NOVA ET VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE

Cardinal Gabriel GARRONE – *L'Eucharistie et la Parole de Dieu* .... p. 161

Georges COTTIER, O. P. – *La Lutte des classes exigence de l'amour chrétien?* ..... p. 164

Louis BOUYER – *L'application au ministère apostolique des expressions sacerdotales* ..... p. 179

Jean-Hervé NICOLAS, O. P. – *Le Saint Esprit est donné à l'Eglise et à chacun dans l'Eglise* ..... p. 188

Patrick de LAUBIER – *Sociologie de l'économie et les théories de la valeur* ..... p. 210

Pierre-Marie EMONET, O. P. – «*A travers l'invisible cristal*» ..... p. 229

BIBLIOGRAPHIES. – Mgr Alfred Ancel, *Pour une lecture chrétienne de la Lutte des Classes.* – Newman, *Grammaire de l'Assentiment.* – Jacques Loew, *La prière à l'école des grands priants.*

LI^e ANNÉE – N° 3 – JUILLET – SEPTEMBRE 1976

L'Eucharistie et la Parole de Dieu*

En cette époque difficile où tant de chrétiens même sont inquiets, *l'ardent désir de retrouver l'unité perdue* est vraiment l'une des grâces les plus évidentes, l'un des signes les plus réconfortants de la présence et de l'action de l'Esprit-Saint parmi nous.

Heureux qui a pu en vivre le jaillissement au sein du récent Concile.

Heureux sommes-nous de revenir aujourd'hui à un autre point de jaillissement, à cette date déjà lointaine où la même grâce passait par le cœur de ces hommes de Dieu que furent un Cardinal Mercier, un Lord Halifax, un P. Portal...

C'est le même courant, un moment perdu sous la terre, qui resurgit plus puissant aujourd'hui, plus universel.

*

Ce courant, nous en savons la *source première:* le Cœur du Christ, ouvert au cours de la Cène, ce cri qui a la puissance efficace d'une Parole de Dieu et qui ne cessera plus de retentir à travers les cœurs généreux: «Qu'ils soient un, comme toi Père et moi nous sommes un.»

Puissions-nous nous prêter à notre tour sans résistance à cette poussée de la grâce, c'est-à-dire nous ouvrir par la foi à l'Esprit du Christ qui peut faire pour nous de quelques mots humains une «Parole de Dieu», de quelques éléments humains le Corps et le Sang du Christ: faire finalement que le Christ soit pour nous ce qu'il est en vérité: le Pain de vie, ce «pain unique» qui, au témoignage de saint Paul, doit nous «faire un».

*

Pain de vie, il l'est pour nous dans *sa Parole* d'abord: le Discours à Capharnaum rapporté au Chapitre VI de saint Jean nous le dit en termes formels: «Je suis le pain descendu du ciel. Celui qui croit en moi a la vie éternelle.»

Mais le texte même le montre, c'est à une condition: que cette Parole soit accueillie dans la foi, que nous la prenions sur les lèvres mêmes du Christ, que l'Esprit-Saint, ouvrant notre cœur, nous ait parlé en elle.

Sinon l'Evangile même, hélas! est une lettre morte, comme nous en avons tant de signes, comme nous en faisons la triste expérience.

* Texte de l'homélie prononcée, le 20 juin 1976, dans la Cathédrale de Chambéry, au cours de la Messe, dans le cadre de la célébration du cinquantenaire de la mort du Père Portal (1855-1926).

L'Evangile même peut devenir, hélas! pour nous cette fausse richesse que notre esprit s'approprie comme son bien, dont il alimente sa propre sagesse, dont il s'enchante par l'intelligence ou par le cœur, alors que tout progrès véritable dans l'intelligence de l'Evangile va avec un goût plus fort et plus sûr des choses les plus simples, avec notre appauvrissement plutôt qu'avec notre enrichissement.

L'Evangile même, hélas! peut encore nous apparaître banal à la longue, trop souvent déjà vu, épuisé en tel ou tel de ses points où précisément s'accumule le plus de lumière et peut se révéler pour nous son insondable profondeur... Bref, nous le savons, sans la foi vive, sans cesse revivifiée, l'Evangile n'est plus Pain de vie: ce n'est plus le Christ qui nous parle pour nous faire vivre.

*

Sommes-nous donc sans défense contre nous-mêmes, incapables de bénéficier du don de Dieu, de recevoir la Parole pour qu'elle reste Parole de Dieu?

Non. Il semble au contraire que le Seigneur ait voulu venir à notre rencontre avec cette invention inouïe de sa grâce que le Christ-Jésus nous propose avec tant de force: «Prenez et mangez, ceci est mon corps... Ceci est mon sang, le sang de l'Alliance, versé pour la multitude.» Jésus paraîtrait presque, à Capharnaum, vouloir décourager à plaisir, heurter définitivement par des mots presque violents ceux qui ont déjà hésité devant sa Parole: «Celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle... celui qui ne mange pas ma chair et ne boit pas mon sang n'a pas ma vie en lui...» Le Christ, en fait, encourage et assure définitivement ceux que sa première affirmation n'a pas trouvés rebelles: «Je suis le Pain de vie.»

Le Sacrement vient confirmer la Parole et nous aider à la recevoir comme une Parole de Dieu.

La Parole est vraiment elle-même, garantie pour ainsi dire contre nous, quand elle est prise en plein cœur du mystère rédempteur, au sein même du Sacrifice du Seigneur. Le climat de l'Eucharistie est le climat naturel de la Parole de Dieu. Jésus n'a jamais enseigné les siens que pour les préparer à son «Heure», à cette Heure où toute parole expire dans le silence de l'acte suprême d'amour qui sauve le monde. En se plaçant en ce centre et ce sommet la Parole nous atteint de plein fouet.

La Parole est vraiment elle-même et tous nos écarts sont contenus par la puissance expressive de ce Sacrement du Sacrifice du Christ: tout nous est dit là dans une langue plus éloquente que celle des mots, dans la plénitude suprême d'un geste où notre discours s'évanouit comme les étoiles quand paraît le soleil. Qui n'a souffert de constater la dispersion fatale de pensée aujourd'hui chez tant de chrétiens pour qui la foi est comme en miettes, qui choisissent parmi les mystères... comme s'ils pouvaient se détacher les uns des autres. Dans l'acte eucharistique les articles de notre Symbole retrouvent leur source et leur unité.

*

Comment ne pas vouloir nous pénétrer aujourd'hui de ces pensées? Comment ne pas demander de toute notre âme, dans la reconnaissance émue de notre foi, la grâce de mesurer à l'évidence ce que Dieu a préparé pour nous, afin que sa Parole puisse devenir en vérité notre pain; ou plutôt, pour qu'il puisse être Lui-même notre pain; pour que s'accomplisse en notre faveur le geste miraculeux et prophétique qui changeait à Cana en un vin délicieux et salutaire notre eau misérable. «Faites tout ce qu'il vous dira»: que cette invitation de la Mère de Jésus retentisse en profondeur dans notre âme en y éveillant notre consentement.

Comment ne pas demander les uns pour les autres que la Parole et le Sacrement fassent de plus en plus pour nous une indissociable unité.

Nous savons que c'est par ce chemin et par lui seul que nous allons à la rencontre de la prière du Christ qui est plus qu'une demande, une Parole créatrice capable de changer les cœurs: «Père, qu'ils soient un comme nous sommes un.» Nous savons que c'est par ce chemin et par ce chemin seul que nous allons à la rencontre les uns des autres.

*

Jean XXIII, prophète de l'unité *

«Doux et humble de cœur» dans l'exercice d'un ministère chargé à la fois par sa nature de terribles responsabilités, et par l'usage séculaire de servitudes plus lourdes encore, tel apparut ce Pape, à l'étonnement de l'Eglise et du monde. L'Esprit de Dieu était sur lui et emplissait son cœur d'un amour plus fort que tous les prétextes humains. Or cet amour lui fit éprouver comme une intolérable souffrance la division à laquelle s'accoutument tranquillement depuis des siècles ceux qu'un même Baptême, souvent la même Eucharistie, le même Christ professé et aimé, unissent en profondeur plus réellement que leurs idées ou les sentiments ne les opposent. Plutôt que par des discours, c'est en communiquant la conscience de ce scandale et la brûlante évidence d'un devoir d'unité que Jean XXIII a été un prophète œcuménique. C'est pour cela en particulier qu'il a convoqué les siens des quatre coins du monde dans un Concile, appelant et obtenant la présence priante et bienveillante de frères séparés; créant, avec le Secrétariat pour l'Unité, un organisme permanent de contact et de travail.

Mais par-dessus tout il nous laissait au cœur une blessure qui ne se fermera qu'avec la pleine communion. «Aimer c'est la moitié de croire», a dit le poète: la charité s'est réveillée entre les chrétiens, la plénitude d'une foi commune suivra. Jean XXIII a tiré les siens d'un sommeil mortel et planté en eux l'épine d'une inquiétude qui est un gage d'espérance: nous lui en devons une éternelle gratitude.

CARDINAL GABRIEL GARRONE

* Lors de la célébration œcuménique qui a eu lieu l'après-midi du 20 juin au Monastère de Bethléem, «Les Corbières», où repose le corps du Père Portal, on a évoqué la figure des grands précurseurs de l'œcuménisme.

La lutte des classes exigence de l'amour chrétien?

Remarques préliminaires

1. On sait que certains vont aujourd'hui jusqu'à demander au nom de l'amour du prochain la participation à la lutte des classes: la lutte des classes découlerait de la charité chrétienne.

Que veut-on exactement dire par une telle formulation, qui ne va pas sans volonté de faire choc? Une phrase-choc n'est pas nécessairement une phrase évidente et claire.

On peut, en effet, l'entendre de deux manières. La lutte des classes procède, à titre d'exigence, de la charité; elle est le chemin, privilégié, voire même unique et nécessaire, de l'exercice de la charité. Mais on peut aussi, dans un sens atténué, comprendre que, puisque la lutte des classes, avec ses objectifs, existe à la manière d'un fait indubitable, la charité peut la faire sienne et lui insuffler son inspiration. Et ceci peut encore s'entendre de plusieurs façons: la charité trouve là un instrument préparé, «providentiel», de son actualisation; elle est compatible avec cette lutte; elle doit y apporter une contribution spécifique.

L'examen de ces diverses interprétations demande que l'on soit au clair sur les requêtes propres de la charité. Nous y reviendrons. Mais auparavant il importe d'analyser l'expression «luttes des classes», et ceci d'autant qu'on suppose en général qu'il s'agit là d'une réalité facilement repérable et définissable, ce qui est loin d'être le cas.

D'autre part, on ne peut ici faire abstraction du contexte culturel et idéologique. Les termes de *classe* et de *lutte des classes* sont lourds d'une charge passionnelle qui leur vient de l'usage que font d'eux la théorie marxiste et la pratique du parti communiste. La signification dominante, la première évoquée, est la signification marxiste. C'est donc à celle-ci que doit d'abord s'attacher notre réflexion.

Signification et portée de la théorie marxiste

2. Je transcris, à titre d'introduction, un texte de Madeleine Delbrêl:

> «Le grand paradoxe du marxisme est que, doctrine du matérialisme historique et de l'athéisme scientifique, il propose au monde entier l'adhésion à une certi-

tude scientifique où le doute n'a aucune place et une action pour le bonheur de l'humanité entière, bonheur scientifique lui aussi, dans la découverte de ses lois comme dans sa réalisation. C'est une des plus grandes tâches qu'il ait été proposé à l'homme de prendre dans les limites de cette puissance humaine qu'il ne veut pas dépasser.»

Or comment le marxisme assume-t-il cette tâche *scientifique?*

«Mais cette tâche, le marxisme ne pourrait l'assumer s'il ne faisait appel à la force universelle la plus compromise avec le mystère: la douleur des pauvres. C'est elle qui donne au marxisme un cœur pour recouvrir en les compensant les inévitables failles d'un système qui, lui, n'a pas droit à l'erreur.
Ce sont les pauvres et leurs souffrances inévitables que le marxisme mettra au centre de son but. Ces souffrances, il les prendra presque religieusement au sérieux. Et au prolétariat contemporain, déchristianisé ou non encore évangélisé, il paraît le seul qui les dénonce et lutte contre elles» [1].

Ce texte nous met au cœur de la question. Madeleine Delbrel, dans une étonnante intuition, a perçu l'essentiel. En effet, elle a vu qu'avant même de prôner la révolution nécessaire et de prétendre y conduire comme au moyen obligé de la libération de l'homme, le marxisme était en lui-même, dans son inspiration et comme doctrine, «révolutionnaire», je veux dire explosif, habité d'une tension extrême (qui est sans doute une contradiction).

D'un côté, dans le sillage de Descartes et du siècle des *Lumières*, une idée du *bonheur* réalisé par la *science:* «savoir est pouvoir». L'affirmation de la «lutte des classes» tiendra donc de la science les caractères de nécessité, d'infaillibilité et d'universalité. Cette science est un pouvoir: elle débouche sur une réalisation, elle-même scientifique, conséquence inéluctable des lois dégagées par le savoir et appliquées par une technique sociale (la lutte révolutionnaire est une telle technique).

Mais, d'un autre côté, nous trouvons l'appel à une tout autre source d'inspiration, proprement religieuse. Inconsciemment le marxisme plonge ses racines dans la tradition judéo-chrétienne: l'affirmation, de nature *messianique*, des privilèges, de l'élection des *pauvres*. Par là le marxisme se fait l'écho des plus profondes aspirations à la justice qui jaillissent du fond des masses misérables – et ce cri irrésistible, irrépressible, emprunte au *langage* scientifique [2] la force de la nécessité.

Relevons ce point capital: un *défi proprement religieux* lancé à la charité chrétienne prend le langage et prétend détenir les armes irréfutables de la *science*.

3. Ajoutons, ce qui est important et peut dissiper bien des malentendus, que dans la logique même de sa revendication «scientifique», le marxisme occulte, à ses propres yeux et au niveau de son discours clair, le second

[1] Madeleine DELBRÊL, *Ville marxiste, terre de mission,* Paris, le Cerf, 1957, p. 47–8. On pourra aussi se rapporter au diagnostic qu'avait donné Simone WEIL, *Oppression et liberté,* Paris, Gallimard, 1955, p. 277.

[2] Au *langage* scientifique, et non à la science.

élément – cette aspiration messianique qui soulève et anime son puissant élan vers la lutte conquérante et qui soutient l'esprit de sacrifice de ses meilleurs militants. C'est dire que la *mystique du prolétariat* agit comme une force inconsciente, *inattaquable*, parce que, en tant même qu'inconsciente, elle échappe à l'analyse et au traitement proprement scientifique. Sans cesse à l'œuvre, mais sans cesse se dérobant, cet élément constitue la part d'ombre et de nuit qu'on ne peut saisir. Ainsi comme une force il plante la contradiction au cœur de la pensée marxiste, car cette science *ne peut pas* circonscrire ni appréhender cette source majeure de son être, cette *conviction* (pour parler comme Nietzsche) qui n'arrive jamais à être thématisée *en raison*. Le marxisme se voit ainsi, de par sa nature même, interdire l'accès à la conscience de soi, avec ses exigences de clarté et de transparence. Il comporte, à titre de composante essentielle, un facteur d'irrationalité, de sorte que son instrument scientifique est radicalement inadapté à la saisie de ses propres origines et principes. Est-ce le motif secret pour lequel il ne cesse de revendiquer avec passion, comme une certitude qu'*on ne doit pas discuter*, son caractère scientifique? Le revisionisme, dans de telles perspectives, tient du sacrilège.

On peut voir un signe de ce caractère ambivalent du marxisme dans le fait, exceptionnel dans le domaine scientifique, qu'une doctrine – le marxisme précisément – se présente comme étant *la* science, l'unique science de la société, et non pas une contribution théorique à la science qui, en tant que science, est chose de tout le monde et donc impersonnelle. C'est dans cette ligne que certains marxistes comme le jeune Lukacs, étaient allés jusqu'à opposer le marxisme à la «science bourgeoise». A ce fait qui mérite attention, il y a une double raison. La première est que le *savoir* est défini par Marx comme *conscience de*, c'est-à-dire comme une émanation de la «réalité»; et puisque la division en classes est supposée constituer la donnée fondamentale de la société et de la culture, la définition doit être complétée: le savoir, dans sa définition intégrale, est *conscience de classe*.

A côté de cette première raison (qui implique une pétition de principe), il en est une seconde. La *Wissenschaft* chez Marx se réfère *à la fois* aux sciences au sens moderne du terme et à la science au sens de Hegel[1]. Or chez ce dernier la *Wissenschaft* fait écho à l'ἐπιστήμη d'Aristote, pour qui la philosophie est un *savoir* rigoureux, le plus haut savoir. Cette définition de la philosophie traduit ainsi la revendication rationaliste intégrale: la Raison est capable de connaître dans sa totalité et dans son intégralité l'Absolu, et l'Histoire qui en est la «théodicée». La revendication a passé dans la Raison marxienne et c'est pourquoi la connaissance de l'histoire apportera à l'humanité sa pleine maîtrise, possession et autojouissance de soi, en quoi consistera son bonheur.

[1] Comme quand le philosophe parle de la *Science de la Logique* ou d'*Encyclopédie des sciences philosophiques*. Louis Althusser n'a pas prêté attention à cette ambivalence, lourde de conséquences.

4. C'est pourquoi la première question à poser est d'ordre épistémologique: quel est le fondement *scientifique* de la doctrine marxiste des classes et de la lutte des classes? [1]

La prétention scientifique que nous devons examiner peut se formuler ainsi:

a) l'existence des classes et de la lutte des classes possède l'évidence d'un fait;

b) et elle possède un pouvoir *explicatif* fondamental de l'ensemble des «contradictions» du monde capitaliste, qui est aussi un pouvoir fondamental de supprimer ces mêmes contradictions.

Par le premier élément on se réfère à la science au sens des sciences modernes. Avec le second, on glisse au sens philosophique, «hégélien», on est conduit à une lecture *intégrale* de l'Histoire.

De quelle nature est la rationalité de cette «évidence» et de cette «explication»? Nous noterons d'abord qu'elle est hétérogène en ses composantes et par là équivoque. Marx a observé le phénomène de la naissance du prolétariat industriel. Il a rattaché à cette *observation*, un certain nombre d'*affirmations* concernant le rôle déterminant que joue cette classe et qui seul permet de saisir la signification de la société moderne. Ces affirmations se situent au niveau d'une philosophie de l'histoire. Enfin Marx, tel un *prophète*, a prédit ce que devait être le devenir et l'avenir de cette société.

On sait que Marx, qui parle à plusieurs reprises dans son œuvre des classes sociales et de leur lutte, en donne plusieurs définitions, sans jamais traiter systématiquement de la question, ce qui permet à un bon connaisseur comme Raymond Aron de remarquer:

> «Nous sommes en présence d'un cas singulier où le concept le plus important d'une doctrine demeure relativement indéterminé» [2].

A cause de l'absence d'un traitement systématique, tel élément de définition apparaît ici qui manque là. L'énumération des classes de la société capitaliste varie également. Pour notre propos, il n'est pas nécessaire que nous nous arrêtions à tous les aspects de cette conception. Soulignons que c'est en fonction de leur rôle *dans le processus de production* que les classes se différencient.

5. Ensuite, les points suivants doivent retenir notre attention.

a) C'est en *s'opposant* à d'autres groupes qu'une classe prend conscience

[1] Il est significatif que ce soit cet aspect *scientifique* que mettent en avant les militants chrétiens et leurs clercs, qui adhèrent au marxisme, et qui ne sont en général eux-mêmes ni des savants ni des scientifiques.

[2] Raymond ARON, *La lutte des classes, nouvelles leçons sur les sociétés industrielles*, Paris, Gallimard, coll. Idées 47, 1964, p. 38–9.

de son unité [1]. C'est là un point capital. Les classes ne sont pas seulement différentes, elles sont opposées: l'antagonisme entre dans leur définition. Or une telle conception, qui pose la contradiction dialectique au cœur de la réalité, est philosophique. Cela signifie que nous n'avons pas d'abord des entités sociales, les classes, qui, ensuite, pour des motifs définis, entreraient en lutte, mais à l'inverse, qu'il y a antériorité logique de la lutte sur les protagonistes de cette lutte.

La lutte est ainsi constitutive de la société de classes [2]. En d'autres termes, l'histoire ne comporte pas seulement une part de violence, elle *est* violence structurellement.

Ceci nous amène au second point.

b) Marx a observé la naissance du prolétariat industriel. Il a *interprété* cette réalité observée dans le cadre de la conception dialectique, de sorte que le prolétariat se présente tout ensemble comme la *négation* et l'*expression* du capitalisme [3]. Là encore le regard *dialectique* commande tout. Dans une société fondée sur la propriété privée, le prolétariat est la classe qui ne possède rien. Dépouillé de tout, il révèle le principe de la société capitaliste, en niant ce principe.

c) Dans cette perspective, Marx, qui a toujours reconnu une pluralité de classes à l'intérieur de la société capitaliste, ne s'est intéressé vraiment qu'à deux classes, la bourgeoisie et le prolétariat, car il était convaincu que seules ces deux classes, classes antagonistes, étaient déterminantes pour la société.

Dans la même ligne, sa conviction est que la société capitaliste est soumise à un inéluctable processus de simplification, dans la mesure où une double polarisation ne laissera subsister que deux classes, qui finiraient par absorber toutes les autres: d'un côté, grâce à la propriété des instruments de production, la minorité bourgeoise accumulant la richesse, de l'autre côté, la grande masse qui voit s'aggraver de plus en plus le poids de la misère. C'est là, pour Marx, une loi, dont on remarquera la nature *dialectique:* la tension entre les extrêmes croît vers le paroxysme.

[1] Cf. *op. cit.* p. 41–42. Dans *Le 18 Brumaire de Louis-Napoléon* Marx note que les petits paysans de par leur mode de production sont isolés les uns des autres. «Dans la mesure où des millions de familles vivent dans des conditions d'existence qui séparent leurs modes de vie, leurs intérêts et leur culture de ceux des autres classes et les mettent en contraste hostile à l'égard de ces derniers, ils forment une classe. Dans la mesure où il n'y a qu'une solidarité globale entre petits paysans et où l'identité de leurs intérêts ne crée pas d'unité, pas d'union nationale, pas d'organisation politique, ils ne forment pas une classe.»

[2] Raymond Aron, *op. cit.*, p. 47, note fort justement que la prise de conscience d'une classe est «spontanément combative»: «le prolétariat se découvre lui-même en découvrant ses ennemis.»

