstancie. Mais si le presbytre participe indignement à la table du Seigneur, il est frustré des fruits du sacrifice. Il n'est pas démis de la puissance instrumentale conférée par le sacrement en vue du peuple chrétien mais il est dépouillé de tout sacerdoce spirituel et c'est pour lui malheur infini. L'officiant est beaucoup plus grand par sa communion fervente au Corps du Christ à l'instar des autres baptisés que comme pontife agissant dans la personne du Christ.

comme acte sanctifiant de l'Epoux, il l'est aussi par la réception active et fervente des croyants, par la réponse de l'Epouse. Il est union au Christ sacerdotalisant et de l'Eglise sacerdotalisée. Cette part qui revient à l'Eglise dans l'Alliance, la femme le symbolise par priorité. N'est-elle pas d'abord, par tout elle-même, donation fervente et empressée aux avances de celui qu'elle aime? Et, dans le Fiat de Marie se joignant au Fiat recréateur du Fils de Dieu venant à notre secours, cette réponse de l'Eglise ne s'est-elle pas personnalisée, concrétisée? Une seule, la femme convoquée à Cana, ne serait-elle pas participante aussi du Sacrifice parfait de l'Alliance, à la fois son plus beau fruit de rachat et la communion totale d'offrande dans la transfixion de son Cœur maternel? Ainsi en Marie la féminité, symbolisme vivant de l'Eglise, devient significative des seuls trésors, du sacerdoce de charité jaillissant sacramentellement du Calvaire. Comme la masculinité était le symbole de la démarche sacerdotalisante du Seul Grand-Prêtre). Car en Marie, dernière sur le plan hiérarchique avec les saintes disciples au Cénacle, la femme – et avec elle l'humanité – s'élèvera au sommet de ce sacerdoce des fidèles qui nous fait vivants, offrants et exultants dans le Christ. En Elle resplendit, se manifeste à son plus haut degré, le mystère de l'Eglise sacerdotalisée, eucharistiée, le seul qui importe en définitive [1].

D'ailleurs, nonobstant la division complémentaire des fonctions qui l'écartent du presbytérat, la femme joue un rôle actif dans les autres diaconies et ministères de l'Eglise, dans ses manifestations charismatiques, son prophétisme. Il nous appartiendra, dans un dernier article, d'en rendre compte et de contempler au terme, dans la lumière de la nouvelle Eve, la vocation de la femme comme épouse et mère.

Fr. Paul-Laurent CARLE, O.P.

Bordeaux, 8 décembre 1972.

[1] Nous empruntons la distinction entre Eglise sacerdotalisante et Eglise sacerdotalisée, recoupant celle du sacramentum et de la res, à J. Colson, «La fonction diaconale aux origines de l'Eglise. Paris 1960, pp. 141–146. Le Christ ne transforme le pain en son corps, le vin en son sang que pour vous transformer en lui, nous assimiler â lui, nous faire entrer dans son eucharistie.

Sablier

Si le monde
Etait un raisin transparent
Qui survivrait ?

De l'autre côté de la mer
Les arbres se remplissent
D'oiseaux incorruptibles

L'aile d'un ange
A ma fenêtre obscure
Neige

Mon cœur prends garde!
Cette année quel retard
Sur l'églantine

Dans le fond de la cour
Un tilleul oublié
Parfume les abeilles

L'âme hors les blés cette perdrix
Cette pierre
Qui retombe

Ah! laisse-moi disparaître
Dans le cours vaste et vert
De tes veines

La paix
Tu la tiens dans tes mains
Comme un melon d'eau

L'heure qui monte vers midi
Laisse tomber son ombre
Dans la nuit

Dans le jardin désert
Un pavot glorieux
Danse pour Toi seul

L'été chaque fois plus royal
Chaque fois plus mortel
L'abeille toujours plus transparente

Dans un village de cigales
Un mort repose
Qui eût avec moi partagé la danse

Les chemins avaient dit
Séparons-nous ici
Où le jour a des pieds de cristal

Dans une tombe si je l'ouvrais
Je trouverais
Le bleu du ciel

Sur l'âme sur les tombes
On n'entend plus
Que la tranquille colombe

Dans une impitoyable douceur
Je cueille
Les colchiques du silence

Je flotte dans un cœur trop grand
Ou bien est-ce la mer
La mort déjà qui me prend

Dans l'ombre intemporelle
Une âme radieuse
M'expose au soleil

Va mon cœur laisse tout
Rêvais-tu de garder en cage
Les étoiles filantes?

J'ai rejoint les oiseaux sauvages
Oh! ne me cherchez plus
Qu'ailleurs

Viens nuit ô flamboyante
Emporte-moi quand le vent passe
A la lisière du jour

Dans l'empyrée des oiseaux
Seule me guide
La géographie des étoiles

ANNE PERRIER

Yves Simon, mon frère d'armes

J'ai été en relations intellectuelles et amicales avec Yves Simon pendant une quarantaine d'années [1]. En France, il fut l'un de mes meilleurs et plus chers étudiants. Par la suite – il y a maintenant longtemps de cela – nous avons traversé ensemble de nombreuses controverses intellectuelles et politiques. J'eus ainsi le privilège d'observer le développement de sa vocation philosophique puis sa carrière de professeur, ses intérêts humains et spirituels, sa vie d'époux et de père. A partir de sa remarquable *Introduction à l'ontologie du connaître* [2], tous ses livres, soit en français ou en anglais, m'ont été des compagnons fraternels.

Il lui fallut très peu de temps pour devenir maître dans le domaine philosophique. Néanmoins, avec cette touche exceptionnelle de courtoisie, d'humilité et de fidélité qui le caractérisait, il a toujours persisté à me considérer comme son maître, longtemps après que cela eut cessé d'être vrai car j'étais bientôt devenu seulement un ami et un *frère d'armes*. Jusqu'au dernier moment il montra cette même constance de cœur et d'esprit. Ainsi, la dernière conférence qu'il fit – malgré le mal dont il souffrait intensément – à l'Université Notre-Dame [3], fut un témoignage de son affection fidèle pour moi et on m'a rapporté que l'auditoire fut extrêmement ému. Son exaltation généreuse était telle qu'à la fin de la conférence il se trouva libéré passagèrement des tourments physiques dans lesquels il se trouvait au début.

[1] Yves Simon suivit les cours de Jacques Maritain quand il devint étudiant à l'Institut Catholique de Paris en 1920. Dans les années 1930 il y fut son suppléant pour plusieurs séries de conférences publiques. Il le remplaça également en tant que secrétaire de la *Revue de Philosophie* (Paris). Vivant à Lille ou à Paris, il avait alors la possibilité de voir souvent Maritain à Paris ou à Meudon. En 1938 il fut invité par l'Université de Notre-Dame aux Etats-Unis, établit sa résidence dans la ville de South Bend, Indiana et, tout en gardant contact avec la *Résistance* et de nombreux amis français, ne devait plus revenir en France. Maritain vint à New York en 1939, puis enseigna aux Universités de Princeton, de Chicago, de Columbia, de Notre-Dame entre autres: les *deux amis* se rencontrèrent plus rarement mais continuèrent une correspondance très fréquente. Les lettres de *Maritain* adressées à Yves Simon sont conservées au *Centre Jacques Maritain*, à l'Université de Notre-Dame.

[2] *Introduction à l'ontologie du connaître*, Paris, Desclée de Brouwer, 1934. Réimpression: Dubuque, Iowa, William C. Brown Reprint Library, 1965.

[3] Cette conférence faite en anglais en octobre 1960 est incorporée dans le volume d'essais: *Jacques Maritain: The Man And His Achievement*, édité par Joseph W. Evans, New York: Sheed and Ward, 1963. Elle paraîtra incessamment, augmentée de photographies et de passages du Journal de John Howard Griffin. Ce livre, édité par John Howard Griffin et Anthony O. Simon, sera publié par Magi Books, Inc. (Albany, N. Y.) en 1972.

Il m'était si proche, c'était un ami si profondément aimé, sa confiance affectueuse m'admettait si avant dans ses travaux et ses souffrances et sa mort me fut si douloureuse que je trouve presque impossible d'écrire les mots très insuffisants du tribut que je veux payer à sa mémoire.

La dévotion d'Yves Simon pour la philosophie et sa soif de sagesse philosophique étaient réellement exemplaires. Comme le Père Leo R. Ward l'a indiqué [1], sa soumission à toutes les demandes du travail intellectuel et la patience, l'énergie, le courage, la persévérance et l'abnégation qu'il déploya toute sa vie sont des modèles pour tous.

A travers une douleur physique cruelle au point d'être parfois intolérable, il continua jusqu'aux derniers jours de son pèlerinage terrestre à dicter des pages admirablement lucides pour discuter ou examiner certains problèmes philosophiques qu'il voulait élucider. Quand il fut frappé, quelques années avant l'issue fatale, par une maladie inexorable, il venait juste de projeter une tâche très étendue, encyclopédique même qui, étant donné l'habileté qu'il avait acquise, aurait été le couronnement de ses efforts et le chef-d'œuvre de sa maturité. Il accepta avec un vif regret assurément que ces grands espoirs ne soient pas effectués, mais il ne perdit pas la paix de l'âme. Sa passion pour le travail avait, en vérité, la qualité d'une offrande religieuse pour autant qu'avec un grand désintéressement personnel, il le considérait comme une façon de répondre à l'appel de Dieu et de faire fructifier – en accord avec Sa volonté! – les talents qu'il avait reçus de Lui. Pour citer encore le Père Ward «dans son travail et dans sa vie il se tint devant Dieu avec crainte et tremblement».

Une honnêteté absolue d'esprit et cette qualité première du philosophe qu'est le zèle intransigeant pour la vérité imprégnaient toute sa personnalité. Il aima Thomas d'Aquin parce qu'il aimait la vérité, mais il aimait la vérité plus qu'il n'aimait saint Thomas et c'est pour cela que ses progrès dans la connaissance de la vérité lui firent chérir Thomas d'Aquin avec une connaissance et une assurance croissantes. Plus il prenait soin d'acquérir un rigoureux outillage thomiste, mieux il maîtrisait cet instrument de manière à poursuivre sa quête personnelle et créatrice de vérité avec entière liberté d'esprit.

Il cultivait l'amitié avec vénération. Il n'y avait pas de plus grande joie pour lui que ces longues conversations où deux amis s'éclairent réciproquement et avancent ensemble dans le mystère de l'être intelligible. En écri-

[1] Leo R. WARD, «Yves Simon – Philosopher», *Commonweal*. le 30 Juin, 1961.

vant ces lignes je repense à ces promenades en France – dans les montagnes du Jura – dont le souvenir, me dit-il plus tard, lui était si cher et m'est maintenant encore plus cher.

Les nombreux livres et articles d'Yves Simon s'étendant à une étonnante variété de domaines (logique, métaphysique, théorie du savoir, philosophie de la nature, philosophie morale et politique) furent une grande et originale contribution au progrès de la philosophie pérenniale et seront, j'en suis sûr, de plus en plus reconnus comme une part durable de cette philosophie. Et quel professeur éminent et inspirant il était (tout d'abord en France puis aux Etats-Unis à l'Université de Notre-Dame et au *Committee on Social Thought* de l'Université de Chicago)! Comme il était attentif à la personnalité intellectuelle de ses étudiants et désireux de les guider et de coopérer avec eux! Puissent-ils garder vivante la mémoire de son exemple!

Depuis la période initiale où il étudiait Proudhon, il a gardé un intérêt spécial pour les affaires sociales. Ainsi des travaux magistraux comme *Nature and Functions of Authority* et *Philosophy of Democratic Government* furent le fruit d'une longue méditation enrichie d'expérience historique et élaborés rationnellement à la lumière des principes thomistes. Il n'hésitait pas non plus à se prononcer dans le domaine pratique ou à prendre parti dans les graves questions politiques de notre temps. Il soutint de Gaulle dès le début [1]. C'était un ferme défenseur de la liberté et de la démocratie, un adversaire décidé de toutes les espèces de totalitarisme.

A travers les épreuves de l'existence humaine, il était fortifié par une foi ardente et une vie de prière qui le firent s'attacher de plus en plus à la volonté de Dieu et aux voies mystérieuses de sa Providence. Les terribles et continuelles peines physiques dont il fut assailli par l'insondable amour divin le préparèrent à aborder avec une âme admirablement purifiée les rivages de la vie éternelle.

Son inlassable labeur philosophique ne le détourna jamais de ses devoirs ou de ses responsabilités humaines. En particulier, il aimait sa famille d'un amour parfois scrupuleux mais, à coup sûr, immensément dévoué.

Jacques MARITAIN
Traduit de l'anglais par Paule Yves Simon

[1] Voir principalement *La marche à la délivrance*, New York: Editions de la Maison Française, 1942; traduction en anglais par Victor M. Hamm, *The March To Liberation*, Milwaukee: The Tower Press, 1942. Il faudrait ajouter de nombreux articles dans les revues américaines, canadiennes et de nombreuses tournées de conférences faites aux Etats-Unis, au Mexique et au Canada pendant la Seconde Grande Guerre.

La Rédemption, drame de l'amour de Dieu

Des huit entretiens donnés à Genève, au Cénacle, du 24 au 27 août 1972, quatre, remaniés, ont seuls été ici retenus. Sont-ils beaucoup plus qu'un assemblage de citations? Mais ces citations sont riches de sens, elles appellent la méditation silencieuse. C'est notre excuse d'avoir pensé les mettre sous les yeux des lecteurs de Nova et Vetera.

Le Mystère de la Rédemption, rappelle le Père André Molinié [1], a ouvert les derniers temps du monde. Ils sont marqués par le signe de la Croix, à savoir le signe d'une *résurrection* qui passe par la *mort*. La fin de notre univers ne viendra pas en pente douce, au terme d'une amélioration progressive de l'humanité. Elle surviendra brusquement après l'aggravation progressive du combat de la Lumière et des Ténèbres. Ce combat est à l'œuvre dès le Jardin d'Eden et la catastrophe originelle. Mais il entre dans sa phase supême, décisive, au moment où paraît Jésus, où s'accomplit sur la croix la Rédemption sanglante, où Celui qui semble anéanti est secrètement vainqueur. Quand Jésus sera élevé dans les cieux, c'est contre l'Eglise, qui a pris sa relève ici-bas, que s'acharnera le grand Dragon, le Séducteur de toute la terre (Apoc., 12, 9). La lutte s'intensifiera jusqu'au dénouement. A ses derniers moments, l'Eglise pourrait être vouée a reproduire en elle en quelque mesure le drame personnel de la mort terrible et de la résurrection de Jésus. Viendra la grande apostasie dont parle saint Paul (2 Thess., 2, 3) où prévaudra l'Homme du péché, l'Impie, l'Adversaire qui s'élève au-dessus de tout ce qui porte le nom de Dieu. Mais le Seigneur Jésus l'anéantira par l'éclat de son Avènement. D'ici-là, la vie profonde de l'Eglise sera toujours un combat, une *agonie* au sein de laquelle se prépare et se dégage son visage de Résurrection.

I. – L'UNIVERS DE CREATION OU LE DON DU PREMIER AMOUR

1. Le temps de sagesse et le temps de folie de l'Amour de Dieu. – 2. La création, parole de Dieu ineffaçable. – 3. Création *ex nihilo :* anges et hommes. – 4. Est-ce pour Lui ou pour elles que Dieu a voulu les créatures spirituelles? – 5. Un temps de décision pour

[1] André Molinié, dominicain de Nancy, *Le Mystère de la Rédemption*, 1970, Cahier ronéographié, 258 pages.

les anges et pour l'homme. – 6. La solidarité humaine est d' «ordre familial». – 7. Solidarité surnaturelle de la grâce élevante. – 8. De la solidarité de grâce à la solidarité de désespoir.

1. La Rédemption par la Croix est l'effet *suprême* de l'amour de Dieu à l'égard de sa créature humaine puis de tout l'univers. Elle n'est pas l'effet *premier* de son amour. Dieu, si l'on osait dire, ne s'y est résolu qu'en dernière instance. Il la gardait en réserve pour le moment où l'homme aurait tout abîmé dans la création où il avait été placé. Après le temps de *sagesse* de son Amour, il y aura un temps de *folie* de son Amour. «Puisque le monde, par le moyen de la sagesse, n'a pas reconnu Dieu dans la sagesse de Dieu, c'est par la folie de la prédication qu'il a plu à Dieu de sauver les croyants» (1 Cor., 1, 21). Les Juifs attendent des miracles et les Grecs cherchent la Sagesse. Mais aux chrétiens de Corinthe saint Paul annonce paradoxalement «un Christ crucifié, scandale pour les Juifs et folie pour les Gentils, mais pour ceux qui sont appelés, Juifs comme Grecs, c'est le Christ, puissance de Dieu et sagesse de Dieu» (1, 23–24).

Le temps de sagesse de l'Amour de Dieu, c'est le temps de l'univers de Création. Le temps de folie de son Amour, ce sera le temps de l'univers de Rédemption.