[3] Cf. *op. cit.*, p. 46, 42.

d) Cette marche dialectique et dramatique de l'histoire doit aboutir à son *retournement* radical, en vertu même de la radicalité de l'opposition des extrêmes: il est évident qu'une telle affirmation ne peut être l'objet que d'une *conviction* et non le résultat de l'observation scientifique d'un processus constaté dans les faits. Or cette conviction a chez Marx lui-même des sources «religieuses». Preuves en sont les premiers textes où il est question du *Prolétariat* et qui se trouvent le premier dans l'*Introduction* à la *Critique de la philosophie du droit de Hegel* (1843) et le second dans *La sainte Famille* (1845). Nous sommes à l'époque où Marx, grâce à Engels et aux militants socialistes français, vient à peine de découvrir l'importance de l'économie politique; aussi bien, comme il arrive souvent chez lui, le visionnaire anticipe sur ce que le savant s'efforcera ensuite d'établir objectivement. Ici le Prolétariat, sorte de nouveau Serviteur Souffrant, de Pauvre, est chargé de privilèges messianiques qui l'investissent de la «mission» d'instaurateur d'une société qualitativement toute nouvelle dans laquelle l'homme, réconcilié avec lui-même, aura atteint le parfait bonheur. On sait que les chrétiens marxistes sont spécialement séduits par cet aspect messianique. De là le fréquent amalgame, dépourvu de fondements sociologiques, entre le Pauvre au sens biblique et le Prolétaire marxien, dont la réalité ne s'explique, à strictement parler, que dans le cadre de la production capitaliste [1].

Dans *L'Idéologie Allemande* Marx écrit ces lignes:

> «Le communisme n'est pour nous ni un *état* qui doit être créé, ni un *idéal* sur lequel la réalité devra se régler. Nous appelons communisme le mouvement *réel* qui abolit l'état actuel» [2].

Une telle affirmation est remarquable. Elle n'a de sens que si l'on admet par une sorte d'acte de foi que, partant de la situation actuelle, qui est simultanément l'objet de l'approche scientifique et d'une interprétation commandée par une conception dialectique de l'histoire, il est légitime de conférer au mouvement historique de *négation* une signification *positive*. En d'autres termes, le raisonnement repose sur le postulat de l'équivalence entre l'*abolition* de l'état actuel et ce qu'on suppose être son corrélat nécessaire, la *création* du bonheur de l'humanité enfin réalisé. L'équivalence est opérée par l'alchimie de l'*Aufhebung*, suppression-conservation, qui transsubstancie le négatif en positif. Le mythe de la Révolution, qui exerce son prestige sur beaucoup d'esprits, implique le postulat de cette connexion nécessaire du négatif et du positif.

On saisit ici la pluralité des niveaux auxquels évolue simultanément la pensée marxiste. C'est dire que celle-ci fait appel en même temps à des

[1] Pour voir combien de soi les deux concepts sont loin de coïncider, il n'est qu'à penser quel mépris Marx nourrissait à l'égard du *Lumpenproletariat*. De même c'est abusivement qu'on assimile sans autre au prolétariat de Marx les masses marginalisées du tiers monde.

[2] MARX-ENGELS, *L'idéologie allemande, 1re partie, Feuerbach*, Paris, Editions Sociales, 1972, p. 70.

motivations et à des critères hétérogènes. Ce caractère disparate, qui fait sa faiblesse épistémologique, fait curieusement sa force psychologique et, disons-le, spirituelle, de fascination, dans la mesure où beaucoup croient y voir l'expression d'une totalité saturante.

De plus, la connexion supposée entre la négation et l'instauration d'un régime qui serait l'antithèse de celui qui est nié, est décisive pour la psychologie du *révolutionnaire* lui-même. Celui-ci s'applique d'abord au «travail du négatif»: sa pensée critique et sa lutte vont à abolir. Mais quand il s'agit d'élaborer et de construire l'avenir, il est loin de démontrer la même fécondité et la même vigueur. Ne tient-on pour certain, en vertu d'un acte de foi, que cet avenir est *précontenu* dans l'action destructrice elle-même de la Révolution? [1] Là réside sans doute une des explications d'un paradoxe congénital au mouvement communiste: comment ce mouvement qui, dans la lutte d'opposition, forge un type de militant courageux et désintéressé, bascule-t-il si rapidement après la prise de pouvoir, dans la bureaucratie avec son cortège de corruption et dans le stalinisme? Mais c'est là le genre de question que la conscience marxiste refoule violemment.

e) Raymond Aron, dans l'ouvrage déjà cité, fait remarquer que la conviction de Marx selon laquelle ne resteront finalement que deux camps en lutte, n'a pas un fondement économique, mais fait appel à ses conceptions politiques [2]. Chaque société, en effet, est définie par la domination d'une classe, c'est-à-dire qu'elle est structurée par l'opposition entre une classe dominante et une classe dominée. Dans cette perspective, l'Etat se présente comme l'instrument grâce auquel la classe dominante exerce sa domination. Et s'il n'y a que deux camps, c'est qu'il n'y a que deux classes susceptibles de constituer la classe dirigeante, et ce sont précisément deux classes antagonistes, ennemies, dont les intérêts et la conception que chacun se fait de la société sont directement et totalement opposés. Alors que la bourgeoisie veut, en vertu d'une nécessité qui tient à son essence, le maintien de la propriété privée des instruments de production, qui la constitue comme classe bourgeoise, «l'intérêt» du prolétariat est de renverser le régime qui repose sur cette propriété même.

L'antagonisme des classes et de leurs intérêts est total. Et le *pouvoir* ne se partage pas, puisque, par définition, il est au service de la domination d'une classe. Comme la souveraineté chez Rousseau, il est indivisible. Il ne peut donc jamais y avoir dans une société donnée qu'*une* classe dominante.

[1] C'est sans doute pourquoi il faut des décennies à la conscience communiste pour reconnaître avec M. Carrilo, secrétaire du parti communiste d'Espagne, que le socialisme en URSS est «à l'état primitif. Il se ressent du système féodal qu'il a renversé et dont il porte les stigmates» (dans une interview au *Corriere della Sera,* cité dans *Le Monde* du 28 février 1976). On pourrait d'ailleurs, poussant le raisonnement, se demander ce que ce socialisme a de commun avec le *communisme, Aufhebung* de la domination capitaliste, dont parle Marx.

[2] Cf. *op. cit.*, p. 48.

Notons en passant combien il importe, dans une discussion de la pensée marxiste, de s'arrêter à la philosophie politique et spécialement à l'examen de sa conception de l'Etat.

f) C'est parce que, dans le système de la propriété privée, les capitalistes s'approprient la plus-value et par là l'ouvrier est exploité, que le prolétariat a intérêt à renverser le système. L'intérêt ici désigne une exigence qui procède de l'essence même de la classe. Si donc le prolétariat prend conscience de sa situation, mieux de son être-prolétaire, il ne peut répondre que par *la volonté de lutte* [1]. Disons même que cette volonté et l'organisation de la lutte vont polariser l'essentiel de l'attention et de la réflexion. La praxis révolutionnaire est comme l'achèvement de cette philosophie de l'histoire [2].

g) De là découlera un autre aspect, dont la théorie, ébauchée par Marx, sera pleinement élaborée par Lénine: organiser la lutte exige la création d'un *parti*, conçu comme l'expression authentique, la «conscience» du prolétariat en lutte. L'analyse sociologique des classes est relayée par «une théorie politique de la lutte révolutionnaire».

Ajoutons qu'ici la philosophie de la *praxis* dans sa radicalité vient au-devant d'une tendance qui est une conséquence de l'orientation de la raison scientifique vers la technique et vers l'action. «Savoir est pouvoir» ne signifie pas seulement que le savoir ouvre, à titre de présupposé, les portes du pouvoir technique, mais qu'il *est*, de par son identité même *pouvoir*, ou encore que l'action révolutionnaire comme telle est une activité scientifique, *rationnelle*. Cette thèse qui sent son illuminisme, explique plus d'un aspect de la psychologie de certains révolutionnaires. Elle pose également le problème du rapport de la raison à la violence, puisqu'elle revient à transfigurer la violence révolutionnaire en raison.

Enfin, il y a ici une «confusion mythologique» entre la classe prolétarienne, le parti et l'Etat. Marx, en effet, pensait que c'était *la* classe prolétarienne

[1] «En conséquence, écrit ARON, l'analyse marxiste des classes se termine par un appel à l'action, ce qui est logique si l'on admet les étapes successives du raisonnement: toute société est définie par l'antagonisme des classes; dans une société antagoniste, il y a une classe dominante; dans la société capitaliste, la classe dominante est celle qui détient les moyens de production; cette classe a un intérêt fondamental qui est de maintenir la propriété privée des moyens de production; cette classe prolétarienne, lorsqu'elle comprend qu'elle est exploitée, ne peut pas ne pas reconnaître qu'elle a un intérêt fondamental à renverser la société actuelle, c'est-à-dire à supprimer l'appropriation privée des instruments de production. Or le prolétariat est la seule classe dans la société capitaliste qui puisse vouloir une révolution radicale. Le prolétariat est réduit à une situation inhumaine et, à partir du moment où il découvre sa situation, il découvre en même temps qu'il ne peut se sauver lui-même qu'en sauvant l'ensemble de la société», *op. cit.* p. 49.

[2] R. ARON, après avoir donné le résumé retranscrit dans la note précédente, conclut avec raison: «Il va de soi que dans un tel cadre, le détail de la définition des classes devient secondaire. Ce qui est essentiel, c'est de comprendre l'antagonisme des classes, la nécessité de la lutte et d'organiser celle-ci.»

comme telle qui allait exercer le pouvoir, alors que celui-ci ne peut l'être que par une minorité qui le fera en son nom et, espérons-le, dans le meilleur des cas, comme son représentant et le défenseur de ses intérêts [1].

h) Une philosophie de l'histoire, telle que celle de Hegel et de Marx, pose le problème des agents ou des protagonistes de l'histoire, des *sujets* qui font l'histoire. Chez Hegel, c'est la Raison ou l'Esprit qui se sert des individus comme d'instruments qui lui permettent d'atteindre ses propres fins. Marx a dénoncé cette «spéculation» qui est, à ses yeux, «mystification». «L'observation empirique» «qui s'en tient simplement aux données réelles», partira donc des «faits» suivants: «des individus déterminés qui ont une activité productive selon un mode déterminé entrent dans des rapports sociaux et politiques déterminés». Telle est l'intention exprimée de sa démarche méthodologique et épistémologique, qui est en accord avec les canons de la science. Mais dès qu'il entend préciser le rapport de ces «individus déterminés» avec la société et les classes, ce sont les concepts de la philosophie de l'histoire que nous avons rappelés qui deviennent déterminants, de sorte que *l'histoire devient son propre sujet*, et ceci *par* et *dans* les *classes*. L'Histoire est ce sujet déchiré par l'antagonisme dialectique des classes; ce sont ces dernières qui sont les sujets réels de l'Histoire, les vrais protagonistes du drame social. Dès lors on n'échappe pas à la conclusion: la valeur d'un homme est sa valeur de représentant d'une classe, d'appartenance de classe. Ce point est décisif.

Hegel, critiqué ici par Kierkegaard d'une manière magistrale, disait que l'homme, historiquement considéré, est «la série de ses actes». Marx dirait, dans la même ligne, que l'homme est sa fonction de classe et sa contribution à la lutte des classes.

> «Je n'ai pas peint en rose le capitaliste et le propriétaire foncier, écrit-il dans la Préface à la 1re édition allemande du *Capital* (1867). Mais il ne s'agit ici de *personnes* qu'autant qu'elles sont la *personnification de catégories économiques, les supports d'intérêts et de rapports de classe déterminés*. Mon point de vue, d'après lequel *le développement de la formation économique de la société* est *assimilable à la marche de la nature et à son histoire*, peut moins que tout autre rendre l'individu responsable des rapports dont il reste socialement la créature, quoi qu'il fasse pour s'en dégager.»

On peut essentiellement donner deux interprétations de ce texte. La personnification qui réduit l'individu à être un masque (*persona*) de la classe est un procédé littéraire qui permet, grâce aux simplifications qu'elle implique, à l'auteur du *Capital* de conférer à l'œuvre une allure plus directement *dramatique*. Ou bien on y verra, ce à quoi conduit l'ensemble de la pensée de Marx, une affirmation philosophique du primat du collectif sur l'individu.

Cette affirmation rejoint, en effet, la définition de l'homme qui est formulée par la 6e des *Thèses sur Feuerbach:* l'essence de l'homme est l'*ensem-*

[1] Cf. sur ce point R. Aron, *op. cit.*, p. 53.

ble des rapports sociaux. L'humanité est donc d'abord dans ces rapports, et non pas dans l'individu «responsable», qui n'en est au contraire que la «créature».

En entrant dans la lutte des classes, on se situe au centre de ces *rapports sociaux* (qui sont des rapports d'opposition de classes et de domination) et, du même coup, au cœur de l'*essence humaine*.

6. Dans la lettre à Joseph Weydemeyer, du 5 mars 1852, Marx écrit:

> «En ce qui me concerne, ce n'est pas à moi que revient le mérite d'avoir découvert ni l'existence des classes dans la société moderne, ni leur lutte entre elles. Longtemps avant moi, des historiens bourgeois avaient décrit le développement historique de cette lutte des classes et des économistes bourgeois en avaient exprimé l'anatomie économique. Ce que je fis de nouveau, ce fut: 1. de démontrer que l'*existence des classes* n'est liée qu'à des *phases de développement historique déterminé de la production;* 2. que la lutte des classes *conduit* nécessairement à la *dictature du prolétariat;* 3. que cette dictature elle-même ne constitue que la transition à *l'abolition de toutes les classes* et à *une société sans classes.*»

Ce qu'en d'autres termes Marx considère comme étant sa contribution spécifique à la théorie des classes ressortit à une vision philosophique de l'histoire: il ne s'agit pas de faits constatés ni même d'une interprétation des faits qu'il faudrait *vérifier*, mais d'assertions qui n'ont de signification qu'en fonction d'une conception globale du devenir historique. Contrairement à ce qu'on répète un peu partout, c'est donc au niveau philosophique qu'il faut discuter cette conception, qui n'est pas «scientifique», au sens où la science repose sur des observations et dégage par induction des lois nouvelles ou encore propose, à titre d'hypothèses explicatives, des modèles vérifiables en droit par tout esprit impartial.

La doctrine marxiste des classes et de la lutte des classes est une *interprétation idéologique* portant sur un certain nombre de données de nos sociétés et notamment sur le vécu immédiat des milieux ouvriers. Elle ne s'identifie pas avec la traduction scientifique de ces données et de ce vécu [1].

Je n'entends nullement par ce qui précède suggérer que nos sociétés ne comportent pas de classes ni qu'elles ne connaissent pas de luttes. Je dis, ce qui est très différent, que la formule marxiste de la «lutte des classes» exprime une *donnée idéologique*, c'est-à-dire, avant tout, le *fait* que des individus ou des groupes sociaux *pensent* leur situation et leur action *à l'aide d'une théorie*, de sorte que la théorie de la lutte des classes est un élément *constitutif* de cette donnée sociale elle-même qu'est la «lutte des classes» dans une société donnée [2].

[1] C'est pourquoi parler avec Mgr Ancel d'une «lecture chrétienne de la lutte des classes», c'est, à mon avis, créer une fâcheuse confusion, à moins de préciser qu'il s'agit de la lecture d'une lecture! Voir plus loin dans la bibliographie la note du P. Fessard.

[2] R. ARON écrit justement: «il y a lutte des classes, au sens marxiste du terme, dans la mesure où les classes ont une conception marxiste d'elles-mêmes.» D'où la question qu'il convient de poser: «dans quelle mesure les groupes de la société sont-ils portés à accepter l'idéologie de la lutte des classes?» *op. cit.* p. 120–121.

Faut-il rappeler ici une caractéristique essentielle des sciences sociales? Les *faits* n'y sont pas des «choses»; il y est question de rapports entre groupes et individus et de tels rapports impliquent, à titre de constituant, la *conscience*. Celle-ci est une part intégrante de la structure et du dynamisme de tels rapports. Prétendre avec Marx que le rapport social est antérieur à la conscience, celle-ci étant une émanation ou même selon certains marxistes un reflet, d'une réalité déjà constituée avant qu'elle ne soit, est une affirmation qui s'explique peut-être dans le contexte de la polémique menée contre les philosophies de l'Esprit ou de la Conscience, propres aux épigones de Hegel, mais dont on conviendra qu'elle n'a pas grand sens en anthropologie. Je fais allusion à une formule comme: *das Bewusstsein ist das bewusste Sein*, telle que Marx lui-même l'applique à l'histoire et à la société. L'être social de l'homme, les structures sociales seraient constituées par devers elles indépendamment de la conscience. Cette conception qui est sous-jacente à la théorie marxiste de l'idéologie trouve un écho dans la distinction postérieure entre *infrastructure* et *suprastructure*. Et il est évident qu'une telle conception de la conscience est, elle encore, de nature philosophique; elle n'est pas une donnée scientifique.

Enfin, si mon analyse est exacte, nous devons souligner que le problème du rapport entre «la lutte des classes» et l'amour chrétien, n'est pas celui qui existerait entre un *fait objectif*, une «structure» sociale de l'action (sur la nature de laquelle il conviendrait d'ailleurs de s'entendre), et la charité qui pourrait ou ne pourrait pas la pénétrer et l'orienter. Il est le problème du rapport qui peut exister entre la conception chrétienne de la charité et une conception, une idéologie de l'action. Ce point est décisif, lui aussi.

*

Antagonismes des sociétés industrielles et idéologie de la lutte des classes

7. Il convient maintenant de nous demander ce qui, dans la réalité de nos sociétés, offre à l'idéologie de la lutte des classes des points d'ancrage. Je me contenterai d'indiquer quelques aspects et quelques problèmes, sans leur donner les développements qu'ils exigeraient. Nos sociétés industrielles et démocratiques sont, en effet, caractérisées par des tensions et des antinomies qui contribuent à donner une apparence plausible à l'idéologie marxiste.

a) La première antinomie est contenue dans la conception même de la démocratie qui implique l'égalité des citoyens devant la loi et leur participation (plus ou moins poussée) à la gestion politique de la société. Or les structures qui déterminent le monde industriel capitaliste, fortement hiérarchisé et marqué, en dépit de quelques aménagements et de quelques défenses légales, par une dépendance du monde du travail à l'égard du patronat, l'insécurité de l'emploi, et la forte inégalité dans la répartition des re-

venus, contredisent l'exigence démocratique. Marx a tellement bien perçu cette contradiction qu'il a dénoncé dans la «démocratie formelle» une pure hypocrisie. Une exigence absolutiste de perfection lui fit, d'une manière désastreuse, identifier ce qui était imperfection et premiers pas dans l'affirmation d'un principe, à un mal inguérissable. En posant qu'il n'y avait rien à attendre de la «démocratie formelle», il a, quoi qu'on dise, et avant Lénine, ouvert la voie au totalitarisme politique. En réalité, il faut avoir le courage d'aller jusqu'au bout de l'idée démocratique. Tel est le sens de la *participation*, comme exigence éthico-politique d'initiative et de responsabilité jusque dans l'ordre économique.

b) La même idée d'égalité des droits entre en conflit avec l'inégale distribution des revenus et des biens. Les inégalités entre riches et pauvres, ne pouvant plus être attribuées comme jadis à la rareté naturelle des biens, à cause de l'extraordinaire puissance de productivité de l'industrie moderne, est ressentie comme une injustice de la société dans la distribution des biens. Il y a une donc contradiction entre forte capacité de production de l'industrie et injuste distribution et l'inégalité apparaît comme le fruit de l'appropriation par les uns de ce qui revient aux autres, eux aussi partie prenante dans le processus de production.

Ce sentiment est renforcé par l'*insatisfaction* entretenue dans les sociétés en croissance qui ne cessent de susciter des besoins et de les attiser pour écouler la production. L'inégalité est alors subie comme une frustration.

c) Parmi les valeurs mises en avant par l'humanisme moderne, figure au premier rang la créativité de l'homme, exprimée par la science et la technique: l'homme créateur, c'est l'homme *travailleur*. Or là même où l'on a cherché à réduire les inégalités, on ne l'a pas fait en s'appuyant sur cet aspect, mais en traitant l'homme en *consommateur*. On a augmenté le pouvoir de consommer, non le pouvoir du producteur responsable. Du coup on a accentué le sentiment de passivité et l'impression d'être joué.

d) Dans la société moderne les conflits sont multiples. Ils sont dûs notamment à la place qui revient à l'économie dans l'ensemble des facteurs constitutifs de la vie sociale. Du coup, le partage et la différence d'intérêts des divers groupes gagnent en importance, alors que l'idéal démocratique insiste sur les valeurs de solidarité et de fraternité. Il convient de ne pas méconnaître cet aspect de conflit et de combat et de réfléchir sur sa signification.

e) Enfin, il y a une antinomie entre l'exigence de rationalité inscrite dans le projet technique en tant que tel et l'arbitraire (l'irrationalité) des motivations qui sont les moteurs d'une économie capitaliste. Par là s'explique la séduction technocratique qu'exerce le marxisme sur nombre d'intellectuels. La philosophie politique doit développer la réflexion sur la nature du savoir pratique.

Chacun des points que nous avons relevés est révélateur d'une antinomie entre l'inspiration et la pratique des démocraties industrielles. Tant qu'on

ne se sera pas efforcé de résoudre, du moins en partie, ces antinomies, la tentation demeurera de les interpréter à l'aide de l'idéologie de la «lutte des classes».

Les antinomies qui expliquent l'attrait qu'exerce la théorie marxiste appellent l'élaboration, théorique et pratique, de solutions originales qui ne craignent pas la radicalité. En effet, ce qui fait le caractère ruineux et fallacieux de la réponse marxiste, c'est son incapacité à fournir les bases d'une démocratie intégrale au sens de société de personnes. La critique de la «démocratie formelle», loin de préparer la voie à une instauration des libertés, conduit au collectivisme totalitaire.

Il est clair que la démocratie politique que Marx a connue était embryonnaire; elle l'est restée aujourd'hui encore dans bien des domaines. Il est également clair qu'en raison même de leur caractère fragmentaire et imparfait les libertés politiques ont servi et continuent à servir de paravent couvrant d'intolérables oppressions économiques. Mais ici se situe la fatale méprise qui fut celle de Marx. Il a désespéré de ce dont il percevait trop bien les carences, sans voir la richesse de l'idée démocratique, son dynamisme, et l'ampleur de ses exigences. Comme un amoureux trompé, il s'est retourné avec violence contre cette idée et il a proposé un mélange explosif de désespoir et d'utopie, car utopique est chez lui l'image, au contenu imprécis, de l'homme socialiste. Il ne s'est pas avisé qu'en détruisant le germe, il détruisait le chêne. Il eût fallu aider le germe à se développer et non pas lui reprocher de n'être qu'un germe fragile et menacé. Quoi qu'il en soit des intentions, en vertu de la logique des idées, c'est le germe de la liberté que, dans sa protestation contre les oppressions, il a de fait tué.

Lutte des classes et charité chrétienne

8. Il ressort de ce qui précède qu'entre l'idéologie–praxis de la lutte des classes et la conception chrétienne de la charité, il y a une radicale incompatibilité. Aussi pouvons-nous nous contenter de brèves notations [1].

Dans ce qui suit, on admet, comme un principe acquis, que la charité théologale, qui est au cœur du mystère ecclésial et de la vie proprement chrétienne, doit inspirer et animer, par surabondance, le comportement social des chrétiens. Il n'est pas inutile de le redire au moment où des «chrétiens marxistes», renouant curieusement avec le positivisme de l'Action Française, revendiquent pour le domaine de l'économique, du social et du politique, sous prétexte de son caractère d'objet «scientifique» une totale autonomie et imperméabilité aux lumières de l'Evangile et aux influx de la grâce.

a) On ne peut faire abstraction de l'athéisme qui s'inscrit, comme élément constitutif, dans la conception marxiste de l'homme. En effet, comme

[1] Voir l'excellente étude de François REFOULÉ, *Marx et S. Paul, libérer l'homme*, Paris, Le Cerf, 1973, p. 143.

le fait remarquer Madeleine Delbrêl, le marxisme sépare l'homme de Dieu, en établissant une rupture «entre le premier et le second commandement du Seigneur: il a demandé la haine de Dieu au nom de l'amour des hommes». En ce sens, la théorie marxiste de la lutte des classes atteint la charité dans son essence même – ce qui fait qu'elle est charité théologale. Ce que l'on rencontre ici, et au niveau le plus profond, c'est le conflit des humanismes. Pour nous chrétiens, il s'agit d'une opposition décisive.

b) Quant au second commandement, il demande *l'amour du prochain*, – de tout homme, même de mon ennemi, en tant qu'il est mon frère, fils de Dieu, sauvé par le Christ. Ce commandement vise en autrui, au-delà de toutes les différences et les oppositions, sa qualité de personne. La relation à la personne est détruite, dans sa racine même, dès lors que les *sujets* historiques ne sont plus d'abord les *personnes*, mais ces Entités abstraites que sont les Classes ou l'Histoire.

c) Dans les combats et les conflits, que la situation historique peut lui imposer, le chrétien doit toujours respecter l'adversaire, en tant qu'il est une personne. C'est pourquoi il ne doit jamais le haïr; il doit juger de la légitimité éthique de la lutte qu'il mène; il doit tendre à régler les conflits par les voies les plus conformes à l'esprit de paix, si possible par la concertation. Il doit tout faire pour éliminer, ou diminuer la part de la violence.

A l'inverse, selon la conception marxiste, la violence n'est pas caractéristique d'un rapport anormal entre personnes; elle est l'expression de la structure ontologique de l'histoire. Etant ainsi admise comme un facteur constitutif et déterminant du réel, elle est amorale. Et parce que ce réel obéit à la loi dialectique, il est nécessaire qu'elle soit poussée au paroxysme.

d) La sécularisation du messianisme et de l'espérance par le marxisme implique le rejet de toute distinction entre le Royaume de Dieu, transcendant, et la société politique temporelle. Celle-ci prend alors la place de l'absolu. Ici encore le marxisme est totalitaire. Dès lors la lutte des classes devient la lutte contre le mal comme tel. Nous nous trouvons devant une perversion de l'échelle des valeurs et du diagnostic spirituel. Le mal le plus profond ne réside plus dans le péché, rupture avec Dieu, mais dans les rapports sociaux, que l'on doit et veut renverser. Par rapport à ce mal-là tous les autres maux deviennent relatifs.

9. La charité doit aller, dans un esprit inventif, au devant des besoins et des détresses d'autrui, par la bienveillance, l'aide, l'aumône, la miséricorde. Mais en elle-même et à son sommet elle est une amitié qui possède sa fin en elle-même. C'est pour eux-mêmes que Dieu et le prochain sont aimés. C'est dire que la charité s'adresse à la personne et à sa liberté. A cette vérité fondamentale s'oppose ce qu'il faut bien appeler le *mythe* de l'efficacité, qui constitue une des composantes du marxisme qui exerce le plus d'attraction. En réalité, ce mythe fait d'une qualité, d'une propriété de l'action, une entité qui a sa fin en soi. Or ce mythe de «l'efficacité» présuppose que l'homme est considéré et traité comme un objet technique, qu'on peut

manipuler à volonté. Dans une formule saisissante Staline a qualifié les membres militants du Parti d' «ingénieurs des âmes». Nous retrouvons là la conception totalitaire. On prétend agir au nom de l'homme, mais l'homme est pensé comme une entité collective: les sujets que sont les personnes sont absorbés par le seul sujet, enfermé dans l'immanence de l'histoire, qu'est la collectivité, dont le Parti se considère comme la conscience fidèle et le représentant de plein droit. La charité chrétienne implique la transcendance des personnes humaines appelées à partager la vie des divines Personnes. C'est cet enracinement dans la transcendance et cette vocation à la transcendance que récuse de front la conception immanentiste du marxisme. Un examen phénoménal des luttes du monde ouvrier qui néglige ces références métaphysiques ne peut que laisser échapper la signification que revêtent nécessairement ces luttes dans un contexte où l'idéologie de la «lutte des classes» est une constituante essentielle de la vie sociale. Cette inadvertance, loin de préparer des hommes qui soient des agents conscients de l'histoire, invite les chrétiens à devenir des sujets passifs de l'événement, entendez de l'événement provoqué et modelé par ceux qui s'inspirent d'une idéologie incompatible avec la cohérence de la foi et les impératifs de l'amour chrétien.

GEORGES COTTIER, O.P.

L'application au ministère apostolique des expressions sacerdotales

Il est très sûr, et les Pères de l'Eglise le répètent à l'envi, que les chrétiens n'offrent pas de sacrifices au sens où l'entendaient les païens c'est-à-dire de sacrifices sanglants, de bêtes immolées. Par suite le titre de prêtre (en grec iéreus, en latin sacerdos) ne saurait s'appliquer non plus dans le même sens à leurs ministres du culte.

De plus, pour autant qu'il a tout de même un sens chrétien, c'est au Christ éminemment, voire exclusivement que ce titre appartient, comme le souligne déjà l'épître aux Hébreux. En revanche, ce n'est pas aux seuls ministres du Christ dans l'Eglise, mais, en un sens, à tous les baptisés, en tant qu'incorporés au Christ, qu'il sera très tôt étendu, comme dans la Prima Petri et dans l'Apocalypse.

Telles sont les données fondamentales dont il faut tenir compte pour comprendre pourquoi et dans quel sens, dans l'ancienne Eglise, on n'en est pas moins venu assez tôt et unanimement à appliquer ce titre d'une façon spéciale, d'abord à l'évêque, puis aux presbytres, dans la mesure, semble-t-il, où ils en sont arrivés à remplacer habituellement l'évêque dans la présidence de l'assemblée eucharistique.

Cependant, il faut le souligner, ces différentes données se retrouvent déjà au moins à l'état d'ébauches dans l'Ancien Testament. En particulier, il y est déjà affirmé (dans les termes mêmes que reprendra le Nouveau Testament) que c'est à proprement parler le peuple tout entier, en Israël, qui est un peuple sacerdotal, un peuple de prêtres. Le sacerdoce qu'on peut appeler ministériel n'en sera pas moins réservé aux seuls fils d'Aaron. D'autre part, si les sacrifices sanglants y persisteront, il sera clair très tôt qu'on les y prend dans un sens renouvelé, qui semble déjà préparer leur disparition. Dans la période intertestamentaire, les rabbins formuleront explicitement l'idée qu'ils ne sont qu'une représentation symbolique de l'offrande de soi-même à la volonté divine révélée qu'Israël doit sans cesse renouveler. D'après eux, elle a trouvé son expression la plus intense et la plus pure dans l'*abodah,* le «service» par excellence: c'est-à-dire l'immolation consentie d'Isaac par Abraham, mais à laquelle Dieu lui-même devait substituer sa propre victime.

Le Nouveau Testament, par rapport à ces données, constitue certainement une nouvelle, décisive, définitive transposition. Mais on ne peut la

comprendre si l'on n'a pas commencé par analyser exactement la transposition préparatoire, fondamentale, que l'Ancien Testament a déjà réalisée par rapport aux sacrifices et aux sacerdoces païens.

I

Comment faut-il comprendre cette première transposition? D'après toute une école d'exégètes protestants du XIX^e siècle, qui a récemment influencé maint théologien catholique, mais qui semble avoir exercé déjà son influence bien plus tôt sur nombre de théologiens orthodoxes, spécialement en Russie, de Taréiev au métropolite Antoine Khrapovitzky, l'Ancien Testament, et plus précisément l'action progressive des prophètes, aurait préparé l'éviction totale de tout sacrifice et de tout sacerdoce qui serait consommée dans le Nouveau Testament. Les plus grands représentants de cette école furent en Allemagne Bernard Duhm et en France Adolphe Lods.

Dire, dans ces conditions, ou bien que Jésus demeure le seul prêtre de la nouvelle alliance, ou bien que tous les chrétiens le sont également, ne serait alors qu'une façon figurée d'exprimer le fait que Jésus aurait substitué, pour lui et ses fidèles, l'offrande de toute la vie à la volonté de Dieu à toute espèce de sacrifice rituel. C'est ainsi qu'il aurait finalement réalisé la parole prophétique du Psaume 40: «Tu ne m'as demandé ni offrande ni holocauste, mais il est écrit de moi dans ton livre: me voici, je viens pour faire ta volonté...»

Ceci, notons-le, repose sur l'idée a priori d'une opposition radicale, essentielle, entre la religion prophétique de l'Ancien Testament déjà, progressant peu à peu vers l'évangile, et la religion sacerdotale, – ou, comme diront certains, de la foi en la parole prophétique à toute espèce que ce soit de religion rituelle.

On nous fait observer comme allant en ce sens le conflit du prophète Amos (d'après qui Dieu ne demande à l'homme que l'accomplissement de la justice) et du prêtre Amatsia, au sanctuaire de Béthel. On cite les paroles d'Isaïe: «J'ai en horreur l'encens. Quand vous levez les mains vers moi, je me détourne: vos mains sont pleines de sang...»

On invoque encore la prédiction de Jérémie, annonçant la destruction du Temple, la fin des sacrifices... Et surtout on veut voir le dernier mot là-dessus dans la parole d'Osée reprise par Jésus dans l'évangile: «C'est la hésèd – la miséricorde – que je veux, et non les sacrifices...»

Ainsi, de soi-même, la parole biblique, prophétique, tendrait à l'abolition de toute la religion rituelle, et, par suite, à la suppression de tout sacerdoce proprement dit, ou, ce qui revient au même, à une consécration de l'existence laïque en tant que telle, dominée par la simple obéissance à la loi de Dieu. De la sorte, il n'y aurait plus besoin de prêtres, ou, si l'on préfère, tout le monde le deviendrait, mais dans un sens purement figuré, totalement spiritualisé.

Que faut-il penser de cette interprétation du prophétisme biblique? Il

est très remarquable qu'elle soit le fait de ces protestants dits libéraux, qui ont voulu achever d'évacuer du christianisme tout ce qu'il a de «religieux», de «vertical», comme on disait ces dernières années. Mais il est non moins remarquable que ce soient d'autres critiques bibliques, également protestants, qui, s'appuyant sur une étude bien plus vraiment historique des documents et tenant compte des derniers acquis de l'histoire comparée des religions, aient rejeté les premiers cette construction, en y dénonçant une naïve apologétique protestante, plaquée sur les textes et se réduisant en fin de compte à la systématisation jusqu'à l'absurde d'une simple série de contre-sens, textuels ou historiques. Je veux parler ici de l'école scandinave, avec Pedersen d'abord au Danemark, puis Mowinckel en Norvège, Engnell et Haldar en Suède. Aubrey Johnson a été un des premiers à lui faire écho dans les pays anglo-saxons. Aujourd'hui, même ceux des critiques, en particulier allemands, qui n'admettent pas le complet retournement des positions préconisé par ces Scandinaves, et se refusent à voir dans le prophétisme biblique ce qu'on pourrait appeler un premier «mouvement liturgique», c'est-à-dire de redécouverte et de renouvellement du sens de culte, mais tout à l'intérieur de celui-ci, sont cependant d'accord, dans l'ensemble, pour reconnaître que la vue systématisée par les Duhm et les Lods: de l'opposition essentielle de la foi biblique à la religion sacerdotale, du prophète au prêtre, est factice et ne tient pas debout.

Qui pis est, elle ne fait que dissimuler le vrai sens du prophétisme biblique, et par suite de l'évangile vers lequel les prophètes nous acheminent.

En premier lieu, il est incontestable que le prophétisme, en Israël comme ailleurs, loin d'exprimer les sentiments de sublimes individualistes foncièrement hostiles au culte public, est né de celui-ci. Les premiers *nebiim,* comme nous le voyons encore dans l'histoire d'Elie et d'Elisée, appartenaient à des guildes liées aux sanctuaires (comme celui du Carmel) et y donnaient leurs oracles comme une interprétation inspirée de la célébration sacrificielle elle-même. S'il est vrai qu'en Israël le prophétisme en est arrivé à déborder ces milieux qu'on peut appeler professionnels (ce que certains tenants de l'école scandinave, dans l'outrance de leur réaction, ont tendu à méconnaître), il reste que les deux derniers grands prophètes étaient des prêtres: Jérémie et Ezéchiel. Le second a même été l'inspirateur de cette «école sacerdotale» qui, d'après les wellhausiniens, a constitué la Bible par la réunion des traditions mosaïques et de l'ensemble de la tradition prophétique. Et il est évident que loin de vouloir supprimer ou dédaigner le culte sacrificiel, ils entendaient le purifier et le restaurer. Ce qu'ils proclamaient, d'après eux, n'en était que le sens authentique.

Isaïe lui-même, sans doute, n'est pas un prêtre, mais un grand seigneur jérusalémite. Il n'en est que plus remarquable que sa vocation se présente (ch. 6) comme une vision de l'arrière-fond surnaturel, invisible, du culte visible du Temple. Et tout son enseignement vise non à dissiper la notion traditionnelle du sacré, mais à y insérer la justice prêchée par Amos.

Celui-ci, de son côté, ne combattait pas Amatsia et le culte de Béthel comme un prêtre typique dans l'exercice normal du culte, mais bien comme

un prêtre impie, dont le culte schismatique, entaché d'idolâtrie, allait de pair avec une injustice généralisée.

Enfin, dans la bouche de Jésus pas plus que dans celle d'Osée, la déclaration: «c'est la miséricorde que je veux et non les sacrifices», pour qui connaît la syntaxe hébraïque, ne signifie pas que la miséricorde doive supplanter les sacrifices, mais bien qu'elle doit en donner le sens. C'est suivant ce même sens que l'interprétation traditionnelle en Israël, certainement justifiée, comprendra le sacrifice des lèvres, d'Osée, la circoncision du cœur, de Jérémie, non comme quelque rejet des rites mais comme une affirmation de la signification qu'ils doivent revêtir: une consécration de tout l'homme, à commencer par ce que nous appellerions sa conscience, mais qui doit se traduire, en même temps que par une pure et transparente expression rituelle, dans une sacralisation de toute l'existence qui doit en résulter.

On n'atteint vraiment, toutefois, au nœud et comme au cœur de la transfiguration prophétique, propre à Israël, apportée à la religion sacrificielle et sacerdotale de l'humanité naturelle, que lorsqu'on en vient, à la suite du Père de Vaux, dans son livre sur les sacrifices d'Israël, à observer qu'elle tient toute à ce qu'il appelle «l'historisation du rituel». Autrement dit ce qui est en jeu, ce n'est pas quelque moralisation ou spiritualisation des rites, dans le genre de celle que suggéreront les philosophes du moyen-platonisme et du stoïcisme tardif, même si elle laissait subsister leur matérialité. Le point décisif est qu'en Israël, à la suite de l'Exode, et à partir de la réinterprétation du rituel primitif de la Pâque, l'ensemble du culte sacrificiel n'exprime plus une reconnaissance et une célébration des énergies cosmiques divinisées. Il est devenu, au lieu de cela, un «mémorial», donné par Dieu lui-même, de son intervention salvatrice dans l'histoire de ceux qui croient en lui; et cette intervention est celle dont le premier effet a été de le faire reconnaître par eux comme le créateur, souverain et transcendant à toute son œuvre, mais dont celle-ci, en retour, pour ceux qui l'ont ainsi reconnu, ne cesse d'attester sa sagesse et sa bonté. C'est par là qu'il a fait d'eux son peuple, le peuple-prêtre qui doit lui rendre témoignage à la face de toutes les nations.

Le vrai culte reviendra donc à lui représenter, dans un acte de foi totalement livrée à l'accomplissement de son dessein, ce «mémorial» de son activité créatrice et salvatrice qu'est devenu le culte sacrificiel, désormais tout entier interprété dans le rayonnement de ce sens nouveau assumé par la Pâque.

Suivant cette ligne, le culte du Temple de Jérusalem pourra en venir à être considéré comme l'expression continuelle de cette *abodah,* de ce service de Dieu dans l'obéissance auquel Abraham a consacré tous ses descendants, les fils de sa foi comme de sa chair, en consentant à l'oblation du fils même de la promesse divine, rédimé à l'instant par la grâce divine la plus éclatante.

Comment, à partir de là, faut-il comprendre alors le développement du prophétisme qui l'a comme porté au devant de l'évangile?

II

On peut dire que c'est le développement de la prière typique de réponse à la Parole divine, à la parole prophétique, qui fournit le test révélateur de cette orientation progressive. La *berakah,* comme on l'appelle, dès les couches les plus anciennes de la Bible, est cette réponse: soit la prière d'Eliézer, le serviteur d'Abraham, quand il s'avère que Dieu l'a conduit par la main vers la femme destinée au fils de son maître, soit celle de Jéthro, le beau-père de Moïse, quand il reconnaît la conduite providentielle par laquelle ce Dieu a guidé l'exode de son peuple. Au retour de l'exil, nous le voyons au chapitre neuf du livre de Néhémie, elle se développe, concurremment à la Bible elle-même, en une confession de foi exultante, une action de grâce pour toute l'histoire du salut, produit elle-même de la Parole divine. Pour autant, s'y exprime la *devotio,* la consécration du peuple tout entier, dans l'espérance, à l'accomplissement ultime des desseins divins, encore attendu dans le rassemblement des dispersés, la reconstruction de la Cité sainte, pour l'instauration eschatologique du vrai culte du vrai Dieu, coïncidant avec l'établissement ultime de son règne.

On a pu dire à juste titre, et c'est encore aujourd'hui une conviction capitale du peuple juif, que le culte synagogal a trouvé sa fondation et son modèle dans cette célébration organisée par Esdras, où, à la lecture de la Torah, lue dans l'esprit des derniers prophètes, cette grande berakah conservée au livre de Néhémie a répondu.

Il serait faux de dire que ce culte de lecture méditée et de prière s'est substitué au culte sacrificiel du Temple. Il est bien plus vrai de dire plutôt qu'il en prépare la rénovation en en révélant le sens dernier.

De fait, les *Schemoneh esré,* les Dix-huit bénédictions qui en sont comme le point culminant se centrent sur la prière dite *Abodah:* la prière de consécration des sacrifices rituels au Temple (s'il faut en croire les rabbins) et qui en donne le sens dans ce service de Dieu dont nous avons parlé, c'est-à-dire la totale livraison du peuple entier à ses volontés révélées, exprimée, réalisée pour la première fois et par excellence dans l'offrande d'Isaac consentie par Abraham.

Il est suprêmement révélateur qu'à chacune des fêtes un paragraphe supplémentaire s'y insère, où le sens général des sacrifices s'enracine expressément dans le «mémorial» dont nous avons parlé. Tout le culte sacrificiel, en liaison avec ces fêtes, essentiellement commémoratives des hauts faits de Dieu pour son peuple, y apparaît comme un signe donné par ce Dieu à ce peuple, non seulement de son action créatrice et salvatrice dans le passé, mais de sa permanence, ou plutôt de sa continuation dans le présent. En se saisissant de ce signe, de ce «mémorial», la foi d'Israël reconnaît dans la prière la présence, toujours active en son sein, du Dieu créateur et sauveur. Par le fait même, elle se livre à l'accomplissement ultime des desseins de Dieu sur les siens, s'approchant de lui, munie de ce gage infaillible de sa fidélité, pour en obtenir la réalisation totale de ses promesses, encore seulement ébauchées.

Il faut dire plus. Comme cette transfiguration de tout le rituel avait commencé, en Israël, par celle du repas pascal, à l'époque post-exilique elle tend à se concentrer, plus encore que sur les sacrifices publics du Temple, lors même qu'ils auront été rétablis, sur les repas communautaires des familles pieuses, ou des communautés groupées dans l'attente messianique, comme ce sera le cas éminemment de la communauté de Qumrân.

D'autre part, au moins deux cents ans avant le Christ, et peut-être bien avant, ces repas auront pris une forme liturgique. Ouverts par la fraction du pain une fois béni, et conclus par la solennelle bénédiction de la dernière coupe qui va être partagée par les conviés, ils constituent une véritable liturgie qui deviendra comme naturellement celle de l'attente eschatologique de la réalisation des promesses messianiques.

En effet, cette dernière bénédiction apparaît comme calquée dans son développement sur celui des *berakoth* plus prolixes qui concluaient, sans doute depuis Esdras, le service synagogal de lecture de la Torah. Un premier paragraphe, la bénédiction «pour la nourriture», bénit Dieu comme le créateur de la vie, qui non seulement l'a produite à l'origine mais ne cessede l'entretenir et de la renouveler, par les aliments que sa création nous procure. De là on passe naturellement à une seconde bénédiction: du thème de la nourriture à celui de la terre qui l'a produite: cette terre promise qui est comme le gage perpétuel de l'action salvatrice de Dieu, de la Pâque et de l'Exode qui ont amené les siens de l'esclavage à la liberté, des ténèbres de l'Egypte à la lumière de la connaissance vivifiante du vrai Dieu, de la mort à la vie.