2. Le premier acte de l'amour de Dieu qu'il nous est donné de connaître est celui par lequel il sort en quelque sorte de lui-même pour créer de rien l'univers des êtres visibles et des êtres invisibles (Col. 1, 16). Il sort de lui-même par un acte de libre et souveraine décision: une parole. «*Dieu dit:* Que la lumière soit... *Dieu dit:* Qu'il y ait un firmament au milieu des eaux... – Et la lumière fut. Et Dieu vit que la lumière était bonne... Dieu vit tout ce qu'il avait fait: c'était très bon... Ainsi furent achevés le ciel et la terre, avec toute leur armée» (Gen. 1, 3–2, 1). Dieu manifeste sa Bonté en créant non seulement l'univers des êtres invisibles, plus proches de lui dans la ressemblance, mais encore l'univers des êtres visibles et matériels plus éloignés de lui dans la dissemblance. Cet univers sera changé, il y aura des cieux nouveaux et une terre nouvelle (2 Pierre, 3, 13), mais il ne retombera pas au néant. «Dieu a créé les choses pour qu'elles fussent» (Sagesse, 1, 14). Il sait ce qu'il veut, il n'anéantit rien de ce qu'il a voulu créer. La création toute entière, dira saint Paul, «elle aussi, attend d'être libérée de la servitude de la corruption pour entrer dans la liberté de la gloire des enfants de Dieu» (Rom., 8, 21).

Pour l'homme de la Bible, Dieu est sorti de son silence, on connaît son visage, visage de Bonté, manifesté dans la création. Pour le paganisme, à qui l'acte créateur est inconnu, le vrai Dieu sera sans parole, sans visage, pur Silence. «Dans le monde hellénistique, écrit J. Jérémias [1], le 'Silence' devint le symbole de la plus haute divinité. Il y a même une prière au Silence. Dans le Grand papyrus magique de Paris, dit 'Liturgie de Mithra'

[1] *Le message central du Nouveau Testament.* Paris, Cerf, 1966, p. 92

(IVe siècle), le mystique, qui sur la route du ciel est menacé par des dieux hostiles ou par des puissances stellaires, reçoit le conseil d'avoir à mettre un doigt sur la bouche et de demander au Silence son aide par la prière:

Silence, Silence, Silence
– symbole du Dieu éternel et immortel –
prends-moi sous tes ailes, ô Silence!

«Emouvante prière! Dieu est silence. Il est absolument loin et ne parle point. Il est un Dieu caché. Devant ce silence impénétrable, l'homme ne peut que lever les bras et crier: 'prends-moi sous tes ailes, ô Silence.»

3. «Au commencement, Dieu *créa* le ciel et la terre» (Gen. 1, 1). Il a *créé* toutes choses. Il les a faites de rien. Il les a tirées, suscitées, hors du néant par un acte exigeant l'intervention immédiate de sa toute-puissance: aucune créature, aucun ange, ne peut créer, fût-ce un grain de sable. Et elles sont apparues chacune à son rang. Elles ne pouvaient rien apporter à Dieu. Dieu, uni au monde, ne représente pas plus d'intensité d'être que Dieu seul; après la création, il n'y a pas au total plus de perfection, plus d'être, *plus esse*, mais il y a plus de choses existantes, *plura entia*.

Il y a la richesse hiérarchisée de l'univers: au sommet les créatures spirituelles et intelligentes qui, prenant conscience des dons reçus en elles, peuvent se tourner vers le Créateur: tels sont les purs esprits, les anges. Et tel aussi l'homme, composé d'âme et de corps et destiné à joindre en lui les deux mondes, celui des esprits et celui des corps. Il apparaîtra, – nous le savons aujourd'hui, – au terme d'une prodigieuse évolution cosmique de milliards d'années, lorsqu'un lieu d'habitation lui aura été préparé sur la petite Terre porteuse de vie. Mais ce sera pour l'ouvrir à l'infini par sa présence. Le même homme qui écrit: «Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie», achèvera sa confession en disant: «Par l'espace, l'univers me comprend et m'engloutit comme un point; par la pensée, je le comprends»; «Quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue, puisqu'il sait qu'il meurt, et l'avantage que l'univers a sur lui; l'univers n'en sait rien»; «Tous les corps, le firmament, les étoiles, la terre et ses royaumes, ne valent pas le moindre des esprits; car il connaît tout cela, et soi; et les corps, rien» [1].

4. Ce n'est pas – chose impossible – pour se parfaire lui-même, pour se «plérômiser», comme l'ont pensé les gnoses, que Dieu a fait l'univers. C'est par un acte d'absolue gratuité, par pure générosité, par pur désir de répandre au-dehors les dons de son infinie plénitude.

Si l'on pose la question: est-ce pour *lui* ou pour *elles* qu'il a voulu les créatures spirituelles? Il faudra répondre: C'est *pour lui*, à savoir en vue de les attirer à lui, de les rapprocher le plus possible de la surabondance de ses richesses et de sa Splendeur qu'il les a voulues. Et dès lors, de ce fait, c'est *pour elles*, en vue de leur seul avantage qu'en preuve de son amour il

[1] PASCAL, *Pensées*, ed. Br. nº/ 206, 348, 347, 792.

les a voulues, pour les enrichir, non pour être enrichi par elles. Les richesses, la splendeur qu'il répand sur elles, voilà ce que l'Ecriture appelle la *Gloire de Dieu*, sa gloire extérieure. «Ce n'est pas pour lui, dit saint Thomas, c'est pour nous que Dieu a fait toutes choses pour sa gloire, *Deus suam gloriam quaerit non propter se, sed propter nos*» [1].

Il les entoure de sollicitude. Il les oriente vers leur destinée. Il est, pour reprendre l'image biblique, pareil au potier qui, sachant combien l'argile peut être précieuse, lui dirait: laisse-toi façonner, ne résiste pas, tu seras belle, à tes yeux et à mes yeux. Mieux encore, ce n'est pas assez pour lui de laisser l'ange et l'homme dans leur propre condition. Par le don de sa grâce élevante, il les porte au-dessus des possibilités de leur nature, il leur propose, au terme du temps d'épreuve de leur liberté, de le rejoindre pour toujours dans la vision et la saisie immédiate de sa propre Gloire immanente.

5. Car il y a pour la créature spirituelle douée d'intelligence et de liberté, Ange ou Homme, un temps d'épreuve de sa liberté. C'est là un grand mystère. Dès l'instant où Dieu la fait surgir du néant, un drame va se jouer entre Lui et elle. Entre Lui qui est tout puissant et qui vient de s'éprendre d'amour pour elle, mais qui ne peut faire qu'une créature libre ne soit pas libre; et elle, qui ne serait rien sans Lui, mais qui, créée intelligente et libre est maîtresse d'elle-même. Que fera-t-elle devant l'invitation divine? Va-t-elle l'accepter ou la refuser? L'accepter, c'est commencer par s'oublier elle-même pour aller d'un trait se perdre dans la nuit de la transcendance impénétrable de Dieu, et consentir à ne se retrouver elle-même en Lui qu'après ce décisif renoncement. Mais elle peut se laisser éblouir par sa propre splendeur de créature, par le pouvoir effrayant qu'elle détient de disposer d'elle-même, de tenir tête à Dieu si elle le veut, dans l'ivresse d'une révolte sans repentir [2]. Et Dieu attend dans le silence la décision de sa créature libre. Il n'est pas simple spectateur dans ce drame. Il ne cesse pas d'être pour elle un Dieu d'amour, il la sollicite, il l'aide secrètement de ses grâces. Mais elles peuvent être brisées. Voilà le plan où s'est nouée et dénouée l'aventure toute personnelle des Anges. Il n'y a pas de péché originel possible, – et donc pas de rédemption possible –, pour les anges. Car les anges ne sont pas dans notre temps, ils ne tiennent pas leur origine les uns des autres par voie de solidarité naturelle. Le péché de chaque ange a été uniquement *personnel*, où il n'engageait que lui, – et non point la *nature* angélique tout entière, – et dans un acte où, comme pur esprit, il pouvait se mettre tout entier par une décision qu'il voulait irrévocable.

Arrêtons-nous ici une seconde. C'est librement que Dieu décide de tirer du néant des créatures spirituelles. Mais si, pour l'amour d'elles, il s'y résout, le voilà à la merci de leur liberté. Elles pourront s'ouvrir ou se

[1] II–II, qu. 132, a. 1, ad. 1

[2] «L'homme est libre de choisir les tourments hors de Dieu, plutôt que la béatitude en Dieu; il a en quelque sorte droit à l'enfer.» Nicolas BERDIAEV, *Esprit et liberté*, Paris, 1933, p. 340.

fermer à son invitation, bénir ou mépriser son Amour. Quel risque pour Dieu de faire confiance à des êtres libres! «O libre arbitre si misérablement esclave de ta liberté quand tu n'es pas cloué par l'amour ou la crainte à Celui qui te créa!» s'écrie sainte Thérèse à la fin de la dix-septième et dernière des *Exclamations*. Pourquoi Dieu, qui sait tout cela, n'hésite-t-il pas à créer? Parce que le *libre amour de préférence* que la pauvre créature que nous sommes peut lui donner est si *précieux* qu'il contre-balance tout le reste et triomphe en lui de toute hésitation. Il n'y a pas d'autre réponse à une telle question. Le *oui* innombrable des Anges fidèles surcompense le *non* des Anges qui, bien que toujours aimés, – Dieu ne peut ni mépriser ni haïr, – sont en révolte contre l'Amour. Qu'en sera-t-il de l'homme?

6. L'Homme ne sera pas un Ange. Il est d'emblée et pour toujours un être *charnel et spirituel*. Un être charnel, lié au mystère de la sexualité et de la génération, destiné à devenir une grande famille, dont la tâche sera solidairement de peupler la terre, d'où son corps a été pris, pour l'aménager et la marquer à sa propre image. «Dieu dit: Faisons l'homme à notre image et ressemblance... Dieu créa l'homme à son image... *Homme et femme il les créa*... Et il leur dit: *Soyez féconds, multipliez, emplissez la terre et soumettez-la*» (Gen., 1, 26–28). Dieu, dira saint Paul aux Athéniens, «a fait habiter sur toute la face de la terre tout le genre humain, issu d'un principe unique, d'un seul sang» (Actes, 17, 26).

«C'est l'os de mes os et la chair de ma chair» (Gen., 2, 23). L'*intimité* entre personnes humaines, évidente à l'intérieur de la famille, s'étend au genre humain tout entier. D'où un mystère de solidarité dont le Père Molinié nous découvre la profondeur [1]. Solidarité «insondable par notre raison, même dans ses profondeurs naturelles, à plus forte raison dans ses profondeurs surnaturelles. Nous sommes en vérité une seule chair, nous constituons un seul corps et entre nous tous circule un sang unique [...]. Le genre humain est comparable à un corps unique dont nous sommes les membres et dont Adam – ou Jésus-Christ – est la Tête: l'intimité de la Tête avec les membres est beaucoup plus profonde que celle des membres entre eux [...]. La *racine* de cette solidarité est biologique, son *essence* est morale. Sa vraie signification est de l'ordre de l'amour. On pourrait dire en somme que la chair nous oblige, bon gré mal gré, à être unis les uns aux autres selon les rêves les plus fous de l'amour: celui qui ne soulage pas son prochain méprise sa propre chair [...]. Nous sommes coupables du tout pour tous, affirme la piété russe avec Dostoïevski. Mystère insondable que notre intelligence peut essayer de scruter à condition d'être à l'écoute des intuitions du cœur auxquelles le rationalisme n'a pas accès. Aussi Dostoïevski ajoute-t-il: Si tous comprenaient cette vérité, ce serait le paradis sur terre. La solidarité humaine ne prend en effet tout son sens

[1] *Op. cit.*, pp. 68–72 – Les rapports de dépendance du corps social à son chef, résumés dans la notion biblique de *personnalité corporative* ont été mis en vive lumière ces dernières années. Voir par exemple, Herbert MUEHLEN, *L'Esprit dans l'Eglise*.Cerf, Paris, 1969, I, 118 et ss.

que chez celui qui se *sent par amour* coupable du tout pour tous, parce que cet amour même est inscrit d'abord dans sa *chair* [...]. Certes aucune influence au monde, aucune solidarité ne peut nous empêcher d'aimer Dieu si nous le voulons (ni d'ailleurs nous y obliger): en cela peut-on dire que le salut est strictement individuel. Mais notre charité n'est pas libre d'ignorer la pression que fait peser sur elle le péché du monde... Il y a là un mystère dont nous n'avons pas le dernier mot. De même que tous nos corps vivent dans la même biosphère, de même chacune de nos âmes est-elle plongée dans 'l'atmosphère spirituelle' du genre humain – non seulement présent, mais encore passé et à venir. Je reconnais volontiers qu'un tel mystère n'est pas purement *naturel*, je dis simplement qu'il a un fondement naturel dans l'unité charnelle de la famille humaine. Mais cela va certainement beaucoup plus loin qu'une simple unité biologique. Il y a une véritable *présence* des péchés personnels de chaque homme à la sensibilité des autres». La solidarité humaine est une solidarité familiale; son premier fondement dans notre cœur est biologique, mais l'amour original qu'il engendre (pluralité de personnes dans l'unité de nature), vestige naturel de l'amour trinitaire, «reste offert par conséquent, dans sa spontanéité la plus viscérale, à la surélévation de la grâce» [1].

7. La grâce *surélevante* de l'Eden ne viendra pas détruire la solidarité *naturelle* liant les membres de la famille humaine entre eux et d'abord à leur source, à leur chef, à leur tête. Elle la confortera au contraire dans son essence qui est morale et jusque dans sa racine qui est biologique. Elle crée une solidarité surnaturelle, qui devait se transmettre en même temps que la nature humaine par voie de génération et de propagation, et destinée à proportionner le genre humain tout entier et solidairement, après son aventure terrestre, à la vision bienheureuse de la Trinité. Solidarité dans la lumière, qui deviendra, si la source se corrompt, une solidarité dans le désordre.

8. Le troisième chapitre de la Genèse nous montre l'effondrement du premier dessein d'amour formé par Dieu pour attirer à lui la race humaine, l'échec total de l'invitation divine adressée à l'homme, la ruine par l'œuvre de l'homme de l'univers de création.

Le péché d'Adam une fois intervenu, la solidarité charnelle de grâce est devenue solidarité charnelle de privation de grâce, la solidarité radieuse de l'Eden s'est retournée en solidarité de désespoir. «Ils entendirent le pas du Seigneur Dieu qui se promenait dans le jardin à la brise du jour, et l'homme et sa femme se cachèrent devant le Seigneur Dieu parmi les arbres du jardin. Le Seigneur Dieu appela l'homme: Adam, où es-tu?» (Gen., 3, 8–9). C'est une parole de pitié, «une parole de douceur», dit le Père Barthélemy [2], mais elle les terrorise. Ils ont brisé pour toujours, irrémédiablement, la première intimité, la première amitié de Dieu.

[1] *Ibid.*
[2] *Dieu et son image, Ebauche d'une théologie biblique*, Paris, Cerf, 1964, p. 60.

O Mère ensevelie hors du premier jardin
Vous n'avez plus connu ce climat de la grâce
Et la vasque et la source et la haute terrasse
Et le premier soleil sur le premier matin.

Que fera Dieu? Son premier amour a été refusé. Va-t-il se détourner? Non. C'est alors que paraîtra dans l'histoire du salut de l'humanité un second amour: celui d'un Dieu offensé, mais qui veut pardonner.

II. – L'UNIVERS DE REDEMPTION OU LE DON DU SECOND AMOUR

1. La ruine de l'univers de Création provoque l'avènement de l'univers de Rédemption. – 2. C'est le règne de la Miséricorde. – 3. Il existe un domaine où Dieu est vulnérable, où il s'offre à nos blessures. – 4. Il reste attaché à nous pour toujours par son amour., – 5. Un texte d'Osée: violence et tendresse de l'amour divin. – 6. «Il y a en Dieu une prise de conscience infinie du mal infini que nous faisons en refusant un bien infini.» – 7. Une question incomplètement résolue par saint Thomas. – 8. Plus *inadmissible* infiniment à Dieu qu'à nous, le mal est *accepté* par la magnanimité de Dieu. – 9. La noblesse de la douleur humaine a son répondant dans les perfections divines. – 10. La seule réponse au désespoir spirituel de notre monde.

1. Le second amour sera celui d'un Dieu qui, ne se consolant pas d'avoir vu son premier amour méprisé, décide de porter jusqu'au cœur du genre humain, par des voies mystérieuses, le témoignage suprême de l'infinité de cet amour.

La solidarité adamique de grâce, qui nous était destinée, est à jamais perdue; c'est une solidarité adamique de privation de grâce et de détresse qui nous est transmise et au sein de laquelle des milliers de personnes humaines vont naître et mourir. Comment Dieu, s'il nous aime, pourrait-il supporter un tel spectacle? Mais que décider? Ce qui est fait est fait, ce qui est ruiné est ruiné. Serait-il même possible de parler de «réparation»?

C'est plus haut qu'il faut chercher. Dieu enverra son Fils unique au sein du monde pour y instaurer, mais autour d'une croix, une solidarité au prix de laquelle pâlit celle de l'Eden. Elle rassemblera l'humanité entière du soir de sa chute jusqu'à l'heure de la Parousie. Nulle personne humaine ayant à délibérer de son propre sort ne sera abandonnée à sa détresse. Chacune d'elles sera secrètement visitée par un rayon émané du côté ouvert du Sauveur. Chacune d'elles sera mise en demeure de l'accueillir pour son salut, ou de s'en détourner pour sa perte.

N'ayant point reconnu Dieu dans la sagesse de l'univers de création, l'humanité verra s'ouvrir ainsi devant elle la folie de l'univers de rédemption. Dieu n'aurait jamais laissé se produire la catastrophe originelle s'il n'avait tenu en réserve, dans sa Bonté, l'instauration de l'univers de rédemption.