A ce point, l'action de grâce pour le passé se prolongeant dans le présent éclate en une supplication pour l'avenir: que Dieu rassemble son peuple, dans la définitive Cité de Dieu dont il sera lui-même le constructeur, de sorte que, de tous les cœurs réconciliés, monte à jamais vers lui une louange unanime. Mais, à cet endroit, dans cette prière de la table comme dans la prière synagogale vient, aux jours de fête, s'insérer le paragraphe, déjà évoqué, sur le «mémorial»: «Que le mémorial, y est-il dit, de la Pâque (ou de tout autre haut fait de Dieu à sa suite), de ton peuple, du Messie monte vers toi, soit reconnu, accepté par toi, de sorte que vienne enfin ton règne...»

Nous savons que pour des communautés comme celle de Qumrân, non seulement le repas pascal, mais tout repas pris dans ces conditions constituait déjà un sacrifice meilleur que ceux du Temple, parce que préparant, annonçant la nouvelle et éternelle alliance promise par les derniers prophètes, celle qui serait gravée non sur des tables de pierre mais sur les tables de chair de nos cœurs, comme l'avait dit Jérémie suivi par Ezéchiel.

On peut dire que quand on en est là, tout est prêt pour cette transposition ultime et des sacrifices et du sacerdoce que Jésus allait consommer à la dernière Cène.

Effectivement, comme Joachim Jeremias l'a montré, les récits évangéliques et paulinien de la dernière Cène de Jésus avec ses disciples et de ce que nous appelons l'institution de l'eucharistie, supposent ce cadre et y acquièrent tout leur sens.

Jésus a commencé, en rompant le pain, par le donner comme son corps rompu, qui allait l'être en effet sur la croix, pour rassembler en lui tous les enfants de Dieu dispersés, suivant la parole inconsciemment prophétique de Caïphe. Et, en bénissant la dernière coupe, comme la coupe de l'alliance nouvelle en son sang répandu pour la rémission des péchés, il a fait de cette croix le substitut des anciens sacrifices, qui les accomplit au-delà d'eux-mêmes.

Mais, par dessus tout, en déclarant que le rituel traditionnel, désormais, serait le mémorial de lui-même, consommant les sacrifices passés dans sa mort vivifiante, il en faisait la substance du sacrifice perpétuel de la nouvelle alliance. Car, fidèle au sens traditionnel du «mémorial» biblique et juif, il faisait de toutes les célébrations eucharistiques futures la re-présentation au Père, au nom de son Fils, son Envoyé par excellence, de son unique sacrifice, afin que le Père l'accepte comme le nôtre aussi bien que le sien, et, comme dira la *Didachè,* que passe ce monde et qu'advienne le règne de la grâce.

C'est exactement le sens de la conclusion de Paul. «Chaque fois que nous mangeons de ce pain et que nous buvons de cette coupe, nous annonçons la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne»: c'est-à-dire, comme Jeremias l'explique encore, nous la proclamons à la face du Père, de sorte que la définitive parousie du Fils ait enfin lieu...

III

On comprend, sur ces bases, d'abord l'enseignement de l'épître aux Ephésiens: que le Christ s'est offert lui-même en oblation et sacrifice d'agréable odeur, citation bien remarquable de ce Psaume 40 qui, à la manière hébraïque, paraissait opposer l'accomplissement de la volonté de Dieu à l'oblation sacrificielle, mais que Paul, naturellement, comprend comme identifiant, dans leur réalisation parfaite par le Christ, l'une à l'autre.

Puis on saisit le sens de l'épître aux Hébreux, voyant dans la Croix l'unique et parfaite offrande expiatoire dont le Christ demeure à jamais le seul grand-prêtre, entré définitivement avec elle dans le sanctuaire céleste, mais comme notre précurseur.

Cette finale elle-même nous fait comprendre comment la Prima Petri et l'Apocalypse s'entendront pour appliquer pourtant, au peuple chrétien tout entier, de façon bien plus vraie que cela n'avait jamais pu être le cas pour le peuple juif, la déclaration faite à Moïse: que le peuple de Dieu devait devenir un peuple tout entier royal et sacerdotal. Comme l'expliquera Justin martyr, dans sa discussion avec le rabbin Tarpon, c'est seulement avec l'Eglise, de fait, qu'on verra offrir, non seulement en tout lieu mais par les hommes de toutes races et de toutes nations, l'offrande pure et parfaite que Dieu attendait et promettait, par le prophète Malachie. Cela se peut parce que tous, par le baptême, sont incorporés au Christ mourant et ressuscitant, et qu'à chaque célébration eucharistique ils renouvellent

leur participation à son offrande de lui-même en y renouvelant leur assimilation à son corps offert, leur partage de son sang répandu.

Le sacrifice «logique», l'oblation vivante, dont parle saint Paul, et qui doit être celle de toute la vie, pour l'ensemble des chrétiens dans l'Eglise, mais aussi pour chacun en particulier, ne sera que l'épanouissement en eux et en elle de la foi et de la célébration eucharistiques de la mort et de la résurrection du Christ.

Pour autant, comme nous le voyons déjà chez saint Paul, même si le Nouveau Testament n'appelle pas encore les apôtres et leurs coopérateurs «prêtres», ce ministère apostolique est déjà décrit en des termes empruntés au vocabulaire sacrificiel et sacerdotal. L'épître aux Romains ne dit-elle pas de l'apôtre qu'il est «le liturge du Christ Jésus pour les nations, en tant qu'il accomplit le service sacerdotal (*iérourgounta*) de l'évangile de Dieu, de sorte que l'oblation des nations devienne acceptable»? (15, 16).

Dans ces conditions, il sera tout naturel que Clément de Rome, à propos des assemblées liturgiques et tout spécialement de la célébration eucharistique, compare ce qui se passe dans l'Eglise à ce qui se passait dans le Temple. D'après sa description (au ch. 40 de son épître aux Corinthiens), le président de la célébration (évêque ou presbytre), tient le rôle qui revenait au grand-prêtre, les presbytres qui l'assistent correspondent aux presbytres du sanhédrin, les diacres aux lévites, et tout le peuple de la nouvelle alliance aux simples prêtres de l'ancienne.

Dans cette perspective, jusque vers la fin du IV^e^ siècle, on verra constamment les Pères appeler l'évêque *archiéreus* ou *sacerdos,* en tant que représentant le Chef du Corps lui-même dans la synaxe eucharistique, pour prononcer en son nom l'épiclèse consécratoire du sacrifice de tous, qui n'est que l'unique sacrifice du Christ participé par tous ses membres. Cependant, comme Clément déjà, ils n'en maintiendront pas moins que tous les baptisés oints de l'Esprit, célébrant ensemble l'eucharistie, sont prêtres, en tant qu'associés activement ainsi au sacrifice du Christ, lequel, dans leur cas comme dans le sien, doit imprimer sa marque à toute l'existence, et spécialement à sa consommation dans la mort, préparant son éternisation dans la résurrection générale, à la Parousie. Mais, toujours comme Clément, ils souligneront que cela se fait non par une confusion des «liturgies», c'est-à-dire des services publics de chacun, mais par leur harmonieuse conjonction.

Comme l'enseignera encore au sixième siècle le Pape saint Grégoire le Grand, l'évêque (ou le presbytre présidant l'eucharistie à sa place) annonce la Parole de l'Evangile avec l'autorité, la réalité apostolique. Puis, de même, il prononce seul, in nomine Christi, mais de ce fait aussi au nom de tous, la prière eucharistique. Cependant, l'annonce de la Parole évangélique suppose sa réception dans la prière commune de la foi, puis suscite l'offrande d'eux-mêmes esquissée dans leur présentation des saints dons, enfin la communion à ces mêmes dons, maintenant consacrés au corps et au sang du Christ parachève leur assimilation à celui-ci. Par là, sur la base du ministère apostolique, tous sont associés au sacerdoce et au sacrifice du Christ. Mais il n'y a ainsi, dans toute Eglise, dans toute l'Eglise, qu'une

oblation, étendue, communiquée, universalisée, de l'unique sacrifice, offert une fois pour toutes sur la croix par l'unique Prêtre, Jésus-Christ, «le même hier, aujourd'hui et à jamais», au milieu de nous comme dans le ciel où il nous attire.

Conclusions

1. La religion sacrificielle et le sacerdoce de l'Ancien Testament étaient déjà illuminés par l'inspiration prophétique, et donc déjà dominés par la notion et la réalité d'un «mémorial» de l'action créatrice et salvatrice de Dieu. En le lui représentant par la main des prêtres aaroniques, le peuple, acceptant dans la foi la Parole prophétique, tendait pour autant à devenir tout entier sacerdotal, en ce sens qu'il s'offrait ainsi à l'action rédemptrice de Dieu, dans l'obéissance de la foi à son dessein en train de se révéler et de se réaliser.

2. Le progrès de la révélation de l'Ancien Testament, dans la progression même de l'histoire du salut tendant vers sa plénitude messianique, s'exprime dans la *berakah* sacrificielle, où Israël se dévoue à l'accomplissement définitif de son «service» du Dieu créateur et sauveur, en lui représentant ainsi le mémorial de ses actions passées, gage de leur continuation, pour en obtenir la consommation eschatologique.

3. C'est ce qui s'exprimera particulièrement, dans l'époque inter-testamentaire dans la liturgie des repas, pour ceux qui «attendent la consolation d'Israël»: la venue du Messie et l'établissement final du Règne de Dieu.

4. Jésus, révélant le sens de sa mort en faisant de cette *berakah* pour la vie entretenue et renouvelée du peuple de Dieu l'eucharistie de sa mort sur la croix, consommera tous les sacrifices préparatoires, toute l'*abodah,* le service d'Abraham et de ses fils, dans cette parfaite offrande de lui-même à la volonté de son Père pour le salut de ses frères, tous les hommes.

5. Tous ses fidèles sont appelés à faire leur cet unique sacrifice, en assimilant leur vie et leur mort à celles de Jésus par la célébration eucharistique.

6. Celle-ci, cependant, comme l'annonce évangélique à laquelle elle constitue la réponse de l'humanité renouvelée, est rendue possible par le ministère apostolique, qui fait de l'eucharistie des baptisés perpétuellement celle de leur divin Chef, que ce ministère représente parmi eux, dans l'une et l'autre fonction, prophétique et sacerdotale.

7. Ainsi le Christ est le seul prêtre de l'alliance éternelle, dans un sens totalement renouvelé, mais il unit à son sacerdoce pour unir activement à son sacrifice tous ses membres, par le moyen du ministère apostolique, ministère donc éminemment sacerdotal, mais d'un sacerdoce ministériel, au service du seul Chef pour tous les membres de son Corps.

LOUIS BOUYER

Le Saint Esprit est donné à l'Eglise et à chacun dans l'Eglise

Réflexions sur le mouvement charismatique *

Le mouvement charismatique se présente essentiellement comme une expérience collective et individuelle du don de l'Esprit. Expérience originale, sans doute, où se manifeste l'imprévisible nouveauté de l'action de l'Esprit dans le monde. Expérience commune, pourtant, où se réalise sous une forme neuve la présence permanente de l'Esprit à l'Eglise. Ce n'est pas un autre Esprit et ce n'est pas un autre don [1].

Or ce don de l'Esprit à l'Eglise, comme aussi le don du Verbe, la théologie ne peut le comprendre qu'au moyen de la notion de «mission». Notion utilisée d'abord par la révélation pour faire connaître aux hommes, aux hommes qui croient, et les Personnes divines dans leur distinction, et le rôle propre à chacune dans l'histoire du salut: «Mais quand est venu l'accomplissement du temps, Dieu a envoyé son Fils... pour qu'il nous soit donné d'être fils adoptifs. Fils vous l'êtes bien: Dieu a envoyé dans nos cœurs l'Esprit de son Fils qui crie: Abba-père!» (Ga 4,4–6). Cette notion seule de mission, convenablement élaborée et critiquée, permet de concilier en profondeur ces deux données scripturaires et traditionnelles, en apparence antinomiques, de l'histoire du salut: d'une part le salut de l'homme a été accompli et se poursuit jusqu'à la fin du monde par les trois Personnes divines, agissant distinctement selon leur propriété singulière (le Père a envoyé son Fils, qui est retourné auprès de lui, sa tâche accomplie, et qui,

* *Nova et Vetera* aura sans doute à revenir sur ce sujet important. On a défini le mouvement comme «renouveau», «renouvellement dans l'Esprit». Il s'agit – tel est son sens authentique – «de prendre le baptême au sérieux et de vivre intensément le dynamisme de la grâce baptismale qui veut sans cesse nous renouveler» (P. Garrigues, o.p.) (*N. de la Réd.*)

[1] Cet article a été composé à partir d'une conférence donnée à la Faculté de Théologie de l'Université de Fribourg, dans le cadre d'une session interdisciplinaire consacrée à l'étude du mouvement charismatique. D'autres conférences étaient consacrées à la présentation du mouvement charismatique (R. Laurentin, A. De Monléon, Lebeau), ou à l'étude des phénomènes charismatiques dans l'Eglise apostolique (B. Trémel), ou enfin à la description et à l'analyse de phénomènes comparables qui se sont produits au cours de l'histoire de l'Eglise (M. H. Vicaire). C'est sur tous ces faits ainsi dégagés que portait notre réflexion théologique.

d'auprès du Père, avec le Père, envoie l'Esprit, par lequel est conférée avec la rémission des péchés, l'adoption des fils en ceux qui croient); d'autre part, les trois Personnes divines sont le Dieu unique: elles existent et agissent ensemble: inséparablement.

Le mouvement charismatique à la lumière de la théologie des missions divines

Pour comprendre quelque peu ce qu'est la mission du Saint-Esprit, il nous faut réfléchir d'abord sur les missions divines en général, parmi lesquelles elle se situe [1].

Les missions divines en général

La notion de mission divine

La notion de «mission», comme toutes celles que la Révélation utilise, est tirée de notre expérience et, si elle doit être purifiée, poussée à l'extrême de sa perfection pour être transposée en Dieu, elle doit conserver à travers ce «traitement» sa «raison formelle», son noyau intelligible: il faut en effet que le mot «mission», quand je l'applique aux réalités divines ait un sens. Un sens propre à Dieu, sans doute, ce qu'exprimera l'épithète «divine», mais un sens qui ne soit pas sans rapport avec celui qu'il a quand je l'applique aux créatures, sans quoi il ne voudrait plus rien dire: l'épithète aurait dévoré le substantif.

D'abord la mission concerne une personne: c'est une personne qui est envoyée. Et elle est envoyée par une autre personne (on ne s'envoie pas soi-même), à d'autres personnes encore. Cette notion apparaît donc comme comprenant un réseau de relations interpersonnelles. Appelons «relation d'origine» la relation à la personne envoyante, «relation d'accès» la relation aux personnes à qui est envoyée la personne considérée: elle sort de la première pour aller aux autres.

Si, dans notre expérience, la relation d'origine comporte séparation de la personne envoyée à l'égard de la personne envoyante, avec une certaine dépendance à son égard, ceci ne peut se retrouver dans la réalité divine, les Personnes divines étant parfaitement égales entre elles et inséparables. Il en va de même pour la relation d'accès: alors que la personne créée, quand elle est envoyée, se déplace pour accéder à ceux à qui elle est envoyée, la Personne divine, elle, ne peut subir et ne subit aucun changement. Les trois Personnes de la Trinité sont toujours au cœur de toute réalité créée et aucune n'a à se déplacer pour aller aux hommes. Il faut pourtant retrouver en elles un équivalent, même vertigineusement différent, de cette double relation sans lesquelles il ne saurait y avoir mission.

[1] Pour une plus complète explication de la notion de «mission divine» dans son rapport avec le mystère de la grâce, cf. J.-H. Nicolas, «Les Profondeurs de la Grâce», Paris, Beauchesne 1969, pp. 126–160.

En ce qui concerne la relation d'origine, le mystère trinitaire, tel que nous le connaissons par la foi et par la réflexion théologique, nous propose cet équivalent mystérieux et transcendant: c'est la relation d'origine d'une Personne divine à l'égard de celle (ou: de celles) dont elle procède éternellement. Cette procession exclut toute infériorité, toute dépendance, toute succession: elle ne conserve, à un degré suprême de purification, à l'infini, au-delà de tout ce que nous pouvons concevoir, que l'origination selon laquelle réellement la deuxième Personne tient de la première, la troisième de la première et de la seconde ensemble, l'être divin, l'être même identique, par lequel la première est Dieu.

Quant à la relation d'accès, toute tentative pour l'expliquer par un mouvement de la Personne divine est sans espoir. Voudrait-on que la Personne envoyée quitte les autres, se sépare d'elles? Mais comment diviser la Trinité sans la détruire? Les trois Personnes sont le Dieu unique, chacune est dans les deux autres et les deux autres sont en elle, aussi inséparables en l'unité infinie de l'Etre divin que chacun d'entre nous est un avec soi-même. En outre introduire en une Personne divine la mutabilité, comme d'aucuns voudraient le faire aujourd'hui sous prétexte d'assurer le réalisme des missions divines, ce serait la dépouiller de sa divinité, car Dieu est immuable ou il n'est pas Dieu. Il est une autre voie, dont on n'aurait jamais dû s'écarter, car seule elle permet de concilier réellement la vérité de la mission et la vérité de Dieu. C'est celle qui fait appel à un changement, non en Dieu, mais dans la créature. Changement qui détermine une nouvelle relation de la créature à la Personne divine «envoyée», en raison de laquelle cette Personne se trouve présente d'une nouvelle manière à la créature au cœur de laquelle pourtant elle était dès le premier instant où cette créature existait. Contentons-nous pour l'instant de l'exemple de l'incarnation: le Verbe, par l'incarnation, est d'une manière toute nouvelle présent aux hommes et au monde, du fait que l'humanité formée dans le sein de la Vierge, et par elle – d'une manière que ce n'est pas le lieu de dire ici – tous les hommes et tout le cosmos, est référée au Verbe comme sienne, comme l'humanité par laquelle il est cet homme, Jésus-Christ.

Trinité économique et Trinité immanente

Ainsi les missions divines comprennent les relations intra-trinitaires: une Personne est envoyée par la, ou les, Personnes dont elle procède éternellement dans le mystère de la vie intra-trinitaire. Mais elles comprennent aussi cette merveilleuse «sortie de soi» par laquelle les Personnes divines existent et agissent dans le monde des hommes, pour précisément conduire l'homme, fait à leur image, racheté par Jésus Christ, à la participation de la vie trinitaire. Par les missions les relations qui constituent et distinguent les Personnes divines sont comme «extériorisées», «historicisées», introduites au cœur de la vie de l'homme pour que l'homme finalement

soit introduit au cœur de la vie divine [1]. Par les missions la «Trinité immanente» devient, sans aucune mutation subie par elle, la «Trinité économique», qui amène l'homme, par un mouvement qui n'affecte que lui, mais dans lequel elle est réellement impliquée, à la Trinité immanente [2].

Mission visible et Mission invisible

La mission d'une Personne divine, telle qu'elle se présente dans l'histoire du salut, est d'abord visible: c'est l'incarnation («le Verbe s'est fait chair...», «nous avons vu sa gloire...»); c'est la Pentecôte et ses prolongements dans la communauté chrétienne, tels que nous les rapportent les *Actes* et 1 Co.

Dans les perspectives de la théologie des Missions cela est facile à comprendre. L'accès de la Personne divine à l'homme et au monde n'est concevable que s'il y a manifestation de la Personne divine, et manifestation pour l'homme. Or l'homme est un être corporel-spirituel, qui vit, pense et aime dans un univers sensible, auquel il appartient, qui est pour lui la médiation nécessaire de toute expérience spirituelle. C'est donc dans cet univers, et d'une manière accessible à ses sens que la Personne divine doit se manifester pour accéder à l'homme.

Mais la mission d'une Personne divine n'est pas uniquement sensible, comme l'homme auquel elle est envoyée n'est pas purement corporel. Dieu est Esprit et c'est à l'esprit de l'homme qu'il s'adresse, à travers des manifestations sensibles. Alors que la mission visible est par nature transitoire, la mission invisible est permanente: elle s'exprime par le terme «demeurer» ou «reposer sur», ou «habiter».

Car la Personne divine n'est pas envoyée dans le monde pour accomplir une œuvre qui vaudrait par elle-même, et à laquelle elle serait subordonnée. Les Personnes divines se manifestent pour se donner elles-mêmes: il n'y

[1] Sur cette «historicisation» des Personnes divines par le moyen des missions, il nous est impossible ici d'entrer dans les explications détaillées et dans les discussions qui seraient nécessaires. Nous renvoyons d'abord à de très beaux textes, et très riches de saint Thomas d'Aquin dans son Commentaire sur les livres des Sentences de P. Lombard: 1.I, D. 30, q. 1, a. 2, en priorité; mais aussi: D. 14, q. 1, a. 1 ad 1^{um}, et D. 37, q. 1, a. 2; avec le profond commentaire de ces textes, dans: F. Marinelli, «Personalismo trinitario nella storia della salvezza (Rapporti tra la Santissima Trinità e le opere «ad extra» nello «Scriptum super Sententiis» di san Tomaso)», Rome-Paris 1969, pp. 268–277. Pour une présentation théologique, et des prises de position que ce n'est pas le lieu de discuter ici, v. H. Mühlen,» dans «Mysterium Salutis», t. 13 (Paris, Cerf 1973) pp. 206–209. Cf. également: J.-H. Nicolas, «L'acte pur de saint Thomas et le Dieu vivant de l'évangile», in: Angelicum, 51 (1974) 511–532.

[2] Certains théologiens, aujourd'hui, voudraient que tout accès à la «Trinité immanente» soit impossible à l'homme en raison de la transcendance de Dieu, et que nous ne puissions connaître que la «Trinité économique», c'est-à-dire les Personnes divines en tant qu'elles sont à l'œuvre dans l'histoire du salut. Mais si nous devons pleinement reconnaître, avec K. Rahner («Quelques remarques sur le traité dogmatique «De Trinitate», in: «Ecrits Théologiques», Paris, DDB, t. 8, 1967, pp. 107–140), que «la Trinité de l'économie du salut *est* la Trinité immanente» (p. 121), comment comprendre qu'on puisse atteindre celle-là sans atteindre en elle la première? Toute manifestation conduit à la réalité, secrète en elle-même, qui se manifeste. Si les interventions de Dieu dans l'histoire du salut sont authentiquement la manifestation des Personnes divines

a rien au-delà des Personnes divines, et c'est dans la mission invisible que la Personne divine est «donnée» à la personne humaine (le Fils unique est donné, l'Esprit est donné).

Ici apparaît l'ordre des termes: mission, donation, fruition. La mission aboutit à la donation: la Personne divine est envoyée pour être saisie et comme possédée par la créature. Mais en quoi consiste cette saisie? En la fruition, entendue dans le sens, non de la délectation purement sensible, mais de la joie que l'être aimé donne par sa seule présence.

Entre la mission invisible et la mission visible se noue un double rapport, et cette distinction, souvent peu aperçue, est essentielle pour ce qui va suivre: d'une part la mission visible précède la mission invisible et la prépare, étant la manifestation sans laquelle l'accès de la Personne divine, même à l'esprit de l'homme, ne serait pas possible. Sous cet aspect la mission visible est *constitutive* de la mission de la Personne divine. – Mais sous un autre aspect, elle est au contraire *consécutive* à la mission invisible: la Personne divine présente à l'intime de la personne humaine tend, en effet, à se manifester sensiblement et corporellement, comme en général le spirituel en l'homme se manifeste corporellement et sensiblement. Cela se vérifie plus clairement pour la mission de l'Esprit, comme nous allons le voir tout de suite; mais cela se rencontre aussi dans la mission du Verbe. La conformation intime à Jésus Christ de celui qui croit en lui, en quoi consiste la mission invisible du Verbe, s'exprime, en effet, au dehors par la vie selon le Christ, qui fait du chrétien dans la mesure où il est vraiment chrétien une manifestation du Verbe incarné.

La mission invisible du Saint-Esprit

Il est temps maintenant, à la lumière de ces explications plus générales, de parler de la mission du Saint-Esprit. Et d'abord de la mission invisible.

«Si vous m'aimez, vous vous appliquerez à observer mes commandements; moi je prierai le Père: il vous donnera un autre Paraclet qui restera avec vous pour toujours... Vous, vous le connaissez, car il demeure auprès de vous et il est en vous» (Jn 14,15–16; 17).

Il est «l'Esprit de vérité»: non qu'il apporte une autre révélation que celle de Jésus, mais il suscite dans l'esprit du croyant le souvenir et l'intelligence vive de tout l'enseignement du Révélateur, le Verbe incarné: «Le Paraclet, l'Esprit-Saint, que le Père enverra en mon nom vous enseignera toutes choses et vous fera ressouvenir de tout ce que je vous ai dit» (Jn 14,26), et c'est ainsi qu' «il vous fera accéder à la vérité toute entière» Jn 16,13). Cette vérité ne concerne pas la seule connaissance, car elle est la réalité

en leur propriété et en leur distinction, ce qui est ainsi manifesté, et par là même rendu connaissable pour nous, c'est la vie des Personnes dans le mystère trinitaire: la Trinité immanente. Bien entendu, il y a infiniment plus de richesse dans la Trinité immanente qu'il ne nous en est donné à connaître dans la Trinité économique: mais c'est elle qui nous est donnée à connaître, incomplètement, obscurément, dans la foi, ici-bas, mais vraiment.

personnelle du Verbe, qui s'est incarné pour se donner tout entier à notre personne tout entière: «Il me glorifiera, car il recevra de ce qui est à moi et il vous le communiquera. Tout ce que possède mon Père est à moi; c'est pourquoi j'ai dit qu'il vous communiquera ce qu'il reçoit de moi» (Jn 16,15).

Le premier effet intérieur de l'Esprit est la rémission des péchés: «Convertissez-vous; que chacun de vous reçoive le baptême au nom de Jésus Christ pour le pardon de ses péchés et vous recevrez le don du Saint-Esprit» (Ac 2,38): le baptême de Jésus c'est le baptême dans l'Esprit.

Un autre effet, fortement souligné par saint Paul est qu'il fait de nous les fils de Dieu: «vous n'avez pas reçu un esprit qui vous rende esclaves et vous ramène à la peur, mais un Esprit qui fait de vous des fils adoptifs et par lequel nous crions: Abba, Père. Cet Esprit lui-même atteste à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu» (Rm 8,15–16). Et c'est lui qui inspire au croyant une conduite d'enfant de Dieu: «Ceux-là sont fils de Dieu qui sont conduits par l'Esprit de Dieu» (v. 14).

Il communique au croyant la sagesse même de Dieu, pour juger selon Dieu: «... ce qui est en Dieu personne ne le connaît, sinon l'Esprit de Dieu. Pour nous nous n'avons pas reçu l'esprit du monde, mais l'Esprit qui vient de Dieu, afin que nous connaissions les dons de la grâce de Dieu...» (1 Co 2, 11–12).

On pourrait indéfiniment poursuivre cette description des enrichissements que l'Esprit-Saint apporte à l'esprit de l'homme par sa seule présence. Selon une très longue tradition, nous pouvons les rassembler en un mot, qui exprime la réalité du salut dont le Saint-Esprit est le don même: *la sainteté*. La sainteté est la vie même de Dieu, infiniment consciente et aimante, infiniment bonne, règle suprême de toute bonté, de toute droiture. L'Esprit-Saint est l'Esprit de sainteté.

Cela ne signifie évidemment pas que le Père n'est pas saint: «Père saint», invoque Jésus (Jn 17,11) et cette invocation a été reprise et adoptée par la liturgie chrétienne dès le commencement. Et le Fils aussi est saint: Jésus est «celui que le Père a consacré et envoyé dans le monde» (Jn 10,36), il est «le Saint, le Juste» (Ac 3,14), et cette sainteté lui appartient comme Verbe, car c'est précisément par l'incarnation que l'homme Jésus a été «consacré et envoyé dans le monde». C'est Dieu qui est saint, le Dieu unique qui est Père, Fils et Esprit: «Saint est son nom» proclamait le psaume (111,9), et l'Apocalypse, au terme de la révélation lui fait écho: «Saint, Saint, Saint est le Seigneur Dieu, le Dieu tout puissant» (Apoc. 4,8). La sainteté de Dieu, si elle s'est manifestée d'abord comme sa gloire incommunicable, sa majesté devant laquelle les séraphins se voilent la face (Is 6,2), est en profondeur sa bonté infinie, sa miséricorde: le «Saint d'Israël» est le «Dieu de l'Alliance» et du pardon inlassable. Son secret est l'amour, et il sera révélé définitivement en Jésus-Christ: «Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils, son unique, pour que tout homme qui croit en lui ne périsse pas, mais ait la vie éternelle» (Jn 3,16). «Dieu est amour», et celui qui ne sait pas cela ne connaît pas Dieu, car l'amour est sa vie, la vie trinitaire.

Mais, précisément, en un sens très mystérieux, l'Amour, bien que commun aux trois Personnes, caractérise le Saint-Esprit, comme la Sagesse caractérise le Fils. Il est l'Amour personnifié, comme le Verbe est la Sagesse personnifiée. Car c'est selon l'amour que procède la troisième Personne, c'est l'Amitié infinie des trois Personnes, cette amitié même à laquelle les personnes créées sont invitées à prendre part, qui s'exprime en lui. Son secret visage, par quoi il est lui-même, distinct et singulier dans la Trinité, ce visage que voient et distinguent immédiatement les bienheureux au ciel, nous ne pouvons le discerner, au plan de notre connaissance infirme, que par la notion d'amour, comme si elle lui convenait en propre. Et de la même manière par la notion de sainteté. Aussi lui appartient-il de communiquer aux hommes la sainteté de Dieu par sa présence même.[1]

Le point d'accès du Saint-Esprit dans l'esprit créé est la charité: «l'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par l'Esprit-Saint qui nous a été donné» (Rm 5,5). L'amour que Dieu a pour nous, personnalisé dans le Saint-Esprit, suscite en les profondeurs de notre esprit la charité par laquelle nous l'aimons en retour: cette charité, qui est une modification profonde de ce vivant spirituel que nous sommes, est précisément ce qui nous établit dans cette relation nouvelle avec l'Esprit, par quoi il est en nous d'une manière nouvelle, par quoi il est dit très justement venu à nous, bien que, créateur avec le Père et le Fils, il fût là, depuis le premier instant de notre existence.

Mais encore comment concevoir cette relation qui établit la présence de l'Esprit en celui qui aime? Il s'agit d'une relation de ressemblance, mais non statique comme celle d'un portrait: le Saint-Esprit est Dieu et «qui est semblable à Dieu?» Une ressemblance dynamique et en devenir, celle que produit peu à peu l'amour en ceux qui s'aiment. Intérieure, spirituelle, respectueuse de l'altérité des amants, de leur être propre et distinctif – altérité infinie, quand il s'agit de la créature et de son créateur – mais les assimilant en profondeur, dans leur désir, qui porte sur le même bien à obtenir ensemble, dans leur joie, qui naît de la possession commune de ce bien, en lequel ils communient. Ainsi la charité assimile-t-elle le croyant au Saint-Esprit en ceci qu'elle fait que son bien suprême, sa «béatitude» n'est pas autre que la béatitude infinie dont la fruition commune aux Trois, et identique à leur amour même, est personnifiée par le Saint-Esprit. Et c'est ainsi que l'Esprit est dans le croyant la source de la sainteté.

On a comparé cette union avec le Saint-Esprit à l'union hypostatique, par laquelle une humanité individuée est unie au Verbe en sa propriété personnelle, faite sienne, pour qu'il soit, lui, l'homme qu'elle constitue. Comparaison ruineuse au premier abord, car la condition primordiale de l'union hypostatique est l'abolition de toute personnalité créée, la Personne divine personnalisant par elle-même l'humanité individuée qu'elle fait

[1] On peut reconnaître dans cette présentation nécessairement très condensée la théorie fort contestée aujourd'hui, et surtout fort déformée ordinairement, de l'«appropriation». Pour une mise au point de cette théorie et sa discussion, cf. J.-H. Nicolas, op. cit. pp. 110–123.

sienne. Un regard plus attentif, cependant, laisse soupçonner en cette idée une intuition juste et profonde, même si elle n'a pas encore été élaborée avec le soin et la rigueur nécessaires. A condition de respecter les hiatus autant que les continuités de l'analogie. Si l'union au Verbe de la nature assumée est exclusive de toute personnalité créée, c'est parce que l'unité qui en résulte est selon l'être: la Personne divine est, identiquement, la personne humaine constituée par cette nature, de sorte qu'aucune place n'est laissée pour une personne humaine créée. Mais l'union de l'esprit créé au Saint-Esprit est selon l'amour, et l'amour de deux personnes en fait une seule dans le bien, sans supprimer leur altérité selon l'être; donc sans abolir la personnalité créée.

Mais cela ne signifie aucunement que la présence du Saint-Esprit serait exclusive de celle du Père et du Fils. Cela irait contre les textes les plus formels de l'Ecriture. Si le Saint-Esprit, selon la vue si profonde de saint Augustin, a pour caractéristique personnelle d'être «Don», ce n'est pas seulement parce qu'il est, dans la Trinité, la Personne prête à être donnée, étant l'Amour personnifié – l'amour est le principe de tout don, et le premier don – mais aussi parce que, en le donnant, le Père et le Fils se donnent ensemble avec lui. Comme une personne se donne elle-même quand elle aime vraiment.

Il fait de la personne créée le temple de la Trinité.

La mission visible du Saint-Esprit comme constitutive de la mission invisible

Il est clair que la mission invisible de l'Esprit est le terme de l'action salvifique: par elle la vie éternelle est commencée dès ici-bas, et se consommera au-delà de la vie terrestre. Mais cela ne rend pas inutile la mission visible: et d'abord parce que, tant que l'homme à qui elle est faite vit sur la terre, elle est constitutive de la mission invisible, qui ne peut être sans elle.

Nécessité intrinsèque de la mission visible

Partout où Dieu existe et agit, le Saint-Esprit est là avec le Père et le Fils, car le Dieu unique est Père, Fils et Saint-Esprit. Pourtant il n'y a pas «mission du Saint-Esprit» partout où Dieu existe et agit: ni dans l'acte créateur, ni dans les manifestations divines de l'Ancien Testament. Une première «mission de l'Esprit» a eu lieu au baptême de Jésus, mais c'est à l'homme Jésus que l'Esprit a été envoyé pleinement, c'est-à-dire à la fois visiblement et invisiblement, en accomplissement de la prophétie messianique: «Celui sur qui tu verras l'Esprit descendre et demeurer sur lui, c'est lui qui baptise dans l'Esprit-Saint» (Jn 1,33). Ce n'est qu'après la résurrection et l'exaltation de Jésus que le Saint-Esprit a été envoyé aux hommes: «il n'y avait pas encore d'Esprit parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié» (Jn 7,39).

Comment comprendre cela? Revenons à l'idée de mission: il faut pour qu'il y ait mission que la Personne divine soit là où elle n'était pas, c'est-à-

dire qu'elle soit là d'une nouvelle manière. Cette manière, nous avons tâché de la décrire plus haut en ce qu'elle a d'essentiel, qui est intérieur. Mais les effets intérieurs de l'Esprit ne sont pas perceptibles *comme tels*, c'est-à-dire comme venant de sa présence et la décelant: nul ne peut expérimenter avec certitude la présence en lui de l'Esprit. Il est nécessaire à l'homme que lui soient donnés des signes manifestes de cette présence, que cette présence intime lui soit extérieurement manifestée. Manifestation qui précède et prépare la présence intérieure, car celle-ci exige des dispositions intérieures, et d'abord une acceptation libre, qui n'est possible que comme réponse de la personne à une invitation. La mission visible s'adresse à tous, tandis que la mission invisible ne concerne directement que ceux qui lui ouvrent leur cœur. Mais elle l'accompagne aussi, servant d'appui extérieur et sensible au témoignage intérieur de l'Esprit: «Cet Esprit lui-même atteste à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu» (Rm 8,16).

Ainsi, dire que le Saint-Esprit est envoyé au monde, c'est dire à la fois:
qu'il existe, ou s'offre à exister, à l'intime de l'esprit créé;
qu'il manifeste sa présence par des signes.

Si Jean dit: «Il n'y avait pas encore d'Esprit...», bien que l'Esprit se fût déjà manifesté comme reposant en Jésus et le conduisant, c'est parce qu'il ne s'était pas encore manifesté par des signes comme donné au monde.

La mission du Saint-Esprit à l'Eglise: la Pentecôte

C'est à l'Eglise que le Saint-Esprit a été envoyé par Jésus après son retour au Père. Le Saint-Esprit est l'âme de l'Eglise: dans un sens analogique évidemment – l'Eglise n'est pas une personne individuelle dont le Saint-Esprit serait la forme, unie substantiellement à un principe matériel: le Saint-Esprit est Dieu et il n'entre pas en composition avec la créature, et, d'autre part ce sont nos personnes individuelles qui constituent, unies au Christ et entre elles, la personne-Eglise –, mais dans un sens pourtant très réel et très fort: il est le principe unificateur et vivificateur qui fait de cet ensemble de personnes une communauté dans le Christ, le corps du Christ. Par lui l'Eglise existe et vit comme une personne vivante, une, l'épouse du Christ. A cette vie de l'Eglise toutes les personnes individuelles qui la composent concourent, dans la mesure où le Saint-Esprit habite en elles et les conduit, mais ce n'est pas elles qui donnent vie à l'Eglise, ou mort si elles se retirent. Elles reçoivent vie au contraire dans l'Eglise et par l'Eglise: c'est dans l'Eglise et par l'Eglise qu'elles reçoivent le Saint-Esprit [1].

C'est ce qui fait l'importance essentielle de la Pentecôte: c'est là que s'est accomplie la promesse du Christ: «Si je ne pars pas, le Paraclet ne viendra pas à vous; si au contraire je pars je vous l'enverrai.» Tous les signes qui ont accompagné cette descente du Saint-Esprit, que rapportent Ac 2,1–13,

[1] Sur la difficile question de la personnalité de l'Eglise et de son rapport avec celle de ses membres, on peut se reporter à l'article de Y. M.-J. Congar, «La personne «Eglise», in: R. T. 71 (1971) 613–640, où sont recensées et discutées plusieurs explications anciennes et contemporaines.

constituent la mission visible en tant que celle-ci est constitutive de la mission du Saint-Esprit. Cette mission concerne l'Eglise en son ensemble, en toute son extension, jusqu'à la fin des temps. C'est par elle que l'Eglise est née, et tout son déploiement à travers l'espace et le temps est l'œuvre de l'Esprit qu'elle a reçu une fois pour toutes, pour qu'il demeure en elle et l'anime.

C'est pourquoi cette mission n'est pas seulement un événement du passé. On voit dans les *Actes des apôtres*, que la descente du Saint-Esprit sur les douze et le groupe des premiers disciples au Cénacle a immédiatement provoqué la naissance et l'extension de l'Eglise, par la prédication apostolique, le baptême des nouveaux croyants, la fraction du pain, le témoignage de leur vie. Cela nous fait comprendre que l'Eglise est présente et agissante jusqu'à la fin des temps, au milieu du monde comme le signe visible et permanent de la venue du Saint-Esprit. Elle est elle-même le prolongement et l'actualisation de sa mission visible. Signe trop souvent opaque, hélas, par la faute des hommes qui composent l'Eglise et qui font écran à la manifestation de l'Esprit au lieu d'y coopérer par leur témoignage. Signe authentique pourtant et suffisamment transparent, pour celui qui veut bien voir, en ce qui apparaît de l'Eglise à travers les âges, non pas seulement les défauts, les fautes et les errements, mais aussi l'éclat de sa sainteté en ses membres fidèles, la grandeur de sa doctrine, le zèle de ses missionnaires et la générosité des œuvres de miséricorde.

Le Saint-Esprit, dans l'Eglise, se communique à chaque membre de l'Eglise: à chaque nouveau membre, et plusieurs fois dans son existence, car c'est peu à peu, et par un progrès qui comporte des passages à un niveau supérieur de vie selon l'Esprit, passages qui sont le résultat d'une nouvelle mission de l'Esprit pour la personne considérée. Mais cette mission, qui n'est qu'un prolongement, une continuation de la mission faite une fois pour toujours à l'Eglise, ne nécessite pas une autre mission visible que celle qui a accompagné la mission faite à l'Eglise le jour de la Pentecôte.

C'est la profonde raison théologique de cet avertissement si souvent donné par les maîtres spirituels à travers les âges de ne pas compter, dans la vie personnelle, sur de tels signes de la venue de l'Esprit, de ne pas mettre en eux sa sécurité: *la mission visible constitutive de la mission du Saint-Esprit et nécessaire a été accordée à tous et à chacun dans l'Eglise à la Pentecôte.*

Cette communication du Saint-Esprit qui est en elle à ses membres, à ceux qui deviennent ses membres, se fait essentiellement par l'annonce de la Parole, par les sacrements, par l'action pastorale. Ce sont là encore des signes visibles, mais des signes qui ne sont perceptibles comme tels que par le croyant: par celui au moins qui devient croyant par eux, le Saint-Esprit ouvrant son cœur à l'intelligence de leur sens.

La mission visible du Saint-Esprit comme consécutive à la mission invisible

Est-ce à dire qu'il n'y a plus de véritable mission visible du Saint-Esprit depuis la Pentecôte? Toute l'histoire de l'Eglise dément une telle affirma-

tion. D'abord ce qui nous est raconté des débuts de l'Eglise dans le Nouveau Testament. Puis les innombrables récits de manifestations surnaturelles dans la vie des communautés ou dans des vies individuelles à toutes les époques et partout: il ne fait pas de doute que les phénomènes qui apparaissent dans le renouveau charismatique font partie globalement de ce genre de manifestations de l'Esprit, quoi qu'il en soit de la critique nécessaire qu'ils appellent dans le détail: ils se rattachent à la mission visible du Saint-Esprit.

Mais à la mission visible, non plus préparatoire à la mission invisible et constituant avec elle la mission du Saint-Esprit. *A la mission visible supposant la mission invisible et en procédant.*

Il est en effet dans la nature de l'homme – personne spirituelle-corporelle – que le corps participe à la vie de l'esprit et l'exprime. La grâce ne détruit pas la nature, ni ne se substitue à elle, mais elle la pénètre, la surélevant, certes, mais aussi en épousant les structures et le dynamisme. Si moyennant la grâce, l'esprit de l'homme est habité en ses profondeurs par l'Esprit de Dieu, ce dynamisme naturel est lui aussi pénétré et surélevé par la grâce, de sorte que la transformation de l'esprit tende à s'exprimer sensiblement et corporellement, et c'est l'Esprit même de Dieu qui se manifeste ainsi, ce qui est la définition même d'une mission visible.

Il y a pourtant une différence capitale entre les manifestations sensibles et corporelles du seul esprit de l'homme, et celles de l'Esprit de Dieu habitant l'esprit de l'homme. La personne responsable des premières est la personne de l'homme, de sorte que ces manifestations sont soumises à sa liberté. Certes chacun n'a pas les mêmes dons de créativité et d'expression, mais chacun peut utiliser quand il veut et comme il veut la créativité dont il est doué, et il peut même par son effort, dans une certaine mesure au moins, l'augmenter. Pour les secondes la personne responsable est le Saint-Esprit, à qui il appartient de se manifester quand il veut et comme il veut: «Mais tout cela c'est le seul et même Esprit qui le produit, distribuant à chacun ses dons selon sa volonté» (1 Co 12,11). La créativité qui est en cause ici n'est plus celle de l'homme, si géniale qu'elle puisse être, mais celle du Saint-Esprit, qui peut la mettre en œuvre dans et par le plus petit, le plus pauvre, le moins doué.

Si c'est en l'Eglise que le Saint-Esprit réside à demeure, et en chaque personne pour autant qu'elle appartient à l'Eglise, c'est encore et toujours l'Eglise qui extériorise de la sorte, par ses divers membres, le Saint-Esprit qui demeure en elle et agit par elle. C'est l'Eglise qui est charismatique, et les manifestations charismatiques les plus personnelles ont toujours essentiellement un sens ecclésial: «Chacun reçoit le don de manifester l'Esprit en vue du bien de tous (1 Co 12,7) [1].