2. «Ne *contristez* pas l'Esprit Saint de Dieu, qui vous a marqués de son sceau pour le jour de la rédemption», écrit saint Paul aux Ephésiens (4, 30).

L'initiative de Dieu *offensé* par notre refus de son amour et qui répond par un plus grand amour, voilà ce que nous appelons en Dieu, en donnant à ce mot son sens le plus haut, sa *Miséricorde.*

Il y a une miséricorde qui est l'effet du simple amour de bienveillance (*bene-volentia*), par laquelle nous voulons du bien à autrui, les distances étant gardées et la réciprocité n'étant pas requise. On pourrait dire que la miséricorde divine invoquée au début de chacune des sourates du Coran [1] est une miséricorde de bienveillance, Dieu restant dans l'Islam un Mystère irrévélé [2]. Et il y a une miséricorde qui est l'effet de l'amour d'*amitié* [3], du grand amour de charité qui fait celui qui aime, même s'il est Dieu, *un* avec l'aimé et peut le porter aux saintes folies: «Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique pour que tout homme qui croit en lui ne périsse pas mais ait la vie éternelle» (Jean, 3, 16). «Dieu montre son amour envers nous en ce que, alors que nous étions encore pécheurs, le Christ est mort pour nous» (Rom., 5, 8). C'est sur une telle révélation de la Miséricorde que s'ouvre l'univers de Rédemption.

3. Mais pouvons-nous vraiment *offenser* Dieu? A parler sans métaphore, offense de Dieu signifie «mal de Dieu», privation affectant Dieu, alors que Dieu est en lui-même Béatitude subsistante, étranger à tout mal ou privation, absolument *invulnérable.*

On répondra que Dieu a droit à notre suprême amour. En le lui refusant, en se soustrayant à Dieu source unique de son être, l'homme pour autant se détruit lui-même; pour autant il prive Dieu d'un bien dont Dieu voulait ardemment le combler, il contriste Dieu, il blesse Dieu dans l'amour même que Dieu lui porte. «Le péché *prive* la volonté divine de quelque chose qu'elle a réellement voulu... Dans sa volonté réelle quoique conditionnelle, Dieu veut que tous les hommes soient sauvés, il veut de même que tous mes actes soient bons. Si je pèche, quelque chose que Dieu a voulu et aimé ne sera éternellement pas... Eh bien c'est de cette chose-là que le péché le prive; il ne prive pas seulement l'univers d'une chose bonne, il prive Dieu lui-même d'une chose qui était voulue conditionnellement, mais réellement par lui... La faute morale atteint l'incréé, nullement en lui-même, il est

[1] Elle est l'un des 99 Noms par lesquels Dieu aime à être désigné. «Tantôt le centième Nom est *Allah*, tantôt (plus souvent) *Allah* est le premier des 99, et le centième est déclaré ineffable, connu de celui seul à qui Dieu le communique», Louis GARDET. *L'Islam, religion et communauté*, Paris, Desclée De Brouwer, 1967, p. 64.

[2] «Nous savons combien l'Islam, à ses débuts, s'est méfié du lien d'amour entre l'homme et Dieu, avec quelle constance docteurs et juristes ont poursuivi de ce chef et condamné les soufis des premiers siècles. La raison profonde de cette méfiance, c'est que l'amour d'amitié requiert concordance; or supposer concordance entre Dieu et l'homme est une impiété, c'est la faute des associateurs. Pour le chrétien, Dieu est Mystère, se révèle en ses Mystères et appelle le croyant à y participer; pour le musulman, Dieu est Mystère irrévélé, et demande au croyant d'en porter et d'en vivre le témoignage», Louis GARDET, *Dieu et la destinée de l'homme*, Paris, Vrin, 1967, p. 397.

[3] Sur la distinction entre l'amour de *bienveillance* et l'amour *d'amitié*, voir saint THOMAS, II-II, qu. 23, a. 1

absolument invulnéable, mais dans les choses, les effets qu'il veut et qu'il aime. Là, on peut dire que Dieu est le plus vulnérable des êtres. Pas besoin de flèches empoisonnées, de canons et de mitrailleuses, il suffit d'un invisible mouvement dans le cœur d'un agent libre pour le blesser, priver sa volonté antécédente de quelque chose ici-bas qu'elle a voulu et aimé de toute éternité, et qui ne sera jamais» [1].

Que nous puissions vraiment blesser Dieu, on ne peut le saisir tant qu'on n'a pas entrevu le sérieux de son amour pour nous. Mais alors ce que l'on voit, c'est que plus profond est cet *amour*, plus profonde aussi est la *blessure* qui lui est faite par nous, et plus magnanime est le *pardon* qu'il accorde après la faute. Ce pardon, c'est le dessein, «formé en Dieu par avance pour le réaliser quand les temps seraient accomplis, de *récapituler* toutes choses dans le Christ, celles qui sont dans les cieux et celles qui sont sur la terre» (Ephés., 1, 10). Le premier amour de l'univers de création, méconnu par l'homme, n'est ni renié ni retiré par Dieu. Mais il a franchi un seuil interdit, il est descendu dans les profondeurs de l'univers du péché, de la misère, de la mort; il s'est fait avec Jésus plus pressant, plus soucieux, plus humble aussi, il s'est revêtu de pitié et de tendresses inconnues. Tel est l'amour miséricordieux. Il est né dans le sein de Dieu, sans troubler en rien l'océan de sa béatitude infinie, à l'instant de son premier pardon qui a suivi notre première offense.

4. Que Dieu dans son ciel soit trop haut pour se soucier des hommes et de leur sort, comment le penser sans blasphémer? Certes, nous savons qu' «il habite une lumière inaccessible» (1 Tim, 6, 16) et qu'entre l'Être du Créateur et l'être de ses créatures la distance est proprement infinie; mais elle est franchie par l'amour. C'est le privilège de l'amour, lorsqu'il est parfaitement pur, de permettre à celui qui aime de devenir en quelque sorte «l'autre en tant qu'autre», d'éprouver la joie ou la souffrance de l'aimé à la manière dont elles sont ressenties par l'aimé. Le coup de lance dans le cœur de son Fils cloué en croix a percé le cœur même de la Vierge. Dieu par son amour devient *un* avec ses créatures, il n'est plus détachable d'elles, il est lié à elles, à leurs bonheurs et à leurs malheurs, il peut ressentir en lui intensément, infiniment, toute la misère où elles se plongent au moment même où elles se séparent de lui par le péché.

Rien ne *peut* lui être indifférent de ce qui les concerne. Son amour miséricordieux touche chacune d'entre elles, quelles que soient les conditions où elles se trouvent. A l'égard des âmes et des anges réprouvés qui ne sont plus capables de repentir, cet amour auquel ils se heurtent ne peut être

[1] Jacques MARITAIN, *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, Paris, Téqui, 1951, p. 175. – Cf. saint THOMAS: «Le mal de la *peine* (souffrance, etc.) prive la créature de son bien... Le mal de la *faute* s'oppose en propre au Bien incréé lui-même; il contrarie en effet l'accomplissement de la volonté divine; *il s'oppose à l'amour divin par lequel le Bien divin est aimé en lui-même, et non seulement selon qu'il est participé par la créature*», I, qu. 48, a. 6.

qu'une indicible et éternelle *pitié* [1]. A l'égard de ceux qui risquent ici-bas de se dévoyer et de succomber sous la malice du monde, ce même amour ne peut être que *crainte* ou *douleur:* «Jérusalem, Jérusalem, toi qui tues les prophètes et lapides ceux qui te sont envoyés, combien de fois j'ai voulu rassembler tes enfants comme une poule rassemble ses poussins sous ses ailes... et vous ne l'avez pas voulu» (Luc, 14, 34). A l'égard de ceux qui s'ouvrent à ses prévenances, l'amour miséricordieux se fait *lumière* et *tendresse:* «En vérité je vous le dis, il y a de la joie parmi les Anges de Dieu pour un seul pécheur qui fait pénitence» (Luc, 15, 10).

5. Croire que Dieu peut être insensible à la destinée du moindre d'entre les hommes c'est méconnaître le sens même de son amour créateur et ce qu'il faudra bien appeler la folie de son amour rédempteur. Et c'est oublier que les termes dont il est parlé de son amour dans l'Ancien Testament laissent paraître la violence et la tendresse de l'amour-passion. L'initiative vient de Dieu: «C'est moi qui vous ai fait sortir de la captivité d'Egypte». Il y a désormais un lien d'intimité entre Lui et son peuple, dont il veut faire son Epouse. Elle est infidèle, elle s'en va vers les divinités païennes, les Baalim et les Astaroth, elle provoque sa jalousie: «C'est pourquoi, dit Dieu, je vais fermer son chemin avec des épines – j'obstruerai sa route pour qu'elle ne trouve plus ses sentiers – elle poursuivra ses amants et ne les atteindra pas – elle les cherchera et ne les trouvera pas. – Alors elle dira: Je veux revenir à mon premier mari – car j'étais plus heureuse autrefois qu'aujourd'hui – C'est pourquoi je vais la séduire – je la conduirai au désert et je parlerai à son cœur – je lui rendrai ses vignobles – et la vallée d'Akor comme une porte d'espérance – Là elle répondra comme aux jours de sa jeunesse – comme au temps où elle monta du pays d'Egypte» (Osée, 2, 8–9, 10–17). «Comment t'abandonnerai-je, Ephraïm – et te livrerai-je, Israël – Mon cœur en moi se retourne – toutes mes entrailles frémissent – je ne donnerai pas cours à l'ardeur de ma colère – je ne détruirai pas Ephraïm – car je suis Dieu et non pas homme – au milieu de toi, je suis le Saint – je n'aime pas à détruire» (Osée, 11, 8–9, vers 745–730 av J-C.).
A tout prix, il faut rejeter comme un blasphème la pensée de l'insensibilité de Dieu).

6. Nous voilà devant un profond mystère. Il y a en Dieu une indicible tristesse causée par le spectacle de notre péché et de notre misère, consécutive à notre péché. Elle a son contre-coup, elle trouve sa suprême expression visible dans l'agonie terrible et la mort de son Fils unique. Mais cette mystérieuse souffrance, cette quasi-souffrance, au lieu de désagréger la divinité, révèle en elle l'existence d'une grandeur insoupçonnée; la grandeur qui permet aux magnanimes de surmonter leurs souffrances dans la lumière

[1] «La miséricorde de Dieu délivre du péché ceux qui se repentent. Mais ceux qui ne sont plus capables de se repentir, adhérant immuablement au mal, ne sont pas délivrés par la miséricorde divine», saint THOMAS, I, qu. 64, a. 2, ad 2.

en est ici-bas quelque lointain reflet. C'est le mérite du Père Molinié d'insister sur cette *quasi-souffrance*

«On ne peut rien comprendre, écrit-il, au mystère de la Rédemption tant qu'on n'a pas admis que nous pouvons atteindre Dieu à la prunelle de l'œil et le blesser 'au plus profond du cœur'. C'est pourquoi il importe de prendre très au sérieux les nombreuses expressions bibliques selon lesquelles Dieu apparaît comme 'bouleversé dans ses entrailles' par le spectacle de la misère humaine. *Ceux qui comprennent cela ont trouvé la clef de la perfection chrétienne...*, p. 27.

«Le désir de Dieu à notre égard n'est pas seulement de nous combler mais de *Se donner*. Le refus d'un tel don devient alors terrifiant. Impossible de ne pas mettre en Dieu, face à un tel refus, une *quasi-souffrance*. Il y a en Lui une prise de conscience infinie du mal infini que nous faisons en refusant un bien infini. Tout cela est absolument au-dessus de notre psychologie, et si ce n'est pas de la souffrance, c'est bien au-delà de la souffrance... Tout cela ne l'empêche pas de rester impassible et immuable, mais non pas impassible au sens *privatif* que ce moi évoque pour nous. L'impassibilité n'est pas en Dieu une *absence* d'émotion, ce n'est pas une indifférence, c'est un *excès* d'amour et de joie qui ne peut connaître aucune vicissitude, mais qui connaît bien *nos* vicissitudes: Il les voit avec une lucidité infinie et dans un amour infini. Comment serait-il alors indifférent à ce qui nous arrive? S'il ne souffre pas, ce n'est pas chez lui un défaut de sensibilité mais parce qu'il est au-delà de toute sensibilité. C'est parce qu'Il nous aime *trop* qu'il est au-delà de la souffrance», pp. 40–41.

«Il faut donc faire attention avant de dire que Dieu ne souffre pas..., parce qu'il ne nous aime pas pour rire. Ceux qui n'ont pas sondé les abîmes de cette miséricorde s'imaginent infailliblement que Dieu ne souffre pas en vertu d'une sorte d'indifférence..., et cette erreur est beaucoup plus catastrophique que l'anthropomorphisme imaginant que Dieu souffre. Toutes les expressions bibliques évoquant le bouleversement et la colère de Dieu en face de nos péchés ne signifient pas à proprement parler que Dieu souffre, mais elles signifient *quelque chose*... et quelque chose de tellement mystérieux que le Saint-Esprit lui-même n'a pas trouvé pour nous le faire entendre d'autres mots que ceux d'une sorte de souffrance infinie: *tactus dolore cordis intrinsecus*, blessé à l'intime du cœur (Gen. 6, 5). Ce quelque chose, c'est la *miséricorde*. C'est pourquoi je parle de cette quasi-souffrance avant même de parler des souffrances du Christ, car les souffrances du Christ ne font que refléter à la manière humaine le mystère absolument divin de l'amour trinitaire blessé par notre refus», pp. 41–42.

Que l'amour trinitaire soit blessé par notre péché, ne peut plus faire de doute. Et que «ceux qui ont compris cela aient trouvé la clef de la perfection chrétienne», qui le niera? Mais qu'en va-t-il être de la théologie? Parler de la souffrance d'une souffrance réelle de ce Dieu qui est par essence pure Béatitude infinie, n'est-ce pas pure contradiction? La réponse a déjà été donnée (nº 3): La faute morale, – et la misère qu'elle engendre – atteint l'Incréé nullement en lui-même, là il est absolument invulnérable, mais

dans les choses bonnes qu'il désirait que nous fassions, et qu'il aimait de toute éternité, et qui éternellement ne seront pas. Et là on peut dire que Dieu est le plus vulnérable des êtres. Mais le moment est venu de scruter davantage, si cela est possible, ce troublant mystère.

7. Voici la théologie devant un grand problème qu'on ne peut, dit Jacques Maritain, aborder qu'en tremblant [1]. Saint Thomas l'a laissé ouvert. Dieu, dit-il, est souverainement bon dans la manière dont il vient au secours de notre misère, mais la connaissance de notre misère ne peut lui causer de souffrance. Et il est vrai qu'une certaine souffrance est incompatible avec l'absolue Perfection de la divinité, en quoi il faut donner raison à saint Thomas [2]. Mais il existe une compassion, une indicible compassion, affectant Dieu considéré non certes en son essence, mais dans son rapport avec notre péché et notre misère, et qui le porte à venir à notre secours avec une infinie bonté. Pourtant cette compassion ne comporte pas en Dieu d'altération comme toujours en nous. Elle désigne en Dieu une perfection, pour laquelle nous n'aurons donc pas de concept, une perfection cachée derrière les perfections par lesquelles nous nommons Dieu en propre, comme l'Etre, la Vérité, la Bonté, l'Amour. Elle est en Dieu un titre de noblesse inimaginable, elle fait partie de son essence, tout en restant pour nous innominée et innominable en propre; nous ne pouvons la désigner que par les métaphores dont est pleine l'Ecriture, qui n'hésite pas à nous parler des «entrailles de la miséricorde de notre Dieu» (Luc, 1, 78). A cette perfection innominée correspond en nous la pitié, la déchirure du cœur qui nous porte à secourir autrui et que nous appelons miséricorde. En sorte qu'il faudra bien dire, ce que saint Thomas ne fait pas, que la miséricorde se trouve en Dieu selon ce qu'elle *est*, et non pas seulement selon ses *effets*, mais portée à un degré d'achèvement qui est au-dessus de tout nom.

8. Comment, interroge Jacques Maritain, orienter notre intelligence et notre cœur en face de cette mystérieuse perfection divine vers laquelle «nous levons nos yeux d'aveugles et qui correspond dans la gloire incréée à ce que la douleur est en nous»?

On pourra, au départ, attirer l'attention sur la noblesse qu'apporte avec elle la douleur quand elle est surmontée dans la grandeur d'âme. Et l'on dira: le péché, – et la misère qu'il engendre –, est le *mal de Dieu*. Chaque fois que pèche une créature, Dieu est privé d'une joie qui lui était due par un autre, et que cet autre ne lui donne pas, et quelque chose d'*inadmissible à Dieu* est produit dans le monde. Si Dieu, dans la magnanimité avec laquelle il respecte le libre arbitre de sa créature pécheresse permet que cet inad-

[1] *Un grand problème*, dans *Revue Thomiste*, 1969, nº 1, pp. 14–27.