Or sous cet aspect la mission visible consécutive s'explique par une autre raison, ou plus exactement par la même raison que précédemment, mais

[1] Sur les charismes en général, cf. J. H. Nicolas, op. cit. pp. 161–177, et les ouvrages qui sont mentionnés là.

avec une mise en lumière des «intentions» de l'Esprit qui se manifeste. L'Eglise doit être le signe et l'instrument de l'Esprit pour le monde, car la mission dont elle a bénéficié est pour le monde entier: il lui faut témoigner de l'Esprit et de sa volonté de se donner, et des signes sont nécessaires pour cela, qui puissent être perçus par celui qui n'a pas encore la foi, ou dont la foi, éventuellement serait insuffisante – à la différence des sacrements et de la Parole –, et c'est bien ce que dit saint Paul quand il évoque la conversion du non-croyant saisi par ces manifestations de l'Esprit dans la communauté: « ... il se jettera la face contre terre, il adorera Dieu et il proclamera que Dieu est réellement au milieu de vous» (1 Co 14,25). L'Eglise rend témoignage à l'Esprit, mais, pour que ce témoignage soit perçu, il faut que pour sa part le Saint-Esprit lui rende témoignage à elle: «Lorsque viendra le Paraclet... il rendra lui-même témoignage de moi; et à votre tour vous me rendrez témoignage...» (Jn 16–27).

En ce qui concerne la place et le rôle des charismes dans la vie personnelle du chrétien, ce caractère ecclésial de la mission visible a des conséquences considérables, dont je voudrais souligner les deux principales. En premier lieu, si on peut désirer de telles manifestations dans sa propre vie, comme le dit saint Paul expressément, ce ne doit pas être dans un but de valorisation personnelle et de supériorité sur les autres, mais essentiellement comme une manière de participer à la responsabilité missionnaire de l'Eglise, et en entière subordination à la liberté de l'Esprit, qui dirige l'Eglise du dedans et se sert des membres de l'Eglise pour les tâches qu'il veut et qu'il choisit: car, si chacun doit désirer ardemment et sans réserve la perfection de la charité, et donc la mission invisible de l'Esprit, la mission visible dont nous parlons maintenant n'est nécessaire ni à l'une ni à l'autre. De très grands saints sans doute ont connu durant leur vie très peu ou pas du tout de manifestations charismatiques. En second lieu, et saint Paul le note expressément, ces manifestations peuvent exister même chez celui qui n'a pas la charité, et dans ce cas là elles sont inutiles pour lui, sans valeur pour sa propre perfection. Saint Thomas a remarquablement expliqué cela [1]: les manifestations charismatiques sont toujours, selon lui, manifestations de l'Esprit présent (consécutives à la mission invisible, selon la terminologie que j'ai adoptée); mais pas toujours de l'Esprit habitant en celui chez qui, par qui elles se produisent. L'Esprit habitant dans l'Eglise, y demeurant, meut ses membres à produire les œuvres de l'Eglise. Normalement il commence par résider en ce membre de l'Eglise qu'il meut: mais il arrive, par la faute de celui-ci qui ferme son cœur à la charité, qu'en fait il ne demeure pas en lui, pourtant il arrive qu'il le meuve à partir de sa présence au cœur de l'Eglise. De sorte que ces manifestations extraordinaires ne sont pas, même parfaitement authentiques, le signe de la présence de l'Esprit, fruit de sa mission invisible, en celui qui en est l'instrument. En conséquence, ni le nombre, ni l'éclat de telles manifestations ne correspondent nécessaire-

[1] Saint Thomas d'A., «Lectura super 1 Co, c. 12, v. 7» (Marietti nº 725).

ment à la profondeur réelle de la vie selon l'Esprit du charismatique lui-même: c'est de la vie de l'Eglise qu'elles témoignent premièrement.

En outre il faut remarquer que, en tant que manifestations de l'Esprit, tous les signes sont ambigus. Les manifestations que requiert la mission d'une Personne divine ne se suffisent pas à elles-mêmes, elles doivent être expliquées par la Parole, leur sens doit être mis en lumière. Si Jésus avait seulement vécu sa vie d'homme, à sa manière à la fois si parfaitement humaine et surhumaine – surhumainement humaine – sans dire qui il était, nul n'aurait pu savoir qu'il était le Verbe, et il n'y aurait donc pas eu mission du Verbe. Il en va de même de l'Esprit, et plus encore: car il faut reconnaître que les signes qui accompagnent l'effusion de l'Esprit ou qui le suivent sont foncièrement ambigus: on en trouve de semblables en toutes les religions et parfois en dehors de tout contexte religieux. La plupart d'entre eux sont susceptibles d'être expliqués psychologiquement, et, quand ils ne le sont pas, ils se présentent à l'observateur non préparé et seulement curieux comme des faits bruts, non expliqués, mais par eux-mêmes dénués de sens. C'est la Parole de Dieu qui en fait connaître le sens, qui en fait une mission visible de l'Esprit. Or, s'il s'agit de la mission visible que j'ai appelée «constitutive», celle qui a accompagné la mission de l'Esprit à l'Eglise, et qui se prolonge ensuite en chacun par les sacrements, la Parole de Dieu en garantit la signification de façon absolue, de sorte que le croyant peut fonder sur elle sa certitude, la certitude de son espérance. Il n'en va pas de même de la mission visible consécutive à la mission invisible: il n'est jamais certain que les manifestations qui se réclament d'elle sont vraiment l'œuvre et le signe de l'Esprit. Voici pourquoi, d'abord, nul ne doit mettre en eux sa confiance, y chercher une sécurité; et ensuite se pose, s'est posé dès le début, un délicat problème de discernement des esprits, dont le jugement définitif appartient à l'Eglise. Et ce que Paul dit de lui-même vaut aussi de l'Eglise de tous les temps qui est apostolique: «Si quelqu'un croit être prophète ou inspiré, qu'il reconnaisse dans ce que je vous écris un commandement du Seigneur. Si quelqu'un ne le reconnaît pas, c'est que Dieu ne le connaît pas» (1 Co 14,38).

*

Quelques interrogations au sujet du mouvement charismatique

Le mouvement charismatique a déjà suscité une littérature abondante. Faite de témoignages: témoignages de l'intérieur, provenant de personnes déjà engagées, qui disent comment elles l'ont découvert, ce qu'elles y ont trouvé, quelles transformations il a produit en elles, et autour d'elles, témoignages de l'extérieur, provenant d'observateurs, avant tout soucieux de fournir une information étendue et objective. Faite aussi de tentatives d'appréciation théologique, à laquelle, dans les perspectives de la théologie des missions que nous venons de rappeler brièvement, nous voudrions apporter notre contribution, sous forme d'interrogations.

Le nécessaire discernement des esprits.

Qu'il y ait dans le mouvement charismatique une manifestation du Saint-Esprit dans l'Eglise d'aujourd'hui, il ne semble pas que l'on puisse en douter. Trop de vies en sont changées, d'une façon profonde et durable, trop de chrétiens y découvrent les bienfaits et les joies de la prière et y font l'expérience de l'accueil de l'évangile, pour qu'à de tels fruits on ne reconnaisse pas la sève qui vivifie l'arbre et le fait bourgeonner.

Il serait pourtant quelque peu naïf d'en conclure que ce mouvement, pour tout ce qui s'y fait et qui s'y dit, a la garantie de l'Esprit, ce qui le soustrairait à toute critique, et donnerait pleine assurance à tous ceux qui y participent. Nous le remarquions plus haut, seules les manifestations majeures de l'Esprit, celles par lesquelles est visibilisée sa mission à l'Eglise – la Pentecôte et son prolongement jusqu'à nous, que sont les signes de la sainteté de l'Eglise – ont une telle garantie. Toutes les autres, celles qui ne sont pas constitutives de la mission du Saint-Esprit à l'Eglise, mais lui sont seulement consécutives, demeurent ambiguës et doivent être critiquées.

Avant tout il y a cette critique qu'est le discernement des esprits, et qui ne porte pas seulement sur la globalité du phénomène dont il faut se demander si c'est bien l'Esprit de Dieu qui s'y manifeste et non un esprit de mensonge, ou simplement l'esprit de l'homme. Même si on y a reconnu l'action du Saint-Esprit – et beaucoup d'évêques, le pape même ont sanctionné de leur autorité cette reconnaissance – on peut encore se poser la question pour les divers effets plus ou moins extraordinaires qui s'y produisent.

Le fait, par exemple, que le mouvement charismatique est né dans des communautés chrétiennes non catholiques, qui, souvent, rassemble dans un même groupe de prière des chrétiens qui appartiennent à des confessions différentes, ne signifie évidemment pas que le Saint-Esprit cautionne nos divisions dans la foi et nous invite à relativiser les expressions authentiques de la foi chrétienne ainsi que l'autorité doctrinale du Magistère. Cela signifie qu'il agit aussi en dehors des frontières visibles de l'Eglise, soit pour mener à l'évangile ceux qui l'ignorent, ou qui l'ont rejeté, ou qui ont été jusqu'alors indifférents ou hostiles à la prédication de l'Eglise; soit pour éveiller l'attention intérieure à l'évangile de ceux qui l'ont reçu dans un cœur dormant, même s'ils n'en ont qu'une connaissance incomplète et mêlée d'erreurs. Et ce serait se méprendre que d'attendre qu'il les instruise immédiatement de la doctrine de foi, de sorte que, ou bien on dirait que la part, souvent considérable, de l'enseignement de l'Eglise qu'ils continuent d'ignorer, de méconnaître, de nier même, n'a aucune importance pour le salut et la sanctification, puisque le Saint-Esprit lui-même manifeste qu'il s'en désintéresse; ou bien, à l'inverse, on estimerait que la persistance de ces ignorances et de ces erreurs prouve que ce n'est pas le Saint-Esprit qui s'est manifesté. Si le Saint-Esprit, selon la promesse de Jésus, fait accéder le croyant à la vérité tout entière (cf. Jn 16,13), ce ne peut être que peu à peu, non par un enseignement objectif, mais en produisant une lente et intérieure maturation de ce que Jésus a enseigné: «L'Esprit-Saint vous

enseignera toutes choses et vous fera ressouvenir de tout ce que je vous ai dit» (Jn 14,20). L'enseignement de Jésus, c'est à son Eglise qu'il a été confié pour qu'elle le transmette à tous les hommes jusqu'à la fin des temps. Elle est pour cela assistée du Saint-Esprit, dont elle est le Temple. Elle n'est pas «une maison divisée contre elle-même»; l'Esprit qui la conduit ne la contredit pas en se manifestant à ses membres par ces missions visibles, dont nous avons tâché de montrer plus haut qu'elles étaient consécutives à sa présence au cœur de l'Eglise, comme son principe vital, unificateur, comme son âme. Bien des témoignages montrent au contraire qu'il conduit plusieurs à reconnaître la vérité de l'enseignement de l'Eglise, jusque là ignoré ou méprisé. Que ceci ne se fasse pas toujours, ni complètement, ni tout de suite, c'est une illustration de cet étonnant respect de Dieu pour la liberté humaine, avec ses conditionnements divers, sociaux, culturels, personnels, qui seul peut expliquer les longs cheminements de la grâce dans l'histoire de l'humanité et de l'Eglise, comme dans la destinée personnelle de chacun; ses méandres, ses déconcertantes tolérances. Chaque fois que, dans le mouvement charismatique, apparaîtrait une opposition entre l'Esprit et l'Eglise, cela signifierait que, sur ce point précis, ce n'est pas l'Esprit qui y agit, même si on a beaucoup de raisons de penser que c'est lui qui se manifeste dans l'ensemble.

Du bon usage des charismes

Le discernement des esprits n'est pas le seul problème que pose aux pasteurs et aux théologiens le mouvement charismatique. Là même où l'on peut prudemment reconnaître l'authenticité de manifestations du Saint-Esprit, il reste à se demander si elles sont accueillies comme il convient pour produire leur fruit en ceux qui en bénéficient.

Si, en effet, il est impossible de mésuser de la mission invisible de l'Esprit, il n'en va pas de même de la mission visible. La charité jaillissant dans le cœur est, disions-nous, le point d'accès du Saint-Esprit à l'esprit créé, le point de son insertion au plus intime de la personne créée: on ne peut évidemment mésuser de la charité qui est le principe et la règle de la droiture morale et spirituelle, la forme même de la divinisation de la sainteté. Mais la mission visible est une invitation, un appel, qui s'adresse à la liberté pour qu'elle s'ouvre précisément à la mission invisible, pour qu'elle l'accueille. Cet appel, beaucoup le rejettent. Mais plusieurs aussi s'y complaisent et s'y arrêtent, négligeant d'aller plus loin et, par là, le rendent vain ou même s'égarent. Ce danger n'est pas illusoire dans le mouvement charismatique, comme d'ailleurs, en général, dans tous les mouvements religieux qui tendent vers l'expérience de la présence de Dieu. On peut en souligner deux formes les plus fréquentes et les plus fréquemment dénoncées par les maîtres spirituels.

Le danger d'un attachement désordonné aux manifestations sensibles de l'Esprit

C'est un fait que les témoignages qu'on lit ou qu'on entend sur le mouvement charismatique insistent beaucoup sur les phénomènes extraordinaires qui s'y rencontrent: glossolalie, guérisons, prophéties, louange de Dieu en une langue inconnue de celui qui parle en charisme. Il est clair que tous ces phénomènes devraient être soumis à une critique rigoureuse avant de servir de critères d'authenticité d'une intervention surnaturelle. Ce qui nous importe ici c'est la place qu'ils tiennent, en fait, parmi les motivations de ceux qui participent au mouvement. Les sévères mises en garde d'un saint Jean de la Croix contre l'estime exagérée et la recherche de telles manifestations des spirituels doivent être rappelées ici. Certes, on peut comprendre qu'elles jouent un rôle pour attirer et retenir les commençants, surtout ceux qui partent d'une ignorance quasi totale du salut apporté par Jésus-Christ, et qui reçoivent là le premier choc du surnaturel. C'est sans doute d'ailleurs leur raison d'être, pour une grande part. Mais le salut, la sanctification s'accomplit à l'intime de l'esprit, et c'est là le vrai don de l'Esprit, dont les dons extérieurs sont destinés à donner le goût, qu'ils ne doivent pas masquer, dont surtout ils ne doivent pas détourner.

Or ils feront cela, contre les intentions de l'Esprit, chez celui qui s'y complaît, qui s'y attache, qui s'en contente. Car ils ont de quoi attirer et retenir. Ils donnent le sentiment d'avoir rencontré l'Esprit même, alors qu'une telle rencontre ne peut être qu'intérieure, et que ces phénomènes ne sont que des signes ambigus et incertains qu'elle a eu lieu; leur éclat, leur nombre, leur intensité ne correspond pas nécessairement à sa profondeur, à son intensité réelle. Ils donnent l'illusion de la puissance, quand on s'attend tellement à les trouver et à les éprouver qu'on peut se figurer avoir reçu, individuellement ou collectivement, le pouvoir de les produire à volonté (et le cas n'est pas chimérique où, sous forme d'une demande instante et impérative, au cours d'une réunion de prière, telle guérison, tel signe sont indiscrètement réclamés, comme un dû). Ils donnent aussi un sentiment de valorisation personnelle et de supériorité. Certes, beaucoup insistent pour dire qu'ils sont plutôt une source d'humiliations. C'est vrai peut-être, à l'égard de ceux du dehors, qui se moquent et devant qui, par ces phénomènes extraordinaires qu'ils interprètent comme signes d'un dérèglement psychologique ou mental, on peut éprouver un sentiment de honte et d'abjection. Mais dans le groupe lui-même, dans le milieu des participants ou sympathisants du mouvement, n'en va-t-il pas tout autrement? Déjà dans l'Eglise primitive on voit naître ces ambitions spirituelles et ces querelles de prestige à propos des «dons spirituels», qui se reproduiront chez les «spirituels» tout au long de l'histoire de l'Eglise. Le mouvement charismatique n'est pas à l'abri de telles déviations, et l'importance excessive qui y est accordée aux phénomènes extraordinaires ne peut que les favoriser. Il faudrait y rappeler davantage que ce n'est pas en cela que consiste la sainteté et que la charité, sans laquelle rien ne vaut en christianisme, n'en dépend pas: «Quand je parlerais en langues... Quand j'aurais le don

de prophéties... Quand j'aurais la foi la plus totale... s'il me manque l'amour, je ne suis rien» (saint Paul, 1 Co 13,1–3).

Ces dons qui, comme l'amour lui-même, viennent de l'Esprit ne font pas par eux-mêmes obstacle à l'amour, bien au contraire, et c'est pourquoi saint Paul dit aussi: «Recherchez l'amour, aspirez aux dons de l'Esprit...» Ce qui peut faire obstacle à l'amour ou même en détourner, c'est une recherche individualiste et possessive de dons, qui sont pour toute la communauté et non pour le profit égoïste de quelques-uns.

Savoir se taire, écouter, s'effacer est au moins aussi important et aussi désirable, dans une réunion de prières, que parler, fût-ce en langues.

Le danger de méconnaître la nécessité de l'ascèse et des purifications

Les descriptions qu'on nous donne, les images qu'on nous livre des réunions de prières font état d'un climat d'euphorie spirituelle et d'exaltation collective qui semblent bien caractéristiques. L'effusion de l'Esprit s'accompagne là de sentiments violents qui arrachent les participants à eux-mêmes. Par là on a conscience de revenir aux toutes premières expériences chrétiennes, et il en est peut-être ainsi, en bien des cas du moins. Cela d'ailleurs n'est pas propre au mouvement charismatique: à toutes les époques les maîtres spirituels ont noté que les commencements de la vie spirituelle se font ordinairement avec facilité, dans la joie. Il n'est pas étonnant que les premières rencontres du Seigneur bouleversent l'être tout entier.

Mais les mêmes maîtres nous avertissent que ces commencements sont surtout la promesse des vraies joies spirituelles, et que celles-ci ne s'obtiennent qu'au prix d'un long labeur, au cours duquel la joie fait souvent place à la tristesse, l'euphorie à la sécheresse, la certitude aux tentations et aux doutes. Saint Jean de la Croix pour expliquer cela a fait appel à la célèbre image du sevrage, par laquelle il évoque le dur apprentissage que l'Esprit fait faire à celui qu'il conduit, le privant des joies et des satisfactions trop humaines, trop naturelles pour l'initier à une expérience plus profonde, plus secrète de l'intimité avec Dieu. Durant cet apprentissage, il perd peu à peu ce qui faisait ses délices, sans être encore capable des joies plus hautes auxquelles il est appelé.

La mission visible de l'Esprit provoque sans doute ces joies immédiatement perceptibles. Elles aident puissamment le bénéficiaire à s'ouvrir à la mission invisible. Mais celle-ci se fait ordinairement par étapes, et réclame pour se poursuivre une coopération persévérante de l'homme. Il faut lutter courageusement contre les tendances mauvaises, que l'exaltation des premières rencontres a plutôt endormies que réellement assainies, et qui ne sauraient manquer de se réveiller. Il faut rechercher douloureusement le Seigneur à travers les sécheresses et les nuits, dans une foi sans joie, sans sentiment. Et chez ceux-là mêmes qui ont été conduits très avant dans les profondeurs de Dieu, l'exemple des saints nous avertit que la joie indicible qu'il leur arrive d'expérimenter s'accorde souvent avec les pires angoisses et la plus profonde tristesse. Il y a une telle disproportion entre l'esprit

de l'homme en sa condition présente et l'Esprit de Dieu auquel il s'unit, que la lumière, en certains sommets de l'union, est éprouvée comme une nuit, la plénitude de la présence comme le vide d'une absence.

On voit mal, à travers les descriptions qui nous sont faites des réunions de prière charismatique, quelle place peut y tenir cette expérience de la lutte, de la tristesse et de l'absence, que tous les maîtres spirituels, dans les formes les plus diverses, nous ont annoncée et dépeinte. Cela ne veut pas dire nécessairement qu'elle n'en a pas: Thérèse de l'Enfant Jésus, dans les pires périodes de sa nuit, aurait pu, sans doute, participer à de telles réunions, si elles avaient existé dans sa communauté, et nul, certainement, n'aurait remarqué sa peine. Mais il est douteux qu'elle y eût trouvé autre chose qu'une souffrance. Il est douteux qu'aujourd'hui celui ou celle qui passe par les épreuves de la nuit puisse participer à de telles réunions, sans se sentir douloureusement exclu de la joie exaltée des autres.

Le danger serait que les participants, confondant la mission visible avec la mission invisible de l'Esprit, croient y trouver l'expérience mystique sans le prix qu'elle exige toujours, d'une façon ou d'une autre. Et que, de la sorte, ils gâchent et stérilisent les commencements qu'ils en reçoivent et qui peuvent être authentiques sans pour autant être définitivement assurés. Car le Saint-Esprit est libre de ses dons, et il n'est nullement impossible, il est certainement arrivé souvent, que quelqu'un sans aucune préparation préalable, soit introduit assez avant dans l'intimité de Dieu. Ce qui ne peut être, c'est qu'un tel progrès se confirme et se poursuive sans ascèse et purifications. Ce qui, en tout cas, ne peut que paralyser ce progrès et, finalement, l'arrêter, ce serait de se dérober à l'ascèse et à la purification, sous le couvert de la joie et de la liberté des enfants de Dieu découverts dans les réunions charismatiques.

L'effusion de l'Esprit par l'imposition des mains

Que le mouvement charismatique présente certains dangers, cela ne signifie en aucune manière qu'il soit mauvais et qu'on doive s'en écarter. Quel mouvement spirituel ne comporte pas de dangers spécifiques? L'opposition étrange et obstinée qu'a rencontré le mouvement mystique en Espagne au XVI^e^ siècle, en France au XVII^e^ faisait état de dangers aussi, et qui n'étaient pas chimériques. Cela ne la justifiait pas. De tout on peut abuser ici-bas, car tout est moyen dans l'Eglise de la terre, et on peut toujours détourner un moyen de ses fins. Si le mouvement charismatique est suscité par le Saint-Esprit, comme il est impossible de ne pas le penser, il ne peut être question de s'y opposer ou d'en détourner ceux qui s'y sentent attirés: «N'éteignez pas l'Esprit», dit saint Paul, ajoutant aussitôt: «examinez tout avec discernement: retenez ce qui est bon» (Th. 5,19–21). Mais, précisément, il faudrait qu'à l'intérieur du mouvement lui-même les participants soient mis en garde contre les dangers, et qu'ils en soient préservés, comme nous voyons une sainte Thérèse, un saint Jean de la Croix, un saint François de Sales – pour ne citer que les plus grands – dénoncer les illusions qu'on

rencontre dans les voies mystiques et apprendre aux inexpérimentés à s'en garder.

Ceci se fait sans doute dans le mouvement charismatique, mais, également, il y existe une pratique à laquelle manifestement on tient, comme à quelque chose d'essentiel, et qui, à notre sens, accentue les dangers qui ont été signalés: l'imposition des mains. On en fait le moyen de l'effusion de l'Esprit, d'une effusion accompagnée de ces vifs sentiments dont nous parlions plus haut, qui en seraient le signe et la garantie. Ne risque-t-on pas alors de laisser oublier, et les préparations nécessaires, lentes, laborieuses, et que les seuls signes certains de la venue de l'Esprit sont les fruits de la charité?

Mais, dira-t-on, n'en est-il pas ainsi des sacrements, par lesquels l'Esprit, habitant dans l'Eglise se communique aux croyants? Le baptême lui-même, ou l'imposition des mains qui le suivait ne produisait-il pas, dans la première communauté chrétienne, ces vifs mouvements de joie, extériorisés en chants et en autres signes d'allégresse? C'est précisément cette référence aux sacrements qui fait apparaître la dangereuse équivoque de la pratique de l'imposition des mains dans le mouvement charismatique. Cette référence est accentuée par le nom de «baptême dans l'Esprit» qu'on lui donne souvent, qui ne saurait se justifier, mais qui indique bien, au travers des explications multiples, quelque peu confuses, parfois minimisantes, parfois maximalisantes qu'on en donne, le sens véritable qu'on prétend attacher à ce geste, en lui-même anodin. De soi, en effet, l'imposition des mains peut n'être qu'un signe de communion, telle la bénédiction que donne le prêtre, qu'un père, une mère chrétiens peuvent donner à leurs enfants, un abbé à ses moines. Lui attribuer la valeur d'un signe et d'un moyen de l'effusion de l'Esprit, n'est-ce pas en faire une sorte de sacrement? Et le nommer «baptême dans l'Esprit», n'est-ce pas renforcer l'équivoque?

Il n'est pas niable que dans le Nouveau Testament le «baptême dans l'Esprit» est le baptême de Jésus. Ainsi Pierre, pour se justifier d'avoir baptisé Corneille et sa famille (et il s'agit là évidemment du baptême de Jésus, jamais réitéré: Ac. 10,47–48) déclare: «Je me suis souvenu alors de cette déclaration du Seigneur: Jean, disait-il, a donné le baptême d'eau, mais vous, vous allez recevoir le baptême dans l'Esprit-Saint» Ac 11,16). De même en Ac. 19,1–7, le «baptême au nom du Seigneur Jésus» est précisément opposé au «baptême de Jean» par sa vertu de donner l'Esprit-Saint. Si, à cet endroit, l'imposition des mains, au moyen de laquelle se produit l'effusion de l'Esprit est distincte du baptême, sa connexion avec lui est évidente. Ailleurs on retrouve cette disjonction avec cette connexion, mais ce sont les apôtres qui viennent exprès de Jérusalem pour imposer les mains aux nouveaux baptisés de Samarie. Ceux-ci reçoivent alors l'effusion de l'Esprit, en continuité manifeste avec le don de l'Esprit à l'Eglise à la Pentecôte. Jamais l'imposition des mains n'est nommée «baptême»: quand elle produit l'effusion de l'Esprit, elle suit immédiatement le baptême et en fait partie.

On trouve aussi l'imposition des mains pour préposer les sept premiers

diacres à un service de communauté, pour en soulager les apôtres: et ce sont ceux-ci, semble-t-il, qui font le geste par lequel est conféré la charge (Ac 6,1–6). En tout cas, il ne fait pas de doute que Timothée a reçu de Paul et des presbytres l'imposition des mains par laquelle lui a été conférée la grâce (le charisme) d'exhorter, d'enseigner, de gouverner la communauté (1 Ti 4,12–16; 2 Ti 1,6) et il lui appartient d'imposer les mains à son tour à ceux qu'il choisit pour un tel ministère (1 Ti 5,22). L'imposition des mains qui se pratique dans le mouvement charismatique ne peut certainement pas se réclamer de ce précédent.

Il y a aussi l'imposition des mains pour une guérison: Jésus lui-même a souvent utilisé ce geste, et il a promis, selon la parole de Marc (Mc 16,18) que les croyants «imposeront les mains à des malades et ils seront guéris». Enfin, quand l'Esprit a désigné, par un des prophètes présents, Saul et Barnabé pour partir en mission, «après avoir jeuné et prié et leur avoir imposé les mains, ils (les membres de la communauté) leur donnèrent congé» (Ac 13,3). Dans les deux cas il s'agit manifestement d'un geste de prière.

L'imposition des mains pratiquée dans le mouvement charismatique ne veut-elle être que cela [1]? On se demande alors pourquoi elle y tient une telle place. Comme il ne s'agit ni d'obtenir une grâce particulière – telle une guérison –, ni d'accompagner par la prière quelqu'un qui part en mission, mais bien d'obtenir pour un des membres l'effusion de l'Esprit, comment ne pas se demander pourquoi une telle prière devrait s'accompagner d'un geste, qui a tellement l'apparence d'un geste sacramentel, alors que les sacrements existent précisément pour faire participer les croyants à la grande et définitive effusion de l'Esprit à la Pentecôte. Celui à qui on impose les mains n'a-t-il pas reçu le baptême et la confirmation? N'a-t-il pas à sa disposition le sacrement de pénitence? Surtout, ne participe-t-il pas à l'eucharistie, quotidiennement s'il le veut?

Ce geste qui, au mieux, ne peut jouer qu'un rôle tout à fait secondaire pour l'action sanctificatrice de l'Esprit, on le valorise à l'excès, quand on en fait un événement, sinon unique dans la vie d'un croyant, du moins assez significatif pour faire date. On dit «j'ai reçu l'imposition des mains», et on a le sentiment que quelque chose dans sa vie a été durablement changé. Comme un converti récent dirait: «j'ai reçu le baptême». Et on emploie même ce terme de baptême, non sans le dévaluer indûment.

Ce qui rend cette pratique plus problématique encore et plus contestable, c'est que le geste d'imposer les mains est en général réservé à ceux à qui déjà les mains ont été imposées. Comme s'il s'agissait de communiquer à d'autres l'Esprit qu'on a soi-même reçu, alors que, par le geste sacramentel, le ministre communique, non sa propre grâce, mais la grâce qui vient du

[1] C'est l'interprétation que proposent certains: par exemple, J. M. Garrigues, «L'effusion de l'Esprit», in V. S. 128 (1974), nº 600, 73–81. Malheureusement on ne se tient pas toujours à cette sagesse, qui d'ailleurs semble quelque peu contredite par la valorisation souvent excessive de ce geste et de cette pratique dans les cercles de charismatiques.

Christ à l'Eglise, le Saint-Esprit habitant dans l'Eglise. Ceci semble établir entre les membres de la communauté un nouvel ordre de grandeurs entre celui des degrés de sainteté – qui se rattache à la mission invisible de l'Esprit, et est invisible lui-même et celui de la hiérarchie – qui concernant les relations entre les croyants à l'intérieur de l'Eglise comme société, est fondé sur le sacrement de l'ordre, et se rattache à la mission visible du Saint-Esprit. Ce troisième ordre, qui serait un hybride des deux autres – fondé à la fois sur une supériorité dans la grâce et sur une «autorité» pour la communiquer – n'a aucun fondement dans l'Ecriture et ne saurait être justifié théologiquement. Il faut se rappeler en effet que les manifestations les plus éclatantes de l'Esprit ne signifient pas, de soi, une plus grande abondance du don intérieur de l'Esprit, d'une part; et que cette plus grande abondance, d'autre part, ne confère pas l' «autorité» pour la communiquer.

CONCLUSION

Je ne voudrais pas terminer sur cette note négative. J'ai peine à croire que l'imposition des mains a, réellement, dans le mouvement charismatique, en ce qu'il a de plus authentique, l'importance qu'on lui attribue.

On comprend certes, que la découverte de Dieu, que beaucoup y font, avec le grand bouleversement intérieur et le changement extérieur de vie qu'elle apporte, fasse éprouver le besoin d'un geste où s'extériorise et se situe cet événement, en lui-même, tout intérieur: c'est en ce besoin profondément humain que se fonde l'institution des sacrements. Mais précisément, les sacrements, on y est trop habitué, ils sont passés dans la trame quotidienne et médiocre d'une vie chrétienne qui reste trop facilement extérieure à la vraie vie. Ou bien, à cause de cette banalisation même qu'ils subissent dans tant de vies individuelles et dans la vie des communautés ecclésiales, ils ont été rejetés. Dans les deux cas, ils sont ressentis comme trop usés, trop connus, trop complètement classés pour répondre à ce besoin de traduire la nouveauté radicale de l'expérience du don de l'Esprit. Et cela même si, en entière fidélité à la foi de l'Eglise, et à sa pratique, on continue, ou on recommence, ou, encore, on commence à participer aux sacrements. C'est comme *signes* qu'ils paraissent insuffisants.

Cette conversion bouleversante, pourtant, comme toute conversion ne peut être que le point de départ d'une vie qui ne se tiendra pas toujours au sommet de l'exaltation. La banalité de l'existence n'est pas seulement le résultat d'une coupable négligence, elle est une des disgrâces de la condition humaine. L'imposition des mains et les ferventes célébrations du mouvement charismatique perdront avec l'habitude, leur emprise sur la sensibilité, aussi bien que les sacrements et les célébrations liturgiques. Le seul remède sera d'intérioriser l'expérience par un renouvellement volontaire de l'attention à l'Esprit qui agit au-dedans, en acceptant de se laisser détacher, non sans souffrances parfois, des manifestations extérieures et senties de cette action. C'est de cette manière, de cette seule manière que

le chrétien peut et doit triompher de la banalisation des sacrements dans sa propre expérience, dans sa pratique. Non, certes, en repoussant l'aide du symbolisme des rites, mais, bien au contraire, en pénétrant par un renouvellement quotidien de l'attention intérieure, dans la foi, au delà des impressions changeantes que produisent ou ne produisent pas les rites extérieurs, fût-ce les plus beaux et les plus suggestifs, jusqu'au cœur de leur symbolisme.

Ce que peut faire, ce que fait chez beaucoup le mouvement charismatique, c'est précisément, à travers des manifestations souvent saisissantes de la venue de l'Esprit, éveiller l'attention intérieure à sa présence et son action invisible. Cette attention intérieure, c'est sur les sacrements et la liturgie de l'Eglise qu'il convient de la faire porter, afin de redécouvrir la permanente nouveauté, le jaillissement incessant de grâce dont ils sont le signe et l'instrument, privilégiés et suffisants.

Fribourg, le 21 avril 1976.

J.-H. NICOLAS, O.P.

Sociologie de l'économie et les théories de la valeur

Par économie, nous entendons ici l'acquisition des richesses, principalement matérielles, au moyen du travail humain. Indispensable pour assurer la vie de l'homme, l'économie a revêtu des aspects dont l'histoire manifeste l'extraordinaire variété. Les philosophes, à commencer par Aristote, se sont efforcés de préciser la nature de cette activité humaine en la subordonnant longtemps à la politique, c'est-à-dire aussi à la morale. Cette prépondérance de la cause finale humaine dans l'analyse du phénomène économique a décliné depuis le XVIII[e] siècle lorsque la physique commença à éclipser la métaphysique dans la théorie sociale. La cause efficiente qui intéresse le *comment* des phénomènes, prévalut alors sur la cause finale axée sur le *pourquoi* des choses. La révolution industrielle a donné un formidable éclat à ce changement de perspective et trouve une de ses illustrations les plus typiques dans le domaine intellectuel chez ce professeur de morale qui publia en 1776 un gros ouvrage intitulé *Wealth of Nations*. L'auteur, Adam Smith, est préoccupé essentiellement par la manière dont est produite la richesse: «Le travail annuel de chaque nation est la source initiale fournissant ce qui est nécessaire ou utile à la vie et consommé annuellement, que cela soit produit directement ou acheté à l'étranger grâce au travail» [1].

Il s'agit, dans cette première phrase – programme de l'ouvrage, de bien montrer qu'on recherche le comment de la richesse et ce n'est que beaucoup plus loin à propos de l'éducation, qu'une sévère explication avec la métaphysique trouve place, suivie de quelques considérations d'ordre éthique. Sans nous attarder sur l'argumentation du professeur de Glasgow, indiquons seulement qu'à ses yeux, la prédominance héritée des scolastiques de la métaphysique sur la science expérimentale, conduirait à négliger presque complètement de très «utiles découvertes» au profit de «subtilités et de sophismes», bref de discussions obscures et incertaines «à propos des qualités et attributs». La morale, elle-même, aurait sombré dans la «casuistique et l'ascétisme».

[1] Adam Smith *The Wealth of Nations* (1776). Edition E. Cannan (1904). Methuen (1901), vol. 1, p. 1.

On s'attachera principalement aux idées concernant la valeur économique qui se situe elle-même au cœur des débats sur la vie économique.

Ce choix de la théorie de la valeur comme centre de référence d'une sociologie historique de l'économie, mériterait en elle-même une étude, il suffira d'indiquer ici qu'il permet de suivre, avec une certaine précision, l'évolution d'un problème absolument décisif qui est celui des rapports entre les deux pôles indissociables de l'économie politique, savoir les techniques et la finalité ou intention (politique).

On verra que ce double aspect fut saisi dans son unité par des philosophes qui ne connaissaient que des sociétés préindustrielles et que cette synthèse délicate se brisa entre les mains des économistes classiques dont la critique marxiste resta, au fond, prisonnière. Depuis environ un siècle la redécouverte de la valeur/besoin par les marginalistes a préparé la voie à un dépassement du dualisme instauré entre l'économie et la politique. Ni le calcul mathématique, ni l'évaluation purement psychologique ne suffisent. L'économie est politique et la politique renvoie à une anthropologie qui, en définitive permet seule de situer et de qualifier cette réalité insaisissable et fondamentale de la vie économique humaine qu'est le besoin, né d'un désir humain.

1. Aristote, théoricien de la valeur économique

«Une cité est une certaine quantité de maisons, de terres et de biens, suffisants pour assurer une vie heureuse. C'est là une chose manifeste, car, dès qu'on n'est plus capable d'atteindre cette fin, la communauté elle aussi se dissout. En outre, c'est en vue de ce genre de vie que les hommes s'associent.» Ce texte, attribué à Aristote [1], brille par sa concision, c'est un philosophe qui s'exprime ainsi, non un praticien comme Xénophon, par exemple, qui définit plus prosaïquement l'économie comme une science «qui donne les moyens d'accroître une maison», la maison étant «tout ce qu'on possède» qui «est utile à la vie» et dont on sait tirer parti [2].

L'économie est comprise comme un moyen de satisfaire des besoins d'ordre matériel du point de vue de la finalité (vie heureuse), plutôt que de la production des richesses elles-mêmes. Même un technicien comme Xénophon juge «méprisables les arts appelés mécaniques parce qu'ils semblent dégrader le corps et briser l'âme» [3].

Cette mesure de la valeur économique par le besoin se trouve déjà chez Platon pour qui «la multiplicité des besoins assemble en une même résidence un grand nombre d'associés et d'auxiliaires» [4] constituant un établissement commun appelé cité. Mais, pour éviter que cette cité ne devienne un simple

[1] *Les Economiques,* I, 1 (trad. Tricot, Vrin 1958, p. 18).
[2] Xénophon, *Economique* (Œuvres complètes, Garnier/Flammarion 1967, T 2, p. 326).
[3] *Ibidem,* p. 327.
[4] Platon, *La République,* II/369 c (Trad. Garnier).

lieu de consommation voué à l'accumulation des biens matériels et finalement à l'impérialisme guerrier, l'auteur de la *République* avait prévu un système de castes au service d'un projet culturel réputé seul digne de l'homme.

Constamment, les anciens se préoccupent de rattacher la définition des besoins économiques à une philosophie morale qui puisse leur donner une signification humaine. Parmi eux, toutefois, seul Aristote pousse assez loin l'analyse du besoin économique pour qu'on puisse y voir une authentique théorie de la valeur et de l'échange, non pas complètement séparée des critères éthiques, mais formellement distincte:

«Il est donc indispensable que tous les biens soient mesurés au moyen d'un unique étalon, comme nous l'avons dit plus haut. Et cet étalon n'est autre, en réalité, que le besoin, qui est le lien universel (car si les hommes n'avaient besoin de rien, ou si leurs besoins n'étaient pas pareils, il n'y aurait plus d'échange du tout, ou les échanges seraient différents)» [1].

La monnaie est aussi examinée dans ce même passage comme un «substitut du besoin» ou une «sorte de gage». En bref, Aristote étudie la vie économique marchande (échanges) en mesurant la valeur par le besoin, évalué en monnaie, sans s'attacher directement à la nature morale du besoin que Platon faisait, au contraire, immédiatement intervenir.

Le lien entre l'économique et l'éthique est souligné dans le premier livre de *La Politique* où Aristote oppose les opérations économiques répondant à d'authentiques besoins humains à la pure accumulation de la richesse, spécialement sous forme monétaire, qu'il nomme *chrématistique*. Autant la première activité lui paraît naturelle, autant la seconde lui semble aberrante, car on ne cherche plus à répondre à des besoins, mais à entasser:

«Pour cette forme de chrématistique, il n'y a pas de limite à sa fin et sa fin est la richesse et l'acquisition au sens mercantile. Au contraire, l'art d'acquérir des richesses pour l'administration de sa maison, tout différent de la chrématistique proprement dite, a une limite, car l'acquisition illimitée de la monnaie n'est pas l'affaire de l'économie domestique... la forme domestique de la chrématistique a en vue une fin autre que l'accumulation de l'argent tandis que la seconde forme a pour fin l'accumulation même.»[2]

Marx se référera à ces vues dans sa critique du capitalisme caractérisé à certains égards par cet appétit irrationnel (Epitumia) du profit maximum [3]. Aussitôt après avoir établi cette opposition entre l'économie «pour bien vivre» et l'économie d'accumulation sans limite, Aristote passe en revue les différentes techniques d'acquisition de la richesse, à commencer par l'exploitation des ressources naturelles mise en contraste avec le commerce et l'usure sévèrement condamnée: «Car la monnaie a été inventée en vue de l'échange, tandis que l'intérêt multiplie la quantité de la monnaie

[1] Aristote, *Ethique à Nicomaque,* V. 9 (Trad. Tricot, Vrin 1972, p. 242. Voir à ce propos P. D. Dognin, *Initiation à K. Marx.* 1970 pp. 300–338 (remarquable).
[2] Aristote, *La Politique,* I, 9 (Trad. Tricot, Vrin, 1970, p. 61).
[3] Dans le livre 1 du *Capital,* Marx cite et discute Aristote.

elle-même... Par conséquent, cette dernière façon de gagner de l'argent est de toutes la plus contraire à la nature» [1].

Le commerce international, l'industrie, l'artisanat et le travail salarié sont ensuite mentionnés comme moyens d'acquisition des richesses. Aristote esquisse aussi une théorie du monopole qualifiée d'utile pour les hommes d'Etat «car un grand nombre de cités doivent recourir à des moyens de ce genre pour améliorer leurs finances, autant qu'une famille et même davantage» [2].

La critique aristotélicienne du communisme de Platon est moins d'ordre économique que politique, il n'en reste pas moins que des considérations de rentabilité économique sont avancées, en effet: «chacun se soucie au plus haut point de ce qui lui appartient en propre, mais, quand il s'agit de ce qui appartient à tout le monde, on s'y intéresse bien moins, ou seulement dans la mesure de son intérêt personnel» [3]: il est difficile de mettre tout en commun, chacun compte sur le voisin, les conflits sont fréquents, les affaires ne se font pas ou mal. Une solution apparaît beaucoup plus efficace et souhaitable à Aristote, savoir l'appropriation privée des biens de production et le partage des fruits ainsi obtenus. Il compte sur l'amitié civique pour opérer cette redistribution, car «entre amis tout est commun». Faute d'une telle communication des biens instaurant une certaine égalité économique, l'instabilité politique entraînerait, soit un nouveau partage par voie révolutionnaire, soit un régime dictatorial imposant un ordre social toujours plus ou moins fragile: «si c'est toujours par appât du gain et par désir des honneurs que les hommes se dressent les uns contre les autres... (c'est) parce qu'ils voient d'autres hommes, tantôt à bon droit et tantôt injustement, détenir de ces biens une part privilégiée» [4].

Cet héritage théorique laissé intact par les Romains, juristes et nullement économistes, sera précisé par les scolastiques. Pratiquement, jusqu'au XVIII[e] siècle, Aristote est le seul grand penseur de l'économie et il faudra même attendre les années 1870 pour que sa théorie de la valeur/besoin retrouve, après une éclipse d'un siècle au profit des théoriciens de la valeur/travail, notamment A. Smith, Ricardo et Marx, une prédominance liée désormais à la théorie de l'utilité marginale.

La portée universelle de certains concepts fondamentaux de la théorie économique d'Aristote n'exclut nullement des vues beaucoup plus concrètes relevant de l'observation économique. L'accumulation des données n'est pour Aristote qu'un moyen de découvrir des structures typiques. Cependant, comme tous ses matériaux sont empruntés à son temps, on obtient des aperçus caractéristiques sur l'économie antique considérée en elle-même. Indiquons, par exemple, la place privilégiée du secteur rural et le statut un peu marginal du commerce. L'industrie apparaît sous un jour artisanal

[1] La Politique 1, 10 (p. 66).
[2] *Ibidem* p. 67.
[3] *Ibidem*, L. II, 3 (p. 90).
[4] *Ibidem* LV, 3 (p. 344–45.

et d'une manière générale, toute la vie économique est centrée autour de l'unité de base qu'est la famille complétée par une main-d'œuvre servile. Le critère de cette économie domestique est une stabilité des revenus assurant au chef de famille, seul citoyen à part entière, des loisirs lui permettant de participer à la vie politique, culturelle et, dans les meilleurs cas, d'accéder à la vie théorétique quasi divine, mais réservée au petit nombre.

Les réserves des historiens [1] invitent à la prudence et ces brèves remarques ne prétendent nullement esquisser une sociologie de l'économie antique. On notera toutefois que, lorsqu'un sociologue comme Max Weber traitera de la «nature de l'économie», il n'ajoutera pas grand chose, à propos de «l'essence de l'économie», aux conceptions d'Aristote que nous avons rappelées [2].