[2] Cf. I, qu. 13, a. 5. Si l'on demande à saint Thomas à quel titre Dieu intervient pour secourir notre misère, il répond que ce n'est pas en raison de la souffrance qu'il en pourrait ressentir, en d'autres mots de sa miséricorde, mais au livre de sa Bonté, disons de son Amour. Mais nous avons dit que le premier amour de Dieu, pour pardonner le péché, avait dû franchir une zone interdite et se colorer d'une insistance et d'une tendresse nouvelles, en quoi nous avons vu sa première et suprême Miséricorde.

missible se produise, c'est en vue de le surcompenser plus tard par quelque grand bien mystérieux. Mais cet inadmissible, *permis* par la magnanimité de Dieu, ne saurait *humilier* Dieu; il est une défaite de la créature, d'où en Dieu une indicible pitié; il n'est pas une défaite de Dieu. Dieu l'a *connu*, il l'a *accepté* de toute éternité. Cette *acceptation par Dieu* de l'*inadmissible à Dieu* est l'effet de l'incomparable et absolue magnanimité de Dieu et de sa toute Puissance. Car «la gloire de la liberté divine est de faire un ouvrage d'autant plus beau qu'elle laisse l'autre liberté (la nôtre) le défaire davantage, parce que de l'abondance des destructions elle seule peut tirer une surabondance d'être. Mais nous autres, qui sommes logés dans la tapisserie, ne voyons que l'obscur enchevêtrement des fils qui se nouent sur notre cœur» [1].

Il y a des douleurs, des souffrances, des défaites apparentes que l'acceptation change en victoire. Qu'on pense à la scène des outrages où Jésus, en se taisant donne au monde et à son Père le plus grand témoignage de son amour. Et à ce moment même, c'est en acceptant le plus déchirant et le plus tragique des inadmissibles, celui des outrages faits à son Fils unique, que le Père opère la rédemption du monde, œuvre, dira saint Paul, de la puissance de Dieu et de la sagesse de Dieu (1 Cor., 1, 24).

Il sera difficile à la théologie d'aller plus avant que la grande méditation que nous venons – mais bien témérairement – de résumer. Elle se limite à montrer qu'il n'y a pas impossibilité métaphysique à dire que Dieu, absolument invulnérable en lui-même, est indiciblement vulnérable dans l'amour qu'il nous porte et qui est le champ de ses miséricordes. Elle ne trahit pas la vérité puisqu'elle nous fait déboucher sur une perfection divine qui reste pour nous innominée et innominable, correspondant en Dieu à ce que la miséricorde est chez nous.

9. Il y a, note encore Jacques Maritain, des concepts dont l'objet implique limitation et imperfection dans sa notion même, et qui ne peuvent donc être dits de Dieu que métaphoriquement, mais qui, dans la réalité expérimentée par nous à laquelle ils se rapportent, désignent une perfection *émergente* au-dessus du sensible, comme c'est le cas pour la douleur dans la personne humaine: elle est un mal et une imperfection, mais, du fait que l'esprit l'éprouve et y consent et en fait sa proie, elle est aussi une incomparable noblesse.

«Misère et noblesse, mal souffert et grandeur d'âme, déchirement et illumination du cœur sont là ensemble, dans une de ces contradictions vécues et un de ces conflits indissolublement conjoignants dont notre psychologie n'est pas avare, et la noblesse *émerge* à des niveaux supérieurs tout en restant liée à la misère qu'elle entraîne avec elle vers les hauteurs de l'esprit. Un homme qui n'a pas été instruit par la douleur ne sait rien, et n'est pas grand'chose, n'étant ni un véritable enfant ni un homme accompli dans sa vérité.

[1] Jacques MARITAIN, *Du régime temporel et de la liberté*, Paris, 1933, p. 33.

«On comprend dès lors que le concept et le mot de douleur ne peuvent être employés à l'égard de Dieu que métaphoriquement, et que nous devons cependant chercher dans une perfection divine *innominée* l'exemplaire éternel de ce qu'est en nous la douleur avec sa noblesse» [1].

D'ailleurs, en se plaçant dans une perspective historique, on fera remarquer «que cette noblesse de la douleur, c'est le Christ qui l'a révélée à notre conscience. Avant lui les hommes n'étaient capables de voir en elle que les tourments qu'elle leur impose, elle n'était qu'un mal pour eux. Le bouddhisme se donnait pour fin de nous en délivrer en tuant le désir. Les stoïciens prétendaient en triompher dans une sagesse qui l'annihilait. Comme l'écrivait Raïssa, nous ne nous mettons pas 'en boule' comme Marc Aurèle le conseillait aux stoïciens pour offrir la moindre prise possible à la souffrance. Les chrétiens se mettent en Croix et s'exposent à tous les coups. C'est seulement en climat chrétien, et en se souvenant des douleurs du Fils de Dieu, que les hommes – et les poètes avant les théologiens – ont compris peu à peu ce qu'il a de mystérieuse perfection dans la souffrance de la créature» [2].

10. «Si je vous ai parlé, conclut Jacques Maritain [3], d'un problème que j'aurais préféré garder en moi pour le tourner et le retourner encore, c'est que je crois qu'il touche à l'essence même du christianisme. Et c'est aussi que je crois qu'il est, avec toutes ses épines, au fond le plus obscur de l'immense trouble dont souffre le monde aujourd'hui.

«Il est bien vrai que ce trouble dépend de conditions culturelles et sociologiques, – la civilisation toute 'scientifique' et 'technocratique' où nous sommes plongés. Mais il s'agit aussi, et beaucoup plus profondément, d'une sorte de désespoir spirituel qui travaille l'abîme des âmes et les détourne de Dieu, parfois les enrage contre lui. Au monde moderne la réalité du mal et le problème du mal ont été révélés avec leur face impitoyable beaucoup plus largement qu'aux siècles passés. C'est un progrès sans doute, mais chèrement payé. Devant ce mal dont la vision partout nous obsède, quelle idée pouvons-nous nous faire du Dieu infiniment bon?...

«C'est l'idée absurde et intolérable d'un Dieu insensible dans son ciel au mal des personnages auxquels il fait jouer sa pièce de théâtre, qui est cachée au fond de la révolte contre Dieu d'une grande masse de non-chrétiens. Je pense qu'une psychanalyse métaphysique du monde moderne décèlerait là le mal qui ronge l'inconscient de celui-ci. Si les gens savaient (je vais parler en termes métaphoriques, mais en me référant, pour m'en permettre l'emploi aux vues plus élaborées que je vous ai soumises), si les gens savaient que Dieu 'souffre' avec nous et beaucoup plus que nous de tout le mal qui ravage la terre, bien des choses changeraient sans doute et bien des âmes seraient libérées. Alors cesseraient peut-être d'être fermés et privés de sens pour elles les mots qui leur disent... que si le mal abonde

[1] *Revue Thomiste*, 1969, p. 23.
[2] *Ibid.*, p. 24.
[3] *Ibid.*, pp. 24–26.

abominablement dans le monde, retardant de jour en jour l'accomplissement des desseins de Dieu, la grâce du Christ et ses œuvres dans le secret des cœurs y surabondent indiciblement, surcompensant tout ce mal tellement visible en vue de desseins que Dieu fait eux-mêmes plus élevés et plus beaux, et auxquels le chrétien croit parce qu'il croit à l'invisible...

«Au problème du mal pris dans toutes ses dimensions il n'y a qu'une seule réponse, celle de la foi dans son intégrité. Et au cœur de la foi il y a cette certitude que Dieu, Jésus l'a dit de toutes manières, a pour nous *les sentiments d'un Père*».

Le premier amour de Dieu pour notre race humaine a été méprisé. Cela restera vrai éternellement. L'amour qui revient pour pardonner, l'amour miséricordieux ne peut pas *effacer* l'offense. Pourrait-il même la *réparer* complètement? La seule réponse sera de la *surcompenser*.

III. – DE LA POSSIBILITE DE NOTRE REDEMPTION

1. Impossible pour les anges, une rédemption est possible pour l'homme. – 2. Ce qu'elle exigera pour compenser la faute. – 3. Elle est préparée dès l'Ancien Testament. – 4. Le *Cur Deus homo* de saint Anselme. – 5. Le Christ fait pour nous «péché» et «malédiction». – 6. Le Christ, selon Luther, «constitué coupable des péchés du monde entier». – 7. Le Christ n'a souffert ni trop, ni trop peu.

1. Tel qu'il nous est révélé dans l'Ecriture, le mystère de la Rédemption suppose une immense catastrophe de la race humaine, une mise en échec du premier plan de Dieu sur elle, un mépris de son amour. Entre le mal et le remède il y a proportion, les deux mystères s'éclairent mutuellement: méconnaître ou refuser le mystère de la catastrophe initiale, c'est méconnaître ou refuser le mystère de la rédemption.

Au mépris de son amour Dieu ne répond jamais par le mépris. A l'égard de l'ange rebelle dont le choix est irrévocable, son amour est une indicible Pitié. Pour la race humaine destinée à se propager dans le temps, toute possibilité ultérieure de salut n'est pas comme chez l'ange exclue. Le spectacle de sa détresse est comme intolérable à Dieu. Il peut revenir à elle avec une nouvelle couleur de son amour, celui de la miséricorde. Il inventera une manière inouïe de descendre à elle pour la relever.

2. Comment sera-ce possible? Une amitié trahie peut-elle éternellement n'avoir pas été trahie? On peut bien réparer un fil cassé mais le nœud témoigne de la rupture. C'est à cela précisément qu'on aboutirait si, au lieu de scruter le plan de salut *effectivement* voulu par Dieu et qui seul nous intéresse, l'on imaginait tous les autres plans qui eussent été *possibles*. Dieu n'aurait-il pu, par exemple, se contenter d'un acte de repentir de l'homme fait sous son inspiration? Le repentir d'Adam n'eût-il pas compensé la faute d'Adam? Mais tout d'abord le repentir personnel d'Adam n'eût compté que pour lui, et c'est une solidarité de privation de grâce qui restait transmise à ses descendants. En outre, certes ce repentir de l'homme

sera nécessaire, mais il demeure inadéquat à la faute. L'homme est plus efficace dans le péché que dans le repentir. Le péché contre Dieu vient de l'homme seul; le repentir pour remonter jusqu'à Dieu présuppose un secours venu de Dieu. Une compensation qui voudrait être adéquate à la faute devrait être d'un ordre d'infinité au moins égal à celui de la faute; elle devrait pour remonter jusqu'à Dieu, partir d'un homme qui serait Dieu. Mais alors on ne parlera plus en rigueur de termes de réparation, ni de compensation, mais de surcompensation [1].

Une créature libre ne se traite pas comme un objet inanimé. Il faudrait pour être réhabilitée que la race humaine puisse auparavant prendre conscience, non plus dans l'aveuglement de l'obstination et de la révolte, mais dans la lumière totale et implacable de la vérité, *et cependant sans chavirer dans le désespoir*, de l'abîme de misère où elle s'est précipitée en se séparant irréparablement de son Créateur et en blessant son Amour. Serait-ce possible? Oui, si Dieu faisait naître du sein de l'humanité un être ayant même nature que nous, vrai homme (*verus homo*), mais soutenu par la force d'en haut, plus proche de lui que ne peut l'être un simple homme (*purus homo*), capable d'embrasser sans défaillir toute la tragédie du premier péché, de scruter toute la profondeur de la blessure faite à Dieu et du mal fait à l'homme. Mais alors est-ce que, de ce cœur d'homme – et si cet homme était le Fils unique du Père – ne monterait pas de la terre vers le ciel un acte d'amour si bouleversant qu'il serait à même, ne disons pas simplement de réparer, ce serait insuffisant, mais de surcompenser le désastre de la première catastrophe, et d'obliger Dieu en quelque sorte à renouer avec notre humanité une amitié plus émouvante incomparablement que celle de l'Eden?

3. On commence d'entrevoir le sens du mystère de l'Incarnation rédemptrice: une surcompensation donnée par l'amour innocent au ravage du péché.

L'Ancien Testament orientait peu à peu les esprits vers l'intelligence de ce mystère. Dans la solennelle intercession pour Sodone et Gomorrhe, où paraît la magnanimité d'Abraham, c'est au mystère de la solidarité liant les justes aux pécheurs pour le salut de ceux-ci qu'il ose en appeler à Dieu, et Dieu, à qui cette solidarité est chère, ne le démentira pas une seule fois au cours de ses instances: «Abraham se tenait encore devant Dieu. Il s'approcha et dit: – Vas-tu vraiment supprimer le juste avec le pécheur? Peut-être y a-t-il cinquante justes dans la ville. Vas-tu vraiment les supprimer et ne pardonneras-tu pas à la cité pour les cinquante justes qui sont dans son sein?» (Gen., 18, 22–24). Ou 45 justes? ou 40? ou 30? ou 20? ou dix? Abraham n'ose pas descendre au-dessous de dix justes.

[1] C'est ce que saint Thomas explique, III, qu. 1, a. 2, ad 2: «Il a fallu pour que la compensation fût adéquate (*ad condignam satisfactionem*) que l'action compensatrice (*actio satisfacientis*) ait une efficacité infinie, comme étant celle de Dieu et de l'homme, *ut puta Dei et hominis existens*».

D'après Jérémie, 5, 1, Dieu pardonnerait à Jérusalem s'il n'y trouvait qu'un juste.

La surcompensation du mal du péché par la souffrance acceptée du juste apparaît avec une clarté prophétique dans les *Chants du Serviteur* (vers la fin de l'exil à Babylone, 538): «Il était méprisé, abandonné des hommes. Homme de douleurs, connaissant la souffrance, il inspirait le mépris comme un objet à la vue duquel on se couvre le visage; et nous n'avons fait aucun cas de lui. Cependant, c'étaient nos maladies qu'il portait; c'est de nos douleurs qu'il s'était chargé. Et nous, nous pensions qu'il était puni, frappé par Dieu et humilié. Mais il a été meurtri à cause de nos péchés, brisé à cause de nos iniquités. Le châtiment qui nous donne la paix est tombé sur lui, et c'est par ses meurtrissures que nous avons été guéris. Nous étions tous comme des brebis errantes; chacun de nous suivait sa propre voie; et Dieu a fait retomber sur lui l'iniquité de nous tous. Maltraité, il s'est humilié. Comme l'agneau qu'on mène à la boucherie, comme la brebis muette devant ceux qui la tondent, il n'a pas ouvert la bouche... Il a été retranché de la terre des vivants, frappé à cause de nos péchés... Il a plu à Dieu de le briser par la souffrance. Après avoir offert sa vie en sacrifice pour le péché, il verra une nombreuse postérité... Par ses souffrances mon Serviteur justifiera des multitudes... Avec les puissants il partagera les trophées parce qu'il s'est livré lui-même à la mort et a été compté parmi les malfaiteurs, alors qu'il portait les fautes de beaucoup et qu'il intercédait pour les pécheurs» (Isaïe 53, 1–12).

4. La voie est ouverte pour préparer les esprits à la grande révélation néotestamentaire du mystère de la Rédemption. Il sera le cœur de la dévotion de l'Eglise. Il lui deviendra présent, au cours de son pèlerinage dans le temps, en chacune de ses Messes. Et comment les chrétiens des âges de persécutions n'auraient-ils pas levé leurs yeux vers la Croix sanglante? Il ne cessera de préoccuper la méditation des Pères, des théologiens, des apologistes aussi.

C'est en Occident que cette méditation va prendre pour la première fois la forme d'un Traité, avec un moine de génie, qui est aussi un saint, Anselme, né à Aoste, puis archevêque de Cantorbéry (1034–1109). Il passe sa vie à scruter le mystère de Dieu pour se noyer dans cette lumière. On connaît ses maximes. «*Credo ut intelligam:* je crois pour intelliger», pour aller jusqu'au fond du mystère, on pourrait traduire: «pour pénétrer». Et encore: «*Fides quaerens intellectum,* la foi avide de contemplation». Dans un écrit célèbre, le *Proslogion,* il avait tenté d'établir que l'idée même de Dieu, à savoir de l'être le plus parfait possible, impliquait nécessairement son existence [1]. Ici, il entreprendra de montrer que la plus parfaite manière pour Dieu de sauver l'humanité pécheresse rendait le Christ nécessaire.

[1] Elle implique certes l'*idée* de son existence dans la réalité, mais non le *fait* de cette existence, comme le dira saint Thomas, I, qu. 2, a. 1, ad 2.

D'autres manières de sauver l'humanité pécheresse eussent certes été *possibles*, mais il est vrai que le plan de salut *effectivement* voulu par Dieu rendait le Christ nécessaire [1].

En 1098 paraît le «*Cur Deus homo*, Pourquoi Dieu s'est fait homme». En levant les yeux sur le mystère du Verbe fait chair, Anselme comprend – c'est l'intuition profonde que la théologie de son Traité s'efforcera de conceptualiser –, qu'il résout d'une manière merveilleuse, inespérée «la meilleure qui fût possible», la difficulté pour la race humaine de donner à Dieu incomparablement plus par l'amour que ne l'exigeait l'ingratitude du péché. La mort que le Verbe lui-même, au nom de la race humaine dont il est issu, offre à son Père dans l'amour, la mort d'un homme qui est Dieu, *Deus homo*, surcompense infiniment la tragédie initiale. «Nous découvrons, écrit saint Anselme, que la miséricorde de Dieu est si grande et si accordée à sa justice, qu'on ne saurait la concevoir plus grande ni plus juste (*nec major nec justior cogitari possit*). Car peut-on concevoir conduite plus miséricordieuse que celle de Dieu le Père disant au pécheur condamné aux tourments éternels et dépourvu de ce qui pourrait l'en racheter: – Prends mon Fils unique et offre-le à ta place, *Accipe Unigenitum meum, et da pro te;* et que celle du Fils lui-même, disant à son tour à l'homme: – Prends-moi et rachète-toi, *Tolle me et redime te?*» [2].

«Prends mon Fils unique, donne-le pour toi.» La mort volontaire du Fils unique s'étend, au-dessus de la race humaine, tout entière solidaire dans sa catastrophe, comme une nuée de surabondante propitiation. Sans elle, nul des humains, qu'il ait vécu avant ou après le Christ, ne sera sauvé; par elle chacun d'eux peut l'être. Chacun de nous est invité par le Père à s'y enfoncer avec une invincible espérance. Et le Fils unique lui-même, descendu jusqu'à nous, nous dit: – Prends-moi, donne-moi au Père pour toi et pour tous les humains. Porté par la grâce prévenante, – qui s'offre à chacun de nous mais que chacun de nous peut refuser, – l'homme, faisant «ce qui est en lui» et que Dieu attend de lui, peut «prendre» le Christ, s'emparer de la Rédemption, s'y cacher et, comme un enfant prend le soleil dans un miroir, la reverser sur le monde. Alors, en effet, «la compensation offerte par un simple homme, *puri hominis*, reçoit son efficacité de l'offrande même du Christ» [3].

[1] Saint THOMAS, III, qu .1, a. 2, donne ici raison à saint Anselme, et cite saint AUGUSTIN, *De Trinitate*, XIII, 10: «Montrons que Dieu, de qui toutes choses dépendent également ne manquait pas d'autres moyens, mais que pour secourir notre misère, il n'y en avait pas de mèilleur, *convenientiorem non fuisse*». Ailleurs, en commentaire de 1 Tim. 1, 15: «C'est une parole digne de foi et qui mérite toute créance, que Jésus est venu dans le monde pour sauver les pécheurs, dont je suis le premier», saint Augustin écrira, *Sermon*, 174, chap. 2: «Si l'homme n'avait pas péri, le Fils de l'homme ne serait pas venu». Avant lui saint IRÉNÉE avait écrit: «Si la chair n'avait pas dû être sauvée, le Verbe de Dieu ne se serait jamais fait chair». *Adversus haeresis*, livre V, chap. 14, nº 1.

[2] ANSELME DE CANTORBÉRY, *Pourquoi Dieu s'est fait homme*, Sources chrétiennes, Paris, Cerf, 1963, p. 455.

[3] «Efficaciam habet a satisfactione Christi», saint THOMAS, III, qu. 1, a. 2, ad 2.

5. N'étant pas un objet inanimé, disions-nous, l'humanité, si elle doit être sauvée, ne pourra l'être que par la prise de conscience de la tragédie de son péché, de la blessure faite à l'amour de Dieu et de la catastrophe où elle s'est jetée. Cette prise de conscience va se faire dans le Verbe fait chair. Le Christ innocent descend dans la profondeur du péché du monde pour l'affronter. Aussitôt après son Baptême, dit saint Marc, «l'Esprit le pousse au désert. Et il demeure dans le désert quarante jours tenté par Satan» (1, 12–13). On pourrait dire que l'Esprit le *fait un avec le péché* dans un terrible corps à corps comme le lutteur fait un avec son adversaire. Plus profondément, Jésus se saisit du péché du monde, il le porte à l'intérieur de lui-même à la manière dont le connaissant transporte en lui le connu – ce n'est pas connaître le mal qui souille l'âme mais le désirer, Dieu connaît toutes les profondeurs du mal –; et cette prise de conscience effrayante, qui lui est demandée par son Père bien-aimé pour nous et pour notre salut, provoquera en lui dans une indicible douleur, dans la détresse même de son agonie, le grand acte d'amour surcompensateur qui appellera sur nous la justice de Dieu, c'est-à-dire le salut de Dieu [1]. On comprend dès lors l'adjuration de saint Paul aux Corinthiens: «C'était Dieu qui, dans le Christ, se réconciliait le monde, ne tenant plus compte des fautes des hommes et mettant sur nos lèvres la parole de la réconciliation... Nous vous en supplions au nom du Christ: laissez-vous réconcilier avec Dieu. *Celui qui n'avait pas connu le péché. il l'a fait péché pour nous, afin qu'en lui nous devenions justice de Dieu*» (2 Cor. 5, 17–21).

Comment entendre cet autre texte de l'épître aux Romains, 8, 3–4: «Dieu en envoyant son propre Fils *avec une chair semblable à celle du péché*, et en vue du péché, *a condamné le péché dans la chair*, afin que la justice de la Loi s'accomplisse en nous dont la conduite n'obéit pas à la chair mais à l'esprit»? Pour vaincre sur son propre terrain le péché qui régnait sur la chair, Dieu envoie son Fils dans une chair semblable à celle du péché; et le Fils détruisant la chair en sa personne par sa mort volontaire, a détruit le péché qui régnait sur toute chair: désormais «uni au Christ, l'homme de charnel devient spirituel [2]. La chair du Christ est donnée pour la chair de péché, la mort du Christ est donnée pour la mort fruit du péché. Il y a surcompensation d'amour et dès lors Dieu peut nous pardonner. Il est comme contraint de nous pardonner [3].

En envoyant son propre Fils dans une chair semblable à celle du péché, que Dieu lui demandera-t-il, sinon de manifester, au cœur de la malice du monde, les exigences infinies de la sainteté divine? Mais alors le conflit

[1] «C'est un des résultats assurés et fondamentaux de l'exégèse du Nouveau Testament que l'expression *justice de Dieu* doit être traduite chez Paul par *salut de Dieu.*» Joachim JÉRÉMIAS, *op. cit.*, p. 44.

[2] *Bible de Jérusalem*

[3] Saint Paul décrit ici, et ici seulement, la Rédemption «comme un *jugement* de Dieu contre Satan, comme la *condamnation* portée par Dieu contre le péché personnifié». Stanislas LYONNET, *Les étapes du mystère du salut selon l'épître aux Romains*, Paris, Cerf, 1969, p. 178.

sera terrible. Les puissances du mal vont se déchaîner contre Jésus: «Pourquoi voulez-vous me tuer?» (Jean, 7, 19). Sa condition va devenir celle du «Serviteur souffrant» de la prophétie d'Isaïe, mais portée, en celui qui est le Fils de Dieu, à un degré d'intensité caché à nos regards: «méprisé, abandonné des hommes, homme de douleurs et connaissant la souffrance... comme l'agneau qu'on mène à la boucherie... saisi par la coercition et le jugement des hommes... retranché de la terre des vivants...». Aucune humiliation ne lui sera épargnée: il meurt suspendu à la croix, et saint Paul rappelle un texte du Deutéronome (21, 23) où l'on explique que si un homme coupable d'un crime capital a été pendu au gibet, il doit être enterré avant la nuit de peur que soit souillée la Terre donnée par Dieu à son peuple «car un pendu est une malédiction». Mais saint Paul ajoute que c'est *pour nous* que le Christ a consenti à ces choses, et qu'alors est monté de son cœur vers le Père l'acte suprême d'obéissance rachetant l'humanité tout entière: «Le Christ nous a rachetés de cette malédiction de la Loi, *devenu lui-même malédiction pour nous*, car il est écrit: *Maudit soit quiconque pend au gibet:* afin qu'aux Gentils passe dans le Christ Jésus la bénédiction d'Abraham, et que par la Foi nous recevions l'Esprit de la Promesse» (Gal., 3, 13–14) [1].

«Envoyé dans une chair semblable à celle du péché... fait par Dieu péché pour nous... devenu malédiction pour nous...», voilà les titres de Jésus à l'amour de son Apôtre.

6. Nous voilà bien loin de ceux qui ont utilisé les textes de l'apôtre sur le Christ «fait péché pour nous» et «devenu malédiction pour nous», pour avancer que le dessein du Père était de substituer son Fils innocent à l'humanité coupable en vue de déverser sur lui son courroux. On trouverait des traces de cette étrange doctrine dans les milieux jansénisants. «Les orateurs sacrés de la période bérullienne, dit le Père Molinié, se sont plu à évoquer la colère du Père s'acharnant contre son Fils et déchargeant sur lui toutes les rigueurs de sa justice» [2]. Mais à une époque où des inconscients parlent d'une réhabilitation officielle de Luther, il importe de signaler que cette doctrine prend chez lui un caractère proprement insensé. Elle est tout autre chose qu'une outrance passagère de langage. *Elle est au centre même de sa vision désaxée, tragique et intellectuellement contradictoire de l'homme simultanément juste et pécheur au regard même de Dieu, «simul peccator et justus».* La voici telle qu'on peut la lire dans son *Commentaire* de 1535 sur Galates, 3, 13:

«Pour ce qui touche à sa personne, Christ est innocent. Il ne devait donc pas être pendu au bois. Mais Christ s'est chargé en lui-même de tous nos

[1] La Promesse annonçait qu'*en Abraham seraient bénies toutes les nations*. La loi en restreignant pratiquement la Promesse à l'Israël selon la chair, empêchait la bénédiction d'Abraham de passer aux Gentils. Elle devient donc malédiction quand elle perdure alors que le temps est venu pour elle de s'effacer devant la Foi au Christ Jésus.

[2] *Op. cit.*, p. 96.

péchés et il est mort pour eux sur la croix». *Oeuvres*, Labor et Fides, t. XV, p. 281.

«... Tous les prophètes ont vu que Christ serait le brigand le plus grand de tous, le plus grand homicide et adultère et voleur et sacrilège et blasphémateur, etc., qui ait jamais été au monde, car ce n'est plus sa personne qu'il porte, ce n'est plus le Fils de Dieu, né de la vierge, mais un pécheur...», p. 282.

«Tous les péchés que nous avons commis et que nous commettrons à l'avenir, moi, toi et nous tous, sont aussi propres à Christ que s'il les avait commis lui-même. En somme, il faut que notre péché devienne le propre péché du Christ, faute de quoi nous périrons éternellement», p. 283.

«Les paroles des psaumes sont des témoignages non d'un Christ innocent, mais d'un Christ qui souffre, qui a assumé la personne de tous les pécheurs, afin de la porter, et qui donc a été constitué coupable des péchés du monde entier», p. 283.

«C'est pourquoi Christ n'a pas seulement été crucifié et qu'il n'est pas seulement mort, mais que le péché lui a été imposé par la divine charité», p. 284.

«Les papistes rêvent d'une foi informée par la charité, par laquelle ils entendent ôter les péchés et être justifiés, ce qui signifie clairement: dépouiller Christ du péché et ne plus l'y voir enveloppé; c'est le faire innocent, nous accabler et nous submerger nous-mêmes sous nos propres péchés; ce n'est pas les considérer en Christ, mais en nous, ce qui signifie vraiment ôter Christ et le réduire à l'oisiveté», p. 284.

Le Père... «envoya son Fils dans le monde, et rassemblant tous nos péchés en lui, il lui dit: – C'est toi qui seras Pierre, ce renégat; toi Paul ce persécuteur, ce blasphémateur et cet être violent; toi David cet adultère; toi ce pécheur qui mangea la pomme au paradis; toi le brigand sur la croix; en somme, c'est toi qui seras la personne de tous les hommes; c'est toi qui auras commis les péchés de tous les hommes, avise donc toi-même à payer et à satisfaire pour eux», p. 284.

Mais comment la doctrine de la «foi informée par la charité» pourrait-elle, ainsi que vient de le prétendre Luther, «réduire le Christ à l'oisiveté»? Toute la doctrine chrétienne de la justification est ici en cause. C'est au contraire *par le Christ*, sans aucun doute, que «Dieu veut que tous les hommes soient sauvés et viennent à la connaissance de la vérité» (1 Tim., 2, 4). Dans la ligne de la médiation ascendante, c'est le Christ qui par la supplication de la Croix nous *obtient* le pardon de Dieu (Hébr., 5, 7) et qui demeure toujours vivant pour *intercéder* en notre faveur (Hébr., 7, 25), Dans la ligne de la médiation descendante, toutes les grâces de salut qui nous viennent du Ciel sont christiques, elles passent à travers le Christ pour venir *éveiller* nos cœurs et, si nous ne les brisons pas, pour *former* en nous l'acte de foi et d'amour par lequel nous aimons Dieu et son Christ plus que nous-mêmes: voilà «la foi informée par la charité, *fides formata charitate*», des papistes. Voilà «la foi qui opère par la charité, *fides quae per charitatem operatur*», dont parle l'Apôtre dans cette même épître aux Galates, 5, 6.

7. Dieu ne pouvait-il sauver le genre humain à moins de frais? Pourquoi tant de souffrance?

Il faut répondre: Si Dieu nous avait moins *aimés*, l'*offense* eût été moins grave, et la *compensation* n'eût pas tant coûté. L'intensité de la compensation dépend de l'intensité de l'offense, et celle-ci nous reste inintelligible tant que nous n'avons pas admis que Dieu nous aime non pas d'un amour «inoffensif», mais d'un amour «fou».

On a attribué au bienheureux Nicolas de Flue (1417–1487) des *Maximes* rythmées qui expriment en tout cas la sagesse chrétienne du milieu et de l'époque: «Dis, ô mon Maître, pourquoi ta peine fût-elle si multiple? pourquoi n'as-tu pas voulu qu'elle fût suffisante en étant moindre?». Et la réponse était: «Dieu n'a souffert ni trop, ni trop peu, car de cela nous avions tous besoin».

«Jésus, ayant poussé un grand cri, expira» (Marc, 15, 37). Il semble, dans l'extraordinaire tableau du Prado, où le Greco a représenté le drame de la Rédemption, que le Père, ayant entendu ce grand cri, en est comme bouleversé. Il y a dans son regard une tendresse affolée. A le voir soutenir avec tant de pitié le corps de son Fils entré dans la mort, et qui s'abandonne avec une étrange noblesse entre ses mains, on dirait qu'il découvre maintenant l'excès de ses peines et qu'il se repent de l'avoir envoyé à un tel martyre. Au-dessus, la Colombe de l'Esprit verse sur le drame la lumière de la Trinité. A droite et à gauche ce sont les Anges de l'Eglise du ciel.

IV. – LA COREDEMPTION, OU L'ENTREE PAR L'AMOUR DANS LA REDEMPTION DU CHRIST

1. Le Christ unique Médiateur. – 2. Médiation ascendante de la *supplication* du Christ. – 3. Dieu tenu en raison de son Christ à nous faire miséricorde. – 4. Médiation descendante de l'*exaucement:* la pente de la charité corédemptrice. – 5. Membres corédempteurs imparfaits et membres corédempteurs éminents. – 6. Les paradoxes du comportement des saints: ils désirent la souffrance comme le plus précieux des biens ici-bas. Ils passent leur vie à la diminuer chez les autres. – 7. Les deux aspects contrastants de l'Agonie de Jésus: la lumière où entrent les saints; la ténèbre qui vient couvrir les tout à fait abandonnés.

La corédemption pourrait se définir: notre entrée par l'amour dans la Rédemption du Christ.

1. Le Christ est l'unique rédempteur des hommes de tous les temps. Il prédit, en saint Jean, le temps et l'ampleur de sa mission rédemptrice: «Et moi, élevé de terre, *j'attirerai tous les hommes à moi.* Il signifiait par là de quelle mort il allait mourir» (Jean, 12, 32–33). C'est lui, dira saint Pierre dans son discours devant le Sanhédrin, «la pierre que vous, les bâtisseurs, avez dédaignée, et qui est devenue la pierre d'angle. *Et il n'y a de salut en aucun autre; car il n'y a pas sous le ciel d'autre nom donné aux hommes, par lequel il nous faille être sauvés*» (Act., 4. 11–12). Sa médiation est unique et universelle: Dieu, écrira saint Paul «veut que *tous les hommes soient sauvés* et parviennent à la connaissance de la vérité. Mais Dieu, est

unique, *unique aussi le Médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ Jésus, homme, qui s'est livré lui-même en rançon pour tous*» (1 Tim., 2, 5–6). Vraiment Dieu, le Verbe est égal au Père et à l'Esprit. Vraiment homme, mais dépassant tous les hommes par dignité de grâce et de gloire, il est capable d'unir merveilleusement en lui le ciel et la terre, apportant aux hommes les dons de Dieu et présentant à Dieu la misère des hommes. Il est, en effet, médiateur à double titre: suivant la ligne de l'*imploration* et de la prière, pour faire monter jusqu'à Dieu au nom de l'humanité meurtrie par le péché, dans un grand cri, nous disent les évangélistes Marc (15, 37) et Matthieu (27–50), une suprême et déchirante supplication: telle est la ligne de la médiation ascendante; et suivant la ligne de l'*exaucement*, pour faire descendre sur l'humanité ainsi réconciliée, par la plaie ouverte de son côté, la pluie du sang rédempteur: telle est la ligne de la médiation descendante. Cette médiation à double sens est rappelée dans le grand texte de l'épître aux Hébreux: «C'est lui qui aux jours de sa chair, ayant offert *prières et supplications* à Celui qui pouvait le sauver de la mort, avec un grand cri et des larmes, et ayant été *exaucé* en raison de sa piété, tout Fils qu'il était, apprit de ce qu'il souffrit, l'obéissance; et, après avoir été conduit jusqu'à l'accomplissement, il est devenu pour tous ceux qui lui obéissent *principe de salut éternel*, proclamé par Dieu Grand-prêtre selon l'ordre de Melchisédech» (5, 7–10).

2. Considérons la ligne de la *médiation ascendante*, celle d'où montent de la terre vers le ciel la prière, l'imploration, l'adoration, le sacrifice. Seul le Christ «qui par un Esprit éternel», sous l'impulsion de l'Esprit saint qui remplit son âme, «s'est offert lui-même sans tache à Dieu», pouvait «nous acquérir une rédemption éternelle», et cela «une fois pour toutes» (Hébr., 9, 12–14; 10, 10). Seule la supplication du Christ est rédemptrice.

C'est sous elle que Dieu veut rassembler tous les hommes, du soir de la chute jusqu'à la fin du temps, pour former d'eux son Eglise. Tous leurs vœux de délivrance, tous leurs appels à quelque salut mystérieux venu de l'au-delà des mondes, sont préordonnés par Dieu, qu'ils le sachent ou qu'ils l'ignorent, à se suspendre à l'unique supplication rédemptrice de son Fils, comme l'imparfait au parfait [1]. Non certes pour lui apporter quelque plus-value, c'est bien impossible, mais pour entrer dans sa dépendance, se laisser envahir, pénétrer, imprégner par elle. C'est ce qu'on exprime, par un mot de saint Paul cher à saint Irénée, en disant que la supplication rédemptrice du Christ *récapitule* en elle la supplication universelle de l'humanité priante; ou encore en disant que l'humanité priante, entraînée dans la supplication du Christ, forme avec lui *comme une seule personne mystique* [2], laquelle est *rédemptrice* dans le Christ-Tête et *corédemptrice* dans l'Eglise-Corps ayant mission de porter la vertu rédemptrice jusqu'aux confiins du monde. Ici se découvre à nous le mystère de l'efficacité et de la nécessité de la

[1] «Omne imperfectum praesupponit aliquid perfectum a quo sustentetur», saint THOMAS, IIIa, qu. 1, a. 2, ad 2.

[2] Saint THOMAS, III, qu. 48, a. 1 et 2.

prière corédemptrice. Est-il indifférent ou superflu que les chrétiens assistent de leur prière l'agonie de leur Seigneur? On connaît la réponse de l'évangile: «Ainsi vous n'avez pas pu veiller une heure avec moi?» (Mt., 26, 40). Jésus lui-même ne nous appelle-t-il pas à l'aide? «Priez donc le Maître de la moisson d'envoyer des ouvriers à sa moisson» (Mt. 9, 38)? Est-il possible, n'est-il pas téméraire à nous d'intervenir auprès du Père qui est dans les cieux pour que son Nom soit sanctifié, que son Règne arrive, que sa Volonté sait faite? Oui, cela est possible, et avec quelle autorité cela nous est-il demandé! Et cela n'est pas téméraire, ce peuvent être là les audaces du plus grand amour: «En vérité, en vérité, je vous le dis, tout ce que vous demanderez à mon Père, il vous le donnera en mon Nom; jusqu'à présent vous n'avez rien demandé en mon Nom; demandez et vous recevrez afin que votre joie soit parfaite» (Jean, 16, 23–24).

En unissant à lui la prière de ses amis le Seigneur lui communique la propriété de porter d'autres prières. Il y a des âmes qui en portent d'autres comme une planète ses satellites. Le prière des saints que nous aimons porte la nôtre. Et leur prière à son tour est portée par celle de la Vierge qui, dans l'obombration de l'Esprit saint, par le *oui* de l'Annonciation qu'elle a prononcé «au nom de la nature humaine tout entière» [1], et par le *oui* plus intense encore qu'elle a formulé debout au pied de la croix, *Stabat Mater*, est entrée plus profondément que tous les saints dans le dessein rédempteur de son Fils. Mais tout le poids du salut du monde pèse en fin de compte sur ce moment de la vie de Jésus où il meurt avec un grand cri sur la Croix.

3. Antérieurement à la pauvre offrande de nos cœurs, il y a, présentée en notre faveur et sous laquelle nous pouvons nous cacher, une Offrande suprême, que Dieu ne peut pas refuser puisqu'elle vient de son Fils unique, qu'il est donc comme tenu en justice d'agréer en faisant miséricorde au monde. Voilà, dans le mystère de la rédemption, le paradoxe d'une miséricorde qui est due et d'une justice qui est gratuite. C'est une *miséricorde* que Dieu est *tenu* à l'égard du Christ d'exercer envers les hommes, et il faudra qu'ils se défendent positivement contre elle pour qu'elle ne les sauve pas. La grâce qui nous est donnée par le Christ, écrit Jean de Saint-Thomas «est *gratuite par rapport à nous*, car, selon saint Paul, tous ont péché et sont privés de la gloire de Dieu et tous sont justifiés gratuitement en sa grâce par la rédemption qui est dans le Christ Jésus (Rom., 3, 23–24). Mais, *par rapport au Christ, elle n'est pas donnée gratuitement:* car d'une part, il l'a méritée pour nous; et d'autre part, il a satisfait en détruisant par son sang l'acte qui était écrit contre nous (Col., 2, 14)» [2].

Sous cet éclairage théologique, le texte de Marie de l'Incarnation, l'Ursuline, prend toute sa force: «Je voyais, dit-elle, par une certitude intérieure,

[1] Sur le point de l'épouser, c'est le consentement de la nature humaine tout entière. alors représentée par la Vierge, qu'attendait le Fils de Dieu. Saint THOMAS, III, qu. 30, a. 1.

[2] III, qu. 1; disp. 1, a. 2, nº 69.

les démons triompher de ces pauvres âmes qu'ils ravissaient au domaine de Jésus-Christ, notre divin Maître et souverain Seigneur, qui les avait rachetées de son sang précieux. Sur ces vues et certitudes, j'entrais en jalousie, je n'en pouvais plus, j'embrassais toutes ces pauvres âmes, je les tenais dans mon sein, je les présentais au Père éternel, lui disant qu'il était temps qu'il fît justice en faveur de mon Epoux, qu'il savait bien qu'il lui avait promis toutes les nations pour héritage, et, de plus, qu'il avait satisfait par son sang pour tous les péchés des hommes qui auparavant étaient tous morts et condamnés à la mort éternelle; et que, quoiqu'il fût mort pour tous, tous ne vivaient pas, et qu'il s'en fallait toutes les âmes que je lui présentais et portais en mon sein; que je les lui demandais toutes pour Jésus-Christ, auquel, de droit, elles appartenaient... L'Esprit de grâce qui m'agissait, m'emportait en une si grande hardiesse et privauté auprès du Père éternel qu'il ne m'était pas possible de faire autrement: O Père que tardez-vous? Il y a si longtemps que mon Bien-Aimé a répandu son sang! Je postule pour les intérêts de mon Epoux, lui disais-je, vous garderez votre parole, ô Père, car vous lui avez promis toutes les nations» [1]. On rejoint ici saint Anselme: «Le Fils unique disant à l'homme: Prends-moi, et rachète-toi», et avec toi le monde entier.

4. Considérons maintenant la ligne de la *médiation descendante,* celle de l'exaucement de la prière du Christ et de l'effusion de sa grâce sur le monde par la plaie ouverte de son côté.

La grâce de l'onction messianique, versée dans l'âme du Sauveur par l'Esprit Saint, opérait en lui comme un poids pressant vers la fin pour laquelle il était venu à nous, une inclination constante vers l'œuvre de la rédemption du monde. «J'ai désiré d'un grand désir de manger cette Pâque avec vous, avant de souffrir» (Luc, 23, 15), dira-t-il à ses disciples lors de la dernière Cène. Or, en passant du Christ dans les chrétiens, la grâce va garder son inclination vers la croix. «Les membres du corps mystique, écrit Louis Chardon dans son livre sur *La croix de Jésus* [2] (1647), sont sauvés par la conformité qu'ils doivent avoir à leur Chef; ils sont sanctifiés par la même grâce, laquelle est en lui comme en sa source universelle». La grâce qui découle de l'âme de Jésus comme de sa source originaire tend à produire dans ses disciples fidèles, un poids de croix, un désir incoercible d'entrer à sa suite dans le drame de la rédemption du monde. C'est ce que saint Paul «appelle *charité pressante,* amour forçant les cœurs, parce que, *si un seul est mort pour tous, les autres, donc, sont morts pareillement* (2 Cor., 5, 14): comme s'il voulait dire que si la grâce de Chef a obligé Jésus à la mort et lui a donné une pente si puissante vers la croix, c'est une suite nécessaire qu'elle forme le même amour forçant en l'âme fidèle» [3]. Aux Colossiens, 1, 24, l'apôtre écrira: «En ce moment, je trouve ma joie dans les souffrances que j'endure pour vous, et je complète en ma

[1] *Ecrits spirituels et historiques,* II, p. 310.
[2] Edit. Florand, Paris 1937, pp. 48–49.
[3] *Ibid.,* pp. 127–128.

chair ce qui manque aux épreuves du Christ, pour son Corps, qui est l'Eglise». Mais que manque-t-il aux épreuves du Christ? demande saint Thomas. Et il répond: «Il faut que le Christ, qui a souffert dans son propre corps, souffre en outre semblablement dans Paul, son membre, et dans tous les autres. Et cela, *pour son Corps, qui est l'Eglise*, afin qu'elle soit ainsi rachetée par le Christ» [1].

5. Tous ceux qui appartiennent à l'Eglise corédemptrice, sont par vocation corédempteurs par et dans le Christ. Mais l'appel peut être lointain et virtuel, ou au contraire immédiat et actuel. Il y aura, au sein même de l'Eglise, des membres corédempteurs *imparfaits* ou virtuels et d'autre part, des membres corédempteurs *éminents*, tellement rachetés par le Christ, qu'ils ne vivent que pour racheter à leur tout d'autres hommes.

Les premiers sont ceux que Tauler appelle «les braves gens» [2]; ceux qui ont peut-être encore beaucoup à expier pour eux-mêmes, mais qui déjà prient avec ardeur pour l'unité de l'Eglise, le progrès de l'Evangile, la conversion des pécheurs, l'évacuation du purgatoire; ceux qui ne sont corédempteurs que virtuellement, ou qui le deviendront à tel moment de leur vie, dans quelques-unes de ces grandes épreuves communes que tous les chrétiens ont à supporter. Il semble même qu'à certaines époques tragiques de l'histoire, visitées par l'impiété et par le désespoir, par la persécution, par la guerre, par les déportations et par la famine, Dieu, en faisant entrer de force dans des conditions de vie héroïque, sans préparation spéciale et sans distinction de personnes, des populations tout entières, veuille accroître ainsi tout d'un coup le nombre des chrétiens corédempteurs.

C'est aux membres corédempteurs éminents que Tauler réserve le nom de «vrais amis de Dieu» [3]. Ils s'inclinent vers tous les besoins de la sainte chrétienté «et ils s'emploient alors, avec une sainte prière et un saint désir, à demander tout ce que Dieu veut qu'on lui demande... Dieu s'aime en de tels hommes, il opère toutes leurs œuvres en eux... Mes amis, si nous n'avions pas de tels hommes, nous serions en bien mauvaise posture... De même que notre Seigneur enseignait le peuple assis dans la barque, Dieu se repose sur ces gens et par eux gouverne et dirige le monde entier et toutes les créatures... Leur seule existence, le seul fait qu'ils sont, est quelque chose de plus précieux et de plus utile que toute l'activité du monde» [4]..

Exposant les paroles de Jésus: *Ne savez-vous pas que je dois être aux choses de mon Père*, saint Jean de la Croix disait «que ces choses du Père éternel ne sont rien autre ici que la rédemption du monde et le bien des âmes, le Christ notre Seigneur nous apportant les secours préordonnés par le Père éternel. Et que, en confirmation de cette vérité, saint Denys l'Aréopagite avait écrit cette merveilleuse sentence: *De toutes les choses*

[1] *Comment. aux Colossiens.*
[2] *Sermons*, Paris, 1930. t. II, p. 5.
[3] *Ibid.*, p. 221.
[4] *Ibid.*, pp. 24, 192, 223, 247.

divines, la plus divine est de coopérer avec Dieu pour le salut des âmes... Si grandes sont la ferveur et la force de leur charité que *ceux qui sont ainsi possédés de Dieu ne peuvent restreindre leur désir à leur propre salut seulement. Cela leur semble peu de chose d'aller seuls au ciel,* et ils s'efforcent par leurs angoisses, par des élans célestes, par des instances extraordinaires, de soulever la multitude des hommes avec eux vers le ciel. *Cela résulte du grand amour qu'ils ont pour leur Dieu:* c'est le fruit propre et l'effet de l'oraison et de la contemplation parfaites» [1].

6. Au terme de son grand livre sur *La philosophie morale* [2], Jacques Maritain s'étonne en philosophe des paradoxes de la souffrance chrétienne:

«Que dans une certaine mesure toute âme en qui habitent les dons de la grâce, et dans une pleine mesure le saint, celui qui est entré dans ce que nous appelions plus haut le régime de la supra-morale, *transcendent* la condition humaine, cela est évident pour qui tient que la grâce est une participation à la vie divine elle-même. C'est sur l'autre aspect de la solution évangélique, sur l'*acceptation* simultanée (sauf quant au péché) de la condition humaine qu'il nous importe d'insister ici.

«Dans la condition humaine ainsi *transcendée et acceptée tout à la fois,* tout à vrai dire reste le même et tout est transfiguré. Si la grâce fait participer l'homme à la vie divine et si elle surélève sa nature dans l'ordre propre de celle-ci, cependant c'est une nature toujours blessée qui est ainsi surélevée, c'est un homme toujours dévoré de faiblesse qui a part à la vie éternelle et à l'amitié de Dieu. La condition humaine n'a pas changé. Elle n'a pas changé parce que le Verbe de Dieu l'a assumée telle qu'elle était et telle qu'elle restera tant que l'histoire durera. En prenant sur lui tous les péchés du monde Celui qui était sans péché a porté aussi sur lui toutes les langueurs du monde, et toute la souffrance qui sévit sur l'espèce humaine, et toute l'humiliation de sa dépendance à l'égard du contingent et du fortuit. Qu'importent désormais la contingence et la futilité métaphysique auxquelles notre existence est soumise, puisque le plus insignifiant de nos actes, s'il est vivifié par la charité, a une valeur éternelle, et puisque le Fils de Dieu a accepté de subir lui-même les servitudes de notre condition?

«Il a été pendant sa vie cachée un pauvre ouvrier de village, et son action de prédicateur et de thaumaturge a pris place en un milieu historique qui faisait peser sur lui toutes ses circonstances de temps et de lieu et tous ses hasards. Il a voulu mourir comme mouraient de son temps les plus infortunés des hommes. Sa passion a été un atroce condensé de toute la douleur et l'abjection attachées depuis la chute à la condition humaine.

«Dès lors quand ce que nous appelions tout à l'heure le vrai arrière-fond du monde, le monde de la souffrance nue, de l'horreur, de l'angoisse sans consolation se révèle au chrétien et se saisit de lui, cette chose qui est accepter (quant au mal de peine) la condition humaine, prend pour lui un

[1] *Oeuvres*, Paris 1959, p. 1374.
[2] Paris, Gallimard, 1960, pp. 569–571.

sens entièrement nouveau, devient entrer dans l'œuvre rédemptrice de la croix, et participer aux anéantissements de celui qu'il aime. Quoi d'étonnant que les saints soient désireux de souffrir? La souffrance, *parce qu'elle est pour eux signature de leur amour*, et coopération à l'œuvre de leur Bien-aimé, est devenue pour eux le plus précieux des biens d'ici-bas.

«Les voilà donc qui par une apparente contradiction rendent grâces à Dieu de tous les biens dont il les comble et de toutes les protections, les consolations et les joies qu'il leur dispense et lui rendent grâces en même temps de tous les maux et les afflictions qu'il leur envoie. Nous autres qui sommes méchants, est-ce que nous donnons une pierre à nos enfants quand ils nous demandent du pain? Et pourtant merci à Dieu quand il nous donne du pain, et merci à lui quand il nous donne une pierre et pire qu'une pierre. Le mal de peine, tout en restant ce qu'il est, et en étant pleinement éprouvé comme tel, est transvalué maintenant en un bien supérieur, parfaitement invisible du reste, à moins que n'apparaisse un instant quelque signe de la paix plus qu'humaine qui habite l'âme torturée... Dans sa perspective à lui, ce que le philosophe peut dire de mieux, c'est qu'il est plus difficile encore au cœur de l'homme d'apprendre la transcendance de l'Amour subsistant par soi, qu'à l'intelligence humaine d'apprendre la transcendance de l'Etre subsistant par soi. Crois que Dieu t'aime *d'une façon que tu ne peux pas imaginer*, ainsi parlait Dostoïevski.

«Et le philosophe s'étonne d'une *autre apparente contradiction dans le comportement des saints*. Ils désirent la souffrance comme le plus précieux des biens d'ici-bas. Après tout, c'est leur affaire, ou plutôt une affaire entre Dieu et eux. Mais les autres, ceux qu'ils aiment, et qui sont tous les hommes? Est-ce qu'ils ne vont pas désirer pour eux aussi ce plus précieux des biens d'ici-bas? Pourtant ce n'est pas ce qu'ils font, ils passent leur temps à essayer de diminuer la souffrance des hommes, et de les guérir de leurs plaies. La réponse, pour autant qu'on peut l'entrevoir, intéresse la structure même de l'esprit.

«De soi la souffrance est un mal, et restera toujours un mal. Comment donc la souhaiter à ceux qu'on aime? La simple connaissance possédée par le chrétien, et si fréquemment rappelée à son attention par les lieux communs de la littérature édifiante, qu'elle unit l'âme habitée par la charité au sacrifice de la croix, surimpose à la souffrance, idéalement et théoriquement, une qualité grâce à laquelle cette connaissance aide à s'y résigner; elle ne peut pas la faire aimer ni désirer, elle ne la transvalue pas. S'il y a transvaluation réelle et pratique, cela ne peut être que dans le feu de l'amour actuel, et absolument incommunicable, entre le soi d'un homme et le Soi divin; et cela reste un secret fermé, valable seulement pour la subjectivité individuelle. Ainsi les saints voudraient garder pour eux seuls ce qu'ils tiennent pour le plus précieux des biens d'ici-bas. Singuliers égoïstes! Ils veulent la souffrance pour eux, ils ne la veulent pas pour les autres...»

7. Personne ne sera sauvé qu'il n'ait été touché secrètement, mystérieusement, par un rayon tombé de la Croix rédemptrice du Christ. Mais ici se

posent les suprêmes questions: celles *des êtres qui vivent et meurent dans une nuit totalement impénétrable, nous semble-t-il, à la lumière divine.* Où chercher une réponse? C'est encore vers Jacques Maritain que nous regarderons [1]. Bienheureux sont les saints, ils sont persécutés à cause de la justice qui nous rend fils adoptifs de Dieu, ils ont ce qu'ils ont voulu. Mais les autres? Mais les tout à fait abandonnés? «Je ne parle pas de ceux qui, par toute l'Europe, ont agonisé dans les prisons et dans les camps, ont été fusillés comme otages, ont péri dans les tortures, parce qu'ils avaient résolu de tenir tête au vainqueur: ceux-là savaient pourquoi ils souffraient et pourquoi ils mouraient. Ils avaient voulu la lutte et la résistance, ils ont donné leur vie pour la liberté, pour la patrie, pour la dignité humaine. Je parle de tant de pauvres êtres qui n'avaient rien fait que leur humble besogne ordinaire, et sur lesquels, en un instant, la mort s'est jetée comme une bête. Immolés par les caprices de la guerre et de la férocité, – persécutés non pour la justice à laquelle ils ne songeaient même pas, mais pour l'acte innocent de leur simple existence en un point malchanceux de l'espace et du temps. Et que sont leur supplice et leur mort, sinon l'image et le brusque abrégé où nous pouvons lire les souffrances de millions de pauvres au cours des siècles, broyés par la grande machine d'orgueil et de rapine aussi vieille que l'humanité? Vaincus réduits en servitude, hors-caste, intouchables, esclaves de tous les temps, noirs vendus à l'encan par les trafiquants de chair humaine, femmes et enfants livrés au sweating-system, prolétaires de l'âge industriel, tous ceux que la misère a destitués de la condition d'homme, tous les maudits de la communauté d'ici-bas.

«Certains faits qui ont eu lieu au cours de la guerre qui vient de finir illustrent terriblement ce que je voudrais essayer de dire. Souvenons-nous de la population massacrée du village de Lidice, des femmes et des enfants mitraillés et brûlés vifs à Oradour [...]; de ces Juifs recrus de fatigue qui, après des semaines de marche sanglante arrivés à Buchenwald, allaient se coucher eux-mêmes sur les marches du four crématoire; et des malheureux qu'on a fait périr de faim dans les trains plombés. Où était la consolation de ces innocents persécutés? Ils n'ont pas donné leur vie, on leur a pris leur vie, dans les ténèbres de l'horreur. Ils ont souffert sans l'avoir voulu. Ils n'ont pas su pourquoi ils mouraient. Ceux qui savent pourquoi ils meurent sont de grands privilégiés.

«Tout semble se passer comme si l'agonie de Jésus était quelque chose de si divinement immense qu'il faille, pour qu'une image en passe parmi ses membres, et pour que les hommes participent complètement à ce grand trésor d'amour et de sang, qu'elle se partage en eux selon ses aspects contrastants Les saints y entrent volontairement, en s'offrant avec lui, en connaissant les secrets de la vie divine, en vivant dans leur âme leur union avec lui, en mettant en acte dans l'intime de leur être les dons qu'ils ont reçus. Dans les tortures du corps ou de l'esprit, dans les abîmes de la déré-

[1] «*Bienheureux les persécutés...*» paru dans *Ecclesia*, Cité du Vatican, décembre 1945, reproduit à la fin du livre *Raison et raisons*, Fribourg, 1948, pp. 339–350.

liction, ils sont encore des privilégiés La béatitude des persécutés illumine leur existence terrestre. Plus ils sont abandonnés, plus ils peuvent dire avec Jean de la Croix: – Miens sont les cieux et mienne est la terre, miens sont les hommes, les justes sont miens, et miens les pécheurs; les anges sont miens, et la Mère de Dieu, et toutes les choses sont miennes; et Dieu même est mien et pour moi. Eh bien donc que demandes-tu et cherches-tu, mon âme? Tien est tout ceci et tout est pour toi.

«Mais les tout à fait abandonnés, les victimes de la nuit, ceux qui meurent comme des réprouvés de l'existence terrestre, ceux qui sont jetés dans l'agonie du Christ sans le savoir et involontairement, c'est une autre face de cette agonie qu'ils manifestent, et il faut bien sans doute que tout soit manifesté. Jésus a donné sa vie parce qu'Il l'a voulu. Mais il a été, aussi, fait péché à cause de nous, il a été fait malédiction pour nous, car il est écrit: Maudit quiconque est pendu au bois; il a été abandonné de Dieu sur la croix de misère, sans protection contre la souffrance, sans secours contre ses persécuteurs. Comme un legs fait à ses saints, il a dit: – *In manus tuas commendo spiritum meum.* Comme un legs fait à son autre troupeau, il a dit: – *Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné?* Le grand troupeau des vrais misérables, des morts sans consolation, comment n'aurait-il pas soin de ceux qui portent cette marque-là de son agonie? Comment leur délaissement même ne serait-il pas la signature de leur appartenance au Sauveur crucifié, et un titre suprême à sa miséricorde? Au détour de la mort, dans l'instant qu'ils passent de l'autre côté du voile, et que l'âme va quitter une chair dont le monde n'a pas voulu, n'a-t-il pas le temps de leur dire encore: – Tu seras avec moi en Paradis? Il n'y a pas de signes pour eux, l'espérance pour eux est aussi dénudée qu'eux-mêmes; pour eux, jusqu'à l'extrême limite, rien, même du côté de Dieu, n'a lui aux yeux des hommes. C'est dans le monde invisible au-delà de tout le terrestre, que le Royaume de Dieu est donné à ces persécutés, et que tout devient leur».

Il n'y a pas de limites aux exigences de Dieu à l'égard de ses plus proches amis quand ils désirent entrer dans la passion rédemptrice de son Fils bien-aimé, mais elle est plus illimitée encore, elle est proprement infinie, la tendresse qu'en réponse à leur supplication il fait descendre sur le monde pour y sauver, partout où il n'y a pas refus ou malice, tout ce qui peut s'y trouver de pure nescience ou de pure misère.

CHARLES JOURNET

Bibliographies

F.-M. Braun, *Jean le Théologien, Sa théologie, Le Christ notre Seigneur, hier, aujourd'hui, toujours.* Paris, Gabalda, 1972, 328 p.

«R. E. Brown fait remarquer que, parmi les auteurs spécialisés dans l'étude de saint Jean, plus d'un sont morts avant d'avoir récolté les fruits de leur labeur. Je ne puis, quant à moi, ne pas rendre grâces à Dieu de m'avoir maintenu en vie assez longtemps pour réaliser, si imparfaitement que ce soit, un rêve de jeunesse», p. x. Après les trois volumes parus dans la collection des Etudes Bibliques: *1. Jean, son évangile dans l'Eglise ancienne, 1959; 2. Les grandes traditions d'Israël et l'accord des Ecritures selon le quatrième évangile, 1964: Sa théologie I. Le mystère de Jésus Christ, 1966*, voici l'achèvement d'une grande entreprise avec le quatrième volume: «La résurrection du Christ ouvre la phase ultime de l'histoire du salut. Nous nous sommes attaché, dans le précédent volume au mystère de Jésus-Christ dans le cadre de l'histoire évangélique. L'ambition de celui-ci est de mettre en lumière ce que Jean nous dit de l'empire que le Christ glorifié exerce dans la période qui n'a pas fini de se dérouler» p. 287. «Les textes de saint Jean sont aussi lents à livrer leur suc que les fruits à mûrir. Ne les forçons pas; nous en serons récompensés». Dans ses *Conclusions générales,* l'auteur dégage sept centres d'intérêt, dans l'espoir que le lecteur, après en avoir pris connaissance, reviendra en arrière pour les homologuer, p. 287.

1. «L'idée de fond, sous-jacente à toutes les autres, est que, *par sa glorification, Jésus est entré en possession plénière de son pouvoir sur toute chair,* celui-là même dont il est question au début de la prière sacerdotale (17, 2), et qui consiste à donner aux hommes la vie éternelle, en les amenant à la connaissance du seul Dieu véritable et de son envoyé Jésus-Christ. Telle est sa royauté qui n'est pas de ce monde (11, 52)». Sa tâche accomplie dans l'acte sacrificiel grâce auquel nous sommes sauvés du péché (1 Jean, 2, 2), le Christ n'a plus rien à faire ici-bas. Dans sa vie transhistorique de ressuscité, il exercera son pouvoir seigneurial partout et en tout temps.

2. *L'Esprit Saint* est envoyé par le Père au nom du Christ et par le Christ en son propre nom. Dans l'A. T, l'esprit de Yahvé était conçu à la manière d'une force émanant de Dieu. Ici, le Paraclet est une personne dont la mission commence à l'heure où celle de Jésus s'achève. Ce que l'évangile nous en dit nous introduit dans les profondeurs de Dieu, où le Père, le Fils et l'Esprit sont inséparables et cependant distincts, bien qu'opérant ensemble. De même que Jésus ne disait rien qu'il ne l'eût appris du Père, de même l'Esprit ne parlera pas de lui-même, mais puisera dans le bien du Christ et le glorifiera (16, 14). Jean a conservé les symboles du souffle et de l'eau vive dans le but de montrer qu'avec le départ du Christ, consécutif à son élévation sur la croix, les derniers temps ont commencé.

3. En même temps que l'Esprit, Jésus envoie ses *apôtres.* Ils forment le noyau du Royaume qu'ils auront, non à fonder, mais à universaliser. La mission des Douze ne commence qu'au dimanche de Pâques: «Comme le Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie» (20, 21). Alors seulement, de disciples, ils deviendront apôtres, sous l'action de l'Esprit, et en union avec le Seigneur. Principalement ordonnée à la *prédication* évangélique, la fonction apostolique comprend le pouvoir de *remettre les péchés:* «Les péchés seront remis à ceux auxquels vous les remettrez, et ils seront retenus à ceux auxquels vous les retiendrez» (20, 23). Ces mots ne sont pas assimilables à ceux qui, en Mt. 18, 18, signifient le pouvoir disciplinaire de «lier» et de «délier» c'est-à-dire de défendre ou de permettre. L'autorité qu'ils signifient ne concerne pas seulement la prédication de l'Evangile pour la rémission des péchés (Luc, 24, 47), ni l'admission des croyants au baptême (Act. 2., 38). Leur portée concerne aussi bien les fautes dont les chrétiens se rendent coupables que l'état où ils se trouvaient avant leur conversion.

4. La souveraineté du *Christ* glorieux, la mission de l'*Esprit*, l'envoi des *apôtres:* de ces trois données il résulte que pour saint Jean, la communauté du salut (l'unique troupeau, la Vigne–Israël) est à la fois *christique*, *pneumatique*, et *apostolique*. Dire que l'*Eglise est apostolique* signifie: 1er son identité avec le groupe des Douze, en tant que représentants de tous les fidèles; 2e le

rôle spécial que des apôtres étaient appelés à y jouer en dépendance du Christ et dans la puissance de l'Esprit. Sous ce rapport ils sont *égaux*. D'entre eux néanmoins émerge la personne de *Simon-Pierre* à qui est réservée la tâche de paître tout le troupeau. Le changement de son nom, Simon-fils-de-Jean en Képhas (1, 42) était prometteur d'une destinée exceptionnelle. Sa triple investiture (21, 15–17) précise en quel sens. Simon est Pierre à raison du pastorat universel qui lui est dévolu. Ainsi l'Eglise du Christ nous apparaît-elle monarchique.

5. Fondé sur le témoignage rendu par Jésus à la vérité (19, 37), le Royaume du Christ comprend tous les hommes qui entendent sa voix; l'Eglise a pour tâche de les rassembler en *un seul troupeau* afin qu'ils aient la vie en abondance.

6. Ce que nous entendons par le mot *sacrement* est le fruit d'une élaboration théologique, dont le résultat fut de grouper des rites sanctificateurs passablement disparates. Mis à part le pouvoir de *remettre les péchés* donné aux apôtres par le Christ ressuscité (20, 23), l'évangéliste ne traite que de ceux qui ont trait à l'*initiation chrétienne* (chap. 3, 4, 6). Le *Baptême* chrétien (chap. 3), comme les plus anciens auteurs ecclésiastiques l'ont compris, est mis en relation avec le Baptême de Jésus (l'Agneau de Dieu qui ôte le péché du monde), sur qui Jean-Baptiste vit l'Esprit descendre et demeurer. C'est un baptême de pénitence rendu efficace par le sacrifice du Fils unique élevé sur la croix. Le *don de Dieu* dont Jésus parle à la Samaritaine (ch. 4), c'est-à-dire l'Esprit donné en fontaine d'eau vive jaillissant des croyants (4, 14), suggère le second acte de l'initiation, ou si l'on préfère, l'initiation parvenue à son terme, ainsi qu'elle était pratiquement dans l'Eglise ancienne. En ce cas nous aurions affaire, d'une part à un début, de l'autre, à une plénitude. Enfin (ch. 6) la promesse de l'*eucharistie* (versets 51c–58)– considérée comme le troisième acte de l'initiation chrétienne, pp. 145 et 172.

7. «Les sacrements ne peuvent être séparés de la foi vivante. Fondement de l'existence nouvelle que tout homme né de l'Esprit est appelé à accomplir tout au long de sa vie, elle lui procure la compréhension de son être personnel, le situe devant Dieu et par rapport à ses frères, refoule son égoïsme, purifie sa religion, lui apprend à triompher des épreuves, et met en son cœur l'espérance qui soutiendra ses efforts», p. 292. On admirera la puissance de cette synthèse de la théologie johannique.

Le livre est divisé en trois parties: *1. La seigneurie du Christ et l'Eglise. – 2. La foi et les sacrements de l'initiation. – 3. L'existence chrétienne.* C'est à la fin de la deuxième partie qu'il est question plus amplement de l'*Eucharistie*, pp. 171–199. C'est à partir de Jean 6, 51c qu'il est question du Christ immolé pour la multitude: «*Et le pain que je donnerai est ma chair pour la vie du monde*»: «Cette vie offerte à quiconque croit au Christ descendu du ciel pour révéler l'amour de Dieu, en actes et en paroles, et suprêmement par l'oblation qu'il a faite de lui-même, a sa source au Calvaire... L'eau et le sang (19, 34) symbolisent probablement les deux grands sacrements de l'Eglise, et les mettent en rapport avec la mort du Sauveur. Si le verset 51 ne mentionne que la «chair pour la vie du monde et non le sang purificateur (1 Jean 1, 7), c'est pour ménager la transition avec le pain de vie. Le sang n'en sera pas moins associé à la chair dès le verset 54, l'un et l'autre indivisiblement en dépendance du sacrifice de la croix... Présence du Christ *glorifié* sous les signes du pain et du vin dont il faut se nourrir pour avoir la vie en soi (6, 56); présence à l'*événement* accompli sous Ponce Pilate. Ces deux présences concernent le même Seigneur, mais en deux conditions différentes... Poser en fait que, par l'eucharistie, la chair du Christ crucifié sous Ponce Pilate nous est donnée en nourriture, c'est signifier la possibilité d'une *adhésion au sacrifice du Calvaire rendu actuel*, grâce à l'action sacramentelle. Ainsi n'avons-nous à imaginer ni une *répétition* de ce sacrifice, consommé une fois pour toutes, ni un *nouveau sacrifice*, mais l'*abolition de la durée entre* ce qui eut lieu à un certain moment de l'histoire et notre maintenant. Manger la chair immolée pour la vie du monde comporte donc hic et nunc l'acceptation de la mort salvifique du Christ».

L'auteur avait dit: «Les textes de saint Jean sont lents à livrer leur suc... Ne les forçons pas, nous en serons récompensés». Il a tenu sa promesse.

ANDRÉ FEUILLET, *Le Sacerdoce du Christ et de ses ministres*, Editions de Paris, 1972, 224 pages.

1. Le sous-titre porte: «*d'après la prière sacerdotale du 4e évangile et plusieurs données parallèles du Nouveau Testament*». L'Introduction précise: «La plupart des études bibliques sur le sacerdoce de la nouvelle alliance font une très large place à l'*épître aux Hébreux*. Rien n'est plus normal: cet écrit n'est-il pas le seul document du Nouveau Testament à exprimer le mystère de la personne et de l'œuvre du Christ à l'aide d'un vocabulaire explicitement sacerdotal? Sur ce point précis le présent travail *représente une nouveauté*. Nous nous proposons de réfléchir sur le sacerdoce chrétien en nous servant avant tout du chapitre 17 du 4e évangile... Alors que l'épître aux Hébreux ne suggère jamais que des ministres de l'Eglise pourraient être eux-mêmes prêtres en dépendance de l'unique Grand Prêtre de la nouvelle alliance, au contraire la prière de Jean 17 nous montre le Christ faisant participer ses *apôtres* à sa double consécration sacerdotale et victimale», pp. 7–8.

2. «*L'épître aux Hébreux* est le seul document du Nouveau Testament à appeler le Christ prêtre ou grand prêtre. Dans cet écrit le sacerdoce du Christ est proclamé éternel en dépendance du Psaume 110, non parce qu'il n'aurait pas eu de commencement, mais seulement parce qu'il n'aura pas de fin. Transcendance et unicité du sacerdoce et du sacrifice du Christ sont mises ici en un puissant relief; elles tiennent essentiellement à ce que le Christ est le Fils de Dieu incarné qui s'est offert *par un esprit éternel* (9, 14); à proprement parler, un tel prêtre ne peut avoir de successeurs, et un tel sacrifice est par le fait même définitif. Plusieurs textes de l'épître aux Hébreux feraient facilement croire que le Christ n'est devenu prêtre qu'une fois monté au ciel. Il semble qu'il faille dire ceci. L'épître aux Hébreux suggère que le Christ est déjà prêtre sur la terre, surtout au Golgotha, mais elle enseigne d'un autre côté que le Christ considéré comme prêtre a été perfectionné par sa Passion. En outre, plus nettement que Jean 17, elle évoque la liturgie de Kippour (expiation) dont le point culminant était l'entrée du grand prêtre dans le Saint des Saints et l'aspersion du propitiatoire», p. 175. «Selon Lévitique 16, le grand prêtre juif, après avoir immolé deux victimes pour le péché, entrait dans le Saint des Saints, et avec le sang des victimes aspergeait le propitiatoire; c'est ce dernier rite qui constituait l'acte décisif auquel était attaché l'expiation des péchés. La mort du Christ en Croix correspond à l'immolation des deux victimes par le grand prêtre, et l'Ascension du Christ correspond à l'entrée dans le Saint des Saints, ainsi qu'à l'aspersion du propitiatoire avec le sang des victimes. On s'explique par là qu'aux yeux de l'auteur de *Hébreux*, le point culminant du mystère salvifique n'est pas l'immolation du Christ au Golgotha, mais son exaltation glorieuse, son entrée dans le sanctuaire céleste, où il est salué comme grand prêtre *étant toujours vivant pour intercéder en notre faveur* (7, 24)», p. 87. «Par ailleurs il faut absolument exclure toute idée d'un sacrifice céleste qui viendrait se surajouter à celui du Calvaire ce qui reste vrai, c'est que l'épître voit plutôt la carrière terrestre du Christ sous l'aspect *victimal* et qu'elle rattache de préférence son activité *sacerdotale* à sa vie de ressuscité. Au ciel le Christ demeure prêtre parfait pour l'éternité sans avoir besoin d'offrir un sacrifice nouveau, mais en offrant en permanence le sacrifice qu'au Calvaire il a accompli une fois pour toutes *dans un esprit d'éternité*» (9, 14), p. 86.

3. *Les discours après la Cène*, dont Jean 17 constitue le point culminant «ne sont pas des sténographies. Tout le monde s'accorde aujourd'hui à reconnaître la part considérable qui, dans leur composition, revient à l'évangéliste. On y retrouve la plupart des thèmes majeurs qui caractérisent la théologie johannique. Ici comme partout ailleurs la pensée de Jésus nous est livrée intimement unie aux commentaires autorisés de l'évangéliste qui bénéficie pour l'interpréter de l'aide de l'Esprit Paraclet et des lumières qui viennent de la vie même de l'Eglise... Les discours après la Cène visent en premier lieu les apôtres: ils s'adressent à des hommes que Jésus a choisis tout en connaissant à l'avance la future défection du *fils de perdition*, qui vivent avec lui depuis le commencement de son ministère et qu'il a entourés d'une sollicitude toute spéciale... Ils nous disent à l'avance ce que seront la vie de l'Eglise et la fin de l'histoire», p. 8.

La *structure de Jean 17* est tripartite: Prière de Jésus pour sa propre personne (1–5); prière pour ses apôtres (6–19); prière pour l'Eglise (20–26). Telle est la marche de la prière. Mais la pensée est une: quand Jésus prie pour lui-même, ce n'est pas sa personne qu'il a en vue, c'est l'œuvre de Dieu; quand il prie pour ses apôtres, il les recommande à Dieu comme agents et continuateurs de cette œuvre; et

quand il étend son regard à tous les croyants présents et futurs, c'est comme aux objets de cette œuvre, en d'autres termes parce que ces âmes sont le théâtre où doit resplendir la gloire de son Père, car son œuvre et la gloire du Père sont pour lui une seule et même chose. Le cadre de la prière est donc celui qu'indique la division généralement admise, mais *la pensée unique est celle de l'œuvre du Christ ou de la gloire du Père*. Cette prière est ainsi tout entière une inspiration du cœur filial de Jésus, p. 41.

Que Jésus ait été véritablement *Prêtre* et qu'il se soit regardé comme tel, la raison la plus décisive qu'on en puisse apporter, c'est qu'il s'est reconnu avant tout dans la figure du Serviteur souffrant du livre d'Isaïe, qu'il a le premier annoncé sa Passion en se référant à Isaïe 53, et qu'à sa suite les auteurs du Nouveau Testament ont développé leur doctrine de la Croix, source de salut pour l'humanité en s'appuyant principalement sur cet oracle. Il est certain qu'en Isaïe 53 le Serviteur souffrant fusionne en sa personne et en son action la double tradition sacerdotale et prophétique, préparant de cette manière une transmutation prodigieuse de la religion de l'Ancien Testament... Jésus accomplit, en les dépassant immensément, les poèmes du Serviteur», pp. 170–171.

Le sens de la prière centrale, où Jésus *prie pour ses apôtres* (9–19) est clair: *c'est par l'entremise de ses disciples privilégiés, c'est-à-dire de ses apôtres, intimement unis entre eux, que Jésus entend communiquer aux autres, donc à l'Eglise entière, la vie éternelle et la connaissance du Père et du Fils et en faire une communauté véritablement une*, p. 45.

4. «Depuis Vatican II l'expression *sacerdoce ministériel* est devenue courante pour désigner le sacerdoce des membres de la hiérarchie (évêques et prêtres) et le distinguer ainsi du sacerdoce commun à tous les baptisés. Mais aujourd'hui il y a des théologiens qui rejettent formellement la légitimité de cette distinction ou qui à tout le moins estiment qu'elle n'appartient pas à l'essence de la révélation: elle serait née bien plutôt des circonstances historiques, c'est-à-dire de l'adaptation de l'Eglise aux conditions sociales d'un passé qui n'a rien à voir avec notre époque. Ces remises en question, comme aussi l'exaltation unilatérale du sacerdoce commun font que nombre de prêtres ne savent plus comment se situer à l'intérieur du peuple de Dieu. Il y a plus grave encore: on en vient à dire que pour consacrer l'Eucharistie, remettre les péchés, etc... une simple délégation de la communauté serait suffisante.

«Or il se trouve qu'à ce problème du sacerdoce ministériel, d'une si brûlante actualité, les écrits johanniques apportent des éléments de réponse d'un prix inestimable, dont jusqu'ici on n'a pas assez tenu compte. La prière sacerdotale de Jésus en Jean 17 nous parle de la *consécration sacerdotale des apôtres*. Correctement interprétés, le lavement des pieds (13, 1–20) et la scène qu'on a appelée abusivement la Pentecôte johannique (20, 19–23) nous montrent le Christ préparant lui-même les apôtres à leur ordination sacerdotale ou bien complétant cette ordination. Enfin les lettres de l'Apocalypse nous présentent, *résolu dans les faits*, le problème capital de la succession apostolique qui est aussi le problème de la transmission à d'autres du sacerdoce des apôtres», pp. 176–182.

5. Qu'entendre par *le culte en esprit et en vérité* (Jean 4, 23–24)? Le vrai (*alèthès*) s'oppose au faux, le véritable (*alèthinos*) s'oppose à l'imparfait. «Les véritables adorateurs qui adoreront le Père en esprit et en vérité ne s'opposent pas à de faux adorateurs, mais au culte imparfait de l'Ancien Testament. C'est ce que démontre d'ailleurs le contexte: d'une part Jésus annonce la cessation non seulement du culte schismatique des Samaritains sur le Garizim, mais encore du culte légitime localisé dans le Temple de Jérusalem; ce dernier culte n'en reposait pas moins sur une révélation réelle quoique imparfaite; il était dans les desseins de Dieu une préparation au culte définitif car le salut vient des Juifs. L'adoration en vérité est celle qui est conforme à la révélation définitive apportée par Jésus, révélation qui se résume au fond à sa personne même. Mais l'adoration en vérité est inséparable de l'adoration en esprit, car elle n'est possible que moyennant une régénération opérée par l'Esprit Saint (3, 5). La déclaration «*adorer le Père en esprit et en vérité* est implicitement trinitaire», pp. 121–122.

GEORGES M.-M. COTTIER, O.P., *La mort des idéologies et l'espérance*, Paris, Cerf, 1970, 188 pages.

L'espérance marxiste était une reprise sécularisée du messianisme, une forme de cette aspiration sans cesse renaissante vers la réalisation du Royaume de Dieu sur terre, au niveau de la société politique. L'emprunt

de cette idéologie forgée pour les pays industriels, de la part des révolutionnaires des pays du Tiers-Monde, avec la non-originalité que cela implique, est lui-même un effet et un signe de sous-développement ou de «colonialisme culturel». Mais les messianismes socio-politiques sont des mythes qui affolent les sociétés temporelles et les précipitent dans l'*hybris* destructrice. Nous assistons aujourd'hui à la liquidation d'un messianisme. Mais la disparition d'un faux espoir risque de conduire au désespoir. Le vertige du nihilisme redevient une grande tentation. On voit quelle sera la matière du présent ouvrage, difficile à recenser, car il est le résultat d'une réflexion profonde et coordonnée touchant à tous les aspects les plus brûlants de notre crise. Les six chapitres de la première partie étudient: 1. La mort des idéologies? 2. Le progrès scientifico-technique et la réalisation du royaume de Dieu; 3. L'essor de la technique et la conscience de l'histoire universelle; 4. la foi, le fidéisme et l'esprit scientifique; 5. le droit naturel et l'histoire; 6. vers une communauté de tous les hommes.

1. Une *définition de l'idéologie* est proposée dans le premier chapitre à titre de point de départ. On y discerne les éléments suivants: *a*) elle est une vision totale du réel; *b*) elle est le fait d'un groupe social qui se pense comme chargé d'une mission historique; *c*) elle n'est pas *theoria* pure; *d*) elle vise une transformation de l'histoire; *e*) elle considère le destin socio-politique comme destin ultime de l'homme, p. 19. Les idéologies s'usent par le démenti apporté par les faits à leurs prévisions, p. 29 et plus profondément par l'avènement de l'attitude scientifico-technique qui, à l'égard de l'histoire universelle, fait preuve de modestie, voire de scepticisme, p. 31. Ce qui tend à remplacer la mentalité idéologique est l'attitude pragmatique, le *hic et nunc* est sans racines métaphysiques. Derrière les événements de mai en France, n'y avait-il pas une sorte de nostalgie de l'idéologie? p. 33. L'analyse de la pensée scientifique que fait Marcuse nous conduit au seuil d'aperceptions capitales, mais nous laisse sur notre faim, parce que lui aussi récuse la métaphysique. Sa dénonciation de l'unidimensionnalité de l'homme dans la société contemporaine est faite à partir de perspective immarentistes et historicistes qui interdisent de fonder la plurimensionnalité de la raison, pp. 37–39.

2. Ce qui semble menacer l'homme, ce n'est plus son impuissance, mais le pouvoir même qu'il exerce sur la nature. Nous avons affaire ici à un fait radical. *La domination que l'homme exerce sur les choses domine l'homme.* La dimension même de ce pouvoir semble frapper l'homme d'impuissance. Cette faiblesse se manifeste en ceci que le recours à la puissance physique, matérielle, est la tentation la plus pressante ressentie par l'homme, tentation à laquelle il ne sait pas résister, comme s'il était privé de sa force intérieure de choisir d'autres voies pour résoudre ses problèmes. Par exemple, la possession de la puissance militaire inclut qu'on y recourt presque fatalement. Qu'on pense à la «mise au pas» de la Tchécoslovaquie; le progrès vertigineux des armes thermonucléaires et des missiles va de pair avec la dégradation de la pensée politique; face à un problème comme celui de la démographie les moyens contraceptifs sont utilisés comme des expédients qui permettent de maintenir le *statu quo* économico-politique, c'est-à-dire la domination des riches sur les pauvres, etc. Le progrès n'est pas nié par Marx, mais il a pour moteur une contradiction: de phase en phase la transition est opérée par le renversement révolutionnaire. L'idée du progrès est devenue une idée tragique. Le visage de l'espoir est un visage de violence. Au titre d'idéologie l'idée de progrès demeure un mythe populaire, mais elle a cessé de parler à un grand nombre de membres de l'*intelligenzia*, pp. 54–55.

3. La conscience de vivre *une histoire universelle* est caractéristique des hommes d'aujourd'hui. Le facteur dominant de l'unification de l'histoire est la raison sous sa forme scientifico-technique. C'est à l'occasion d'une extension universelle de la technique, avec son pouvoir d'uniformisation, que s'opère, non sans provoquer des crises, l'unité. L'unification technique de la terre suscite une prise de conscience qui est, elle, d'ordre éthique. Mais comme cette diffusion de la rationalité technique se fait à partir de ces foyers particuliers que sont les sociétés humaines industrialisées, l'apparition de la technique dans une aire déterminée revêt socialement un caractère ambigu. Le problème culturel premier est celui de la rationalité, c'est-à-dire de l'amplitude et des modalités de la raison, p. 64.

4. La crise de la raison apparaît comme une crise de la métaphysique. La modalité

scientifique de la raison dans sa prodigieuse promotion moderne a inhibé la modalité métaphysique, plus radicale. Les difficultés rencontrées par la foi de la part de la raison scientifique prennent naissance, en grande partie, à ce niveau de l'éclipse de la métaphysique. Face à la raison univoque de la science, l'attitude la plus courante est le fidéisme. L'acte de foi se présente devant la raison comme choix, décision. La part de l'*intelligence de la foi* tend à être évacuée. L'éclipse de la métaphysique est sourdement ressentie comme un vide: c'est pourquoi les substituts de la métaphysique, comme les idéologies et les «représentations du monde» foisonnent, p. 94.

5. La méprise des philosophies de l'histoire idéalistes fut d'affirmer que l'histoire *est* le développement de l'esprit; la riposte du matérialisme historique ne valait guère mieux: l'homme est un produit des circonstences historiques sur lesquelles d'ailleurs il agit. Disons que l'homme est poussé par la passion de l'histoire, – où il intervient comme agent, mais qui charrie un lourd poids de déterminisme –, à mieux scruter sa spécificité et la spécificité de ses fins et de ses modes d'agir. En faisant l'histoire et en avançant dans cette histoire, l'homme découvre les exigences de sa nature. L'exemple le plus frappant est peut-être celui du réexamen de la morale de la guerre devant les nouvelles découvertes techniques. L'existence du danger atomique contraint l'homme à une réflexion sur la paix et sur la solidarité universelle, comme constituant des exigences fondamentales de sa nature, p. 109.

6. La conscience de l'histoire universelle constitue un élément de la modernité. Cette conscience est-elle susceptible de trouver une traduction politique? C'est un fait: l'objectif d'une communauté de tous les hommes se profile désormais à l'horizon de l'histoire. Il n'apparait plus comme l'objet d'un rêve utopique, il appartient à l'ordre du possible. Bien plus, après *Pacen in terris*, Paul VI, dans son discours de New York, a exprimé avec autorité la conviction qu'en définitive la stabilisation de la paix véritable dépendait de l'instauration d'un ordre politique international. Deux écueils menacent cet idéal historique: d'une part, la croyance naïve que cette communauté s'édifie d'elle-même en vertu d'un processus nécessaire inmanent au devenir historique, et d'autre part, le projet totalitaire de réaliser l'unité des hommes par la création d'un empire universel. La certitude que tous les hommes forment une unique famille humaine n'est pas nouvelle: ce qui est nouveau, c'est l'affirmation que ce fait est non seulement un *fait politique* qu'on ne peut ignorer, mais une *norme fondamentale de la vie politique*. Il n'est pas un des grands problèmes d'aujourd'hui, et notamment ceux de la faim, de la guerre ou du nombre des hommes, qui n'appelle pour être résolu, une organisation politique internationale, pp. 117–118.

La deuxième partie de l'ouvrage nous introduit dans la Théologie. Dans la conclusion de l'*Essai de Théologie de l'Histoire du salut*, p. 690, j'ai indiqué deux lignes de recherche où cette Esquisse demanderait à se compléter. Selon l'une de ces lignes, il serait possible, je le pense, en se tournant vers les vingt siècles du passé de l'Eglise de la Loi nouvelle, de dégager *par induction* quelques-unes des lois profondes qui régissent son comportement et son développement; j'ai signalé, à titre d'exemple, trois ou quatre de ces lois. Mais il faudrait aller plus loin. Je me souviens d'avoir appelé à l'aide le Père Cottier, alors en vacances et qui m'a répondu par la belle étude *Le Mystère de l'Eglise et l'histoire*, parue dans *Nova et Vetera*, 1967, nº 4, et qui, reprise ici, forme les trois chapitres de la deuxième partie de son ouvrage où sont touchés et éclairés les problèmes fondamentaux de notre temps.

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.–)