2. *La pensée économique médiévale et la théorie de la valeur*

Traiter de la pensée médiévale conduit inévitablement à se tourner vers le plus grand de ses représentants, saint Thomas d'Aquin, et à citer la *Somme théologique*. Nous n'échapperons pas à cette règle même à propos de sociologie et d'économie [3], en notant que ce grand docteur se mit à l'école d'Aristote.

C'est dans une perspective essentiellement morale et théologique que saint Thomas aborde les questions économiques dans la *Somme,* la propriété privée par exemple est traitée à propos du vol et de la rapine, le commerce à l'occasion de la fraude et le prêt à intérêt en étudiant l'usure. Toute la partie proprement économique et sociologique est empruntée à Aristote. Cependant, le génie synthétique du docteur médiéval donne à sa doctrine une valeur originale qu'il convient de souligner. Après avoir établi la légi-

[1] Fustel de Coulanges affirmait déjà dans *La Cité antique* (1864) à propos de la Grèce et de Rome, que «Rien dans les temps modernes ne leur ressemble» (Introduction p. 2) et un auteur récent nie l'existence d'un système économique antique entendu au sens moderne de «conglomérat de marchés interdépendants». M. I. Finley, *The Ancient Economy* (1973). Trad. française voir aussi Jean Imbert et Henri Lehohérel *Histoire Economique des origines à 1789,* PUF, 2e édition 1970.

[2] «En ce qui nous concerne, écrit M. Weber, nous n'emploierons ici le mot économie que lorsque, en face d'un besoin ou d'un faisceau de besoins, l'étendue des moyens et le nombre des actes propres à les satisfaire sont considérés par la personne qui cherche à y parvenir comme relativement *limités* et que cet état de choses engendre un comportement qui tient compte des conditions ainsi créées. Il saute aux yeux que ce qui constitue à proprement parler une activité rationnelle en finalité, c'est le sentiment *subjectif* d'une pénurie de moyens et l'orientation de l'activité en fonction de ce point de départ... Mais, à côté de l'activité économique par laquelle on cherche à couvrir ses propres besoins, il y en a une autre qui est dirigée vers le profit, c'est-à-dire qui tend à exploiter cet état de choses spécifiquement économique qu'est la quantité limitée des biens convoités, en disposant de ceux-ci pour s'assurer un gain personnel.» *Economie et société,* p. 351–52. C'est la distinction aristotélicienne entre économie domestique et chrématistique pure, la première réglée par des besoins précis, la seconde accumulant sans limite.

[3] Cf. notamment G. Lagarde, *La naissance de l'esprit laïc au déclin du moyen âge* II. *Secteur social de la scolastique,* 2e éd. 1958. pp. 50–80 (sociologie thomiste) et R. de Roover, *La pensée économique des scolastiques* (Vrin 1971).

timité théologique de la propriété humaine en général, saint Thomas défend la propriété privée avec les mêmes arguments qu'Aristote: soins plus attentifs, ordre, paix (S. II. II. 66, 2). Il élargit toutefois la conception aristotélicienne du partage «entre amis» des fruits de la propriété privée en affirmant que, s'il convient à l'homme d'user des biens extérieurs, il «ne doit pas posséder ces biens comme s'ils lui étaient propres, mais comme étant à tous, en ce sens qu'il doit en faire part aux nécessiteux». Aussi bien, ce n'est plus Aristote, théoricien de l'esclavage naturel, qui est cité ici, mais l'Epître de saint Paul à Timothée: «Recommande à ceux qui sont riches dans le siècle présent d'être prompts à donner, de faire part de leurs biens.»

C'est d'ailleurs cette perspective théologique qui lui permettra d'aller beaucoup plus loin que le philosophe grec lorsqu'il s'agira de nécessité vitale et cet élargissement nous vaut un des passages les plus remarquables de la doctrine économique thomiste qu'il vaut la peine de reproduire ici:

> «Ce qui est de droit humain ne saurait déroger au droit naturel ou au droit divin. Or, selon l'ordre naturel établi par la divine Providence, les êtres inférieurs sont destinés à subvenir aux nécessités de l'homme; aussi bien leur division et leur appropriation – œuvre du droit humain – ne pourront empêcher de s'en servir pour subvenir aux nécessités de l'homme. Voilà pourquoi les biens que certains possèdent en surabondance, sont dus, en droit naturel, à l'alimentation des pauvres; ce qui fait dire à saint Ambroise – et ses paroles sont reproduites dans les Décrets: «C'est le pain des affamés que tu détiens; c'est le vêtement de ceux qui sont nus que tu serres dans ta garde-robe; ton argent, c'est le rachat et la délivrance des miséreux, et tu l'enfouis en terre» (S. II. II. 66, 7).

Il y aurait eu là de quoi scandaliser les philosophes grecs du V^e^ siècle. Le théologien ne s'arrête pourtant pas à cette pressante invitation au partage, il légitime, en contradiction flagrante avec l'esprit du droit romain, l'utilisation du bien d'autrui en cas de nécessité urgente: «Se servir du bien d'autrui que l'on a dérobé en secret dans un cas d'extrême nécessité n'est pas un vol à proprement parler, car en cette occurrence, *ce que nous prenons pour conserver notre propre vie devient nôtre.* Cette même nécessité fait que l'on peut prendre le bien d'autrui pour venir en aide au prochain dans la misère» [1].

Traitant du commerce, à l'occasion de la fraude commerciale, saint Thomas reprend et complète l'argumentation aristotélicienne de l'échange. Le fondement de la valeur marchande est le *besoin,* sa mesure est donnée par un prix sur le marché où le vendeur et l'acheteur se rencontrent. Ce marché où se fixent les prix est, selon les termes d'Aristote «une communauté d'intérêts entre les hommes» (*Ethique à Nicomaque* V, 8) et nul ne doit par conséquent trouver un profit *aux dépens* d'autrui: vendre une marchandise plus cher qu'elle ne vaut (sur le marché) ou l'acheter moins cher qu'elle

[1] S II, II, 66, 7 (Trad. C. Spicq, édition de la *Revue des jeunes*) le texte latin est: «Quia per talem necessitatem efficitur suum illud quod quis accipit ad sustendam propriam vitam». Cette position traduit une conception de la personne humaine inconnue dans l'antiquité.

ne vaut est de soi injuste et illicite (S. II, II 77, 1). Cependant, le marché ne traduit pas nécessairement le coût réel de l'opération commerciale en ce sens que le vendeur pourrait subir un préjudice en cédant son bien au prix du marché. Dans ce cas, l'acheteur devrait l'indemniser en payant davantage. Si maintenant l'acheteur trouve un avantage supérieur au prix du marché dans l'acquisition d'un bien quelconque, sans que le vendeur ne subisse de préjudice, ce dernier n'a pas le droit de profiter de la situation pour élever son prix [1].

En résumé, l'équité doit être réalisée concrètement grâce à des critères subjectifs (besoin, préjudice) et objectifs (coûts) s'exprimant par le prix du marché. Il s'agit d'une estimation approximative, que la loi et la coutume peuvent éventuellement préciser. Pour suivre notre auteur, il importe d'avoir à l'esprit les textes d'Aristote et des Pères auxquels il ne cesse de se référer, et les données de l'économie médiévale qui sont comme une toile de fond expliquant des imprécisions apparentes ou des silences. Le juste prix, par exemple, vient de saint Augustin et il faut tenir compte des vues restrictives à l'égard du commerce qui commandaient les régulations nombreuses et sévères du corporatisme médiéval.

Ces données éparses d'une doctrine économique thomiste doivent être complétées par la condamnation du prêt à intérêt, si importante au moyen âge. Elle s'appuyait avant tout sur l'Ecriture et trouvait chez Aristote une argumentation rationnelle en particulier sur la stérilité de la monnaie. Sur ce dernier point, on a cru trouver une contradiction chez saint Thomas qui affirme dans certains passages de la *Somme* que l'argent est stérile (II, II, 61, 3 et 78, 1), et qui le compare ailleurs à une semence qui fructifie (62, 4, cf. Roover *op. cit.* p. 81); cependant, la métaphore n'est pas utilisée par l'auteur pour justifier le prêt à intérêt [2].

[1] La notion de marché (forum), fondamentale ici, est le plus souvent implicite chez saint Thomas (on ne la trouve pas dans la *Somme*) et n'exclut pas l'idée de coût, en particulier de coût du travail (stipendium laboris, II, II 77, 4), mais nullement à la manière de Scot, ne retenant que le prix de revient. La position thomiste différait aussi des nominalistes favorables à une réglementation par voie légale. Cf. R. de Roover, *op. cit.* p. 52.

[2] Le catéchisme romain du Concile de Trente affirme que «prêter à intérêt, c'est vendre deux fois la même chose, ou bien vendre ce qui n'est pas» (III, 8, 11). En 1745, le pape Benoît XIV maintiendra l'interdiction de principe, en réservant toutefois l'éventualité d'un autre titre (justus alius titulus) légitimant un profit (lucrum) comme le contrat instituant des rentes ou le contrat de société (commerce). On trouvera le texte de cette Encyclique (*Vix pervenit*) in Utz, *La doctrine sociale de l'Eglise*, 1970, Tome III p. 1980–1991. Une note des auteurs indique que «ce document ne traite que de prêt d'argent pur». Il ne s'agit donc pas ici de l'argent transformé en capital. Le problème du capitalisme est un problème plus récent. Par ailleurs, cette encyclique, adressée à l'origine à l'épiscopat italien, a été étendue à l'Eglise universelle par Grégoire XVI, le 29 juillet 1836. (p. 1981). Au moment où Sismondi allait publier la suite de ses *Nouveaux principes* (*Etudes sur l'Economie politique*, 1837–38) dénonçant la «chrématistique», la papauté réaffirmait la position défendue par saint Thomas (S. II, II, 78). Marx, de son côté, citera, en l'approuvant, l'auteur des *Nouveaux principes* 8 fois dans le Livre I du *Capital*).

La sociologie de l'économie qui se dégage de cette approche thomiste n'est pas réductible à celle du philosophe grec si souvent citée. Entre le docteur médiéval et Aristote, il y a l'Ecriture et son commentaire par les Pères et puis aussi, il faut y ajouter l'héritage du droit romain repris dans le droit canon. Par ailleurs, la vie sociale et économique médiévale n'est pas comparable à celles de l'antiquité grecque ou romaine. La pauvreté notamment n'est plus méprisée et le don aux plus démunis apparaît normal, nécessaire même. L'objectif primordial est d'accéder à la vie, non pas théorétique, qu'Aristote réservait à une élite, mais surnaturelle offerte à tous, grâce à une «vie bonne» exigeant deux conditions que saint Thomas formule de la manière suivante:

> «Or pour qu'un homme mène une vie bonne, deux conditions sont requises: l'une, la principale, est d'agir selon la vertu; car la vertu est ce par quoi on vit bien. L'autre, secondaire, et comme instrumentale, consiste dans la suffisance des biens corporels dont l'usage est nécessaire à l'acte de vertu. L'unité elle-même de l'homme est causée par la nature, mais l'unité de la multitude, que l'on appelle paix, doit être procurée par les soins du gouvernant» (*de Regno*, trad. M.-M. Cottier, p. 125).

Schématiquement, cette perspective est axée sur le développement des potentialités humaines finalisées par un destin surnaturel et ceci par opposition avec une conception «chrématistique» fondée sur l'idée de croissance sans limite de la richesse matérielle devenue une fin.

L'antiquité ne se réduit pas à la pensée d'Aristote, pas plus que le moyen âge ne se décrit en citant la *Somme théologique*. Cependant, ces grands penseurs, tout en restant dépendants des conditions économiques et sociales de leur temps, offrent davantage qu'un témoignage historique [1].

3. Economie politique et théories de la valeur depuis le XVIII^e siècle

A. Théorie de la valeur/travail de Smith à Marx

L'interprétation libérale de la vie économique et le projet socialiste d'organisation planifiée s'opposent à propos du rôle joué par l'individu dans les processus économiques, mais ils se rejoignent dans leurs conceptions

[1] L'ouvrage de J. A. Schumpeter, *History of Economic Analysis* (1954) est assez décevant à propos d'Aristote et des scolastiques et notamment du thomisme. Il n'est pas toujours sûr. Toutefois, il a sérieusement contribué à situer l'importance de l'apport scolastique dans la théorie économique: après avoir remarqué que l'économie «pure» était leur création propre, l'auteur ajoute: «It is within their system of moral theology and law that economics gained definite if not separate existence, and it is they who come nearer than does any other group to having been the «founders» of scientific economics» p. 97. A son avis, les économistes du XIX^e siècle auraient gagné beaucoup de temps et d'efforts s'ils avaient connu ces bases théoriques d'un «well-integrated body of analytic tools». En sens inverse, Joan Robinson ignore ces pionniers (J. Robinson and J. Eatwell, *An introduction to modern economics*, 1973).

des lois réglant la vie sociale. Dans les deux cas, c'est le modèle physique qui est sous-jacent, excluant, plus ou moins radicalement, la dimension éthique. Du point de vue sociologique, cependant, cette perspective physique de la vie sociale a contribué à mettre en relief l'aspect formel et non plus normatif de la vie économique.

Aristote, suivi par saint Thomas, voyait dans le besoin humain le fondement de la valeur économique d'échange et l'idée médiévale de juste prix est indissociable d'un mécanisme de marché, impliquant un calcul des coûts en particulier ceux du travail. C'est encore cette conception de la valeur/besoin que développe, par exemple, Turgot, en 1769, dans un projet d'article sur les «Valeurs et monnaies» [1], mais il en va autrement avec Adam Smith pour qui la quantité de travail devient la mesure directe de la valeur d'échange en ce sens qu'une richesse économique «est précisément égale à la quantité de travail» permettant de l'obtenir [2].

Ricardo reprit l'idée de Smith à son compte et Marx fait de cette théorie de la valeur/travail le centre de son analyse critique du capitalisme [3].

Cette conception, qui fut abandonnée par les économistes non marxistes à partir des années 1870 [4], a une portée philosophique et sociologique qu'il convient d'examiner.

La théorie quantitative de la valeur/travail qui domina la pensée économique pendant environ un siècle traduit en effet une conception physique et non plus éthique de la vie économique liée, pour une part, à la révolution industrielle. En un siècle environ (1688–1770), la population de l'Angleterre était passée de 5, 5 à 7, 1 millions d'habitants et *le revenu national per capita* de 9 à 19, 1 livres [5]. Sans être aussi spectaculaire, la progression française était substantielle et c'est dans ces deux pays que les économistes commencèrent à déployer leurs talents. Le fondateur du cou-

[1] Turgot, *Ecrits économiques,* Calmann-Lévy 1970, pp. 233–250. Après avoir montré l'impossibilité d'une mesure de la valeur par un fractionnement des «facultés de l'homme» employées à satisfaire les besoins, Turgot poursuit: «Il est donc impossible d'exprimer la *valeur* en elle-même; et tout ce que peut énoncer à cet égard le langage humain, c'est que la *valeur* d'une chose égale la *valeur* d'une autre. L'intérêt apprécié ou plutôt senti par deux hommes, établit cette équation dans chaque cas particulier, sans qu'on ait jamais pensé à *sommer* les facultés de l'homme pour en comparer le total à chaque objet de besoin.» p. 247. Les théoriciens de la Valeur/travail s'efforceront précisément de «sommer les facultés de l'homme converties en heures de travail, elles-mêmes mesure de la valeur (travail nécessaire socialement, dira Marx).

[2] Adam Smith, The *Wealth of Nations*,,B. I, ch. 5, Edit. Cannan, University Paperback, p. 35.

[3] David Ricardo, *The Principles of Political Economy and Taxation* (1817) parle du travail comme le «fondement de toute valeur», (ch. I, sect. 2 Everyman, p. 11), tout en soumettant l'estimation des différentes qualités des travaux au jeu du marché. Marx introduira dans le schéma ricardien - lui-même inspiré d'A. Smith - d'autres notions comme celle de «force du travail» (Arbeitskraft) mesurée par la quantité de biens (et donc d'heures de travail) nécessaires à son entretien.

[4] Théorie de l'utilité marginale: Jevons et Menger (1871).

[5] Paul Bairoch, *Révolution industrielle et sous-développement.* Quatrième édition, 1974, p. 271.

rant physiocratique, Quesnay, avait déjà eu l'idée de mettre l'économie en tableau et de chiffrer la production pour être en mesure de la contrôler. Plus tard l'anglais Ricardo «enveloppa» l'économie politique dans des calculs et l'installa avec autorité dans des schémas que Sismondi dénonça au nom de la réalité humaine et très précisément de la souffrance ouvrière mise entre parenthèses au cours de ces raisonnements logiques. L'économie politique devenait une science sur le modèle de la physique. On eut recours à une unité de valeur d'échange calculée en travail à un moment où le salariat industriel prenait une importance croissante. L'insistance d'A. Smith sur le travail comme unique mesure universelle de la valeur économique est le résultat d'une observation empiriste de la vie commerciale et industrielle débouchant sur la construction d'un modèle explicatif des échanges et de l'accumulation des richesses. Tout est examiné du point de vue de la cause efficiente: comment produire plus de richesses consommables? Pour accroître la productivité du travail, il demande que l'Etat s'abstienne d'intervenir et fait confiance à la «main invisible» mue par les innombrables intérêts individuels dont la résultante est bénéfique à l'ensemble. Mais, pour ne pas entraver ce mécanisme automatique, il faut en saisir les conditions, en comprendre les rouages. Cette œuvre scientifique exige une unité de valeur qui n'est ni celle des mercantilistes (argent), ni celle des physiocrates (produit agricole), mais la force du travail. Cette énergie fait marcher l'appareil économique qui peut ainsi se développer conformément à des lois naturelles. Le pourquoi de la vie économique des nations ne se pose même plus, il est simplement entendu que ce qui sera produit doit être consommé et que plus le niveau est élevé, plus la consommation sera forte et mieux le système fonctionnera.

La critique de Marx part de cette analyse pour mettre en cause le système social lui-même.

Plusieurs passages des *Grundrisse* (1857–58) résument admirablement son approche [1].

Après avoir distingué le caractère particulier d'un travail qui en tant que tel, n'a qu'une valeur d'usage, non sociale, et le caractère général ou universel de ce même travail dès qu'il donne lieu à un échange dont la valeur économique est mesurée par le temps de travail socialement nécessaire à sa production, Marx fait remarquer que, sous le régime capitaliste, la valeur d'échange qui seule réalise dans ce contexte la sociabilité de l'homme, est matérialisée par l'argent qui permet aux possédants d'exploiter les ouvriers. Le résultat de ce système d'appropriation privée des moyens de production est la matérialisation de l'activité économique de l'homme

[1] «Considéré dans l'acte même de la production, le travail de l'individu est la monnaie avec laquelle il achète immédiatement le produit, l'objet de son activité particulière... Pour être immédiatement la monnaie universelle, il faudrait qu'il soit d'emblée du travail général et non du travail particulier... Le caractère collectif de la production rendrait le produit d'emblée collectif et général» dès lors ce produit «*n'est pas une valeur d'échange;* il n'a pas à prendre une valeur particulière avant d'acquérir un caractère de généralité pour l'individu. Au lieu de la division du travail qui s'effectue

et par elle de toute sa vie sociale. En revanche, dans une société communiste, cette matérialisation disparaîtrait en même temps que la valeur d'échange elle-même. Les échanges, en effet, perdent leur sens dans un travail purement communautaire où chacun des participants de la production générale participent directement et sans échange à l'usage des biens produits. Le temps dès lors n'est plus une mesure de la valeur, mais un simple instrument pour le calcul planifié des biens en fonction des besoins évalués pour la société tout entière comme s'il s'agissait d'un individu prévoyant son emploi du temps. De l'homme isolé produisant des biens pour son propre usage, sans échange, on est passé à un «être générique» ou homme social, dont les besoins sont planifiés sans donner lieu à des échanges, ceci postérieurement à une phase capitaliste caractérisée précisément par la valeur d'échange génératrice de luttes, d'exploitation conduisant nécessairement à sa ruine selon un processus dialectique emprunté à la logique de Hegel.

Au début du XIX^{e} siècle, l'industrialisation avait donné naissance à un prolétariat d'un genre jusque-là inconnu produisant la richesse à un rythme fabuleux sans en profiter, ou, pour mieux dire, payant littéralement de sa vie la production de biens matériels destinés à d'autres. C'est lui que les socialistes, et notamment Marx, ont sous les yeux en dénonçant les injustices du capitalisme libéral.

Un texte peu connu de Sismondi publié en 1834, mérite d'être cité ici:

> «C'est... cette participation du pauvre aux avantages d'une civilisation progressive, qui nous paraît le but vers lequel doit tendre avant tout autre l'économie politique, but complètement négligé, complètement manqué par l'école que nous nommons chrématistique, but dont les sociétés modernes s'éloignent chaque jour davantage au lieu de se rapprocher ... Cette classe d'ouvriers auxquels on a rendu de nos jours le nom usité par les Romains, de prolétaires, comprend la partie la plus nombreuse et la plus énergique de la population des grandes villes... Les prolétaires sont déshérités de tous les bienfaits de la civilisation: leur nourriture, leurs vêtements, leurs logements sont insalubres; aucun délassement, aucune joie, si ce n'est de rares orgies, n'interrompent leurs monotones travaux; l'introduction des merveilles de la mécanique dans les arts, loin d'abréger leurs heures de travail, les a allongées; aucun temps ne leur est laissé pour leur propre instruction ou l'éducation de leurs enfants... et l'ordre social qui les menace pour l'avenir d'une condition pire encore, est pour eux un ennemi

nécessairement dans l'échange des valeurs, il y a organisation du travail, qui a pour effet la participation de chacun à la consommation commune... Une fois supposée une production communautaire, la détermination du temps reste bien entendu essentielle... Comme pour un individu isolé, la plénitude de son développement, de son activité dépend de l'épargne de son temps. Economie de temps à laquelle se réduit finalement toute économie. La société doit répartir son temps rationnellement en vue de réaliser une production conforme à ses besoins, tout comme l'individu doit diviser le sien avec exactitude pour acquérir des connaissances dans des proportions convenables, ou pour donner une place suffisante aux différentes tâches qui s'imposent à son activité.» K. Marx, *Œuvres* II (Pléiade), p. 224–6. Ces pages ont le mérite, rare, de présenter un parallèle entre l'économie capitaliste et celle de la société communiste à propos de laquelle l'auteur du *Capital* se montre en général excessivement discret par contraste avec les utopistes.

> à combattre et à détruire. Ce n'est pas tout, au moment où leur détresse augmente, ils voient la société succomber en quelque sorte sous le poids de son opulence matérielle, tout leur manque, et de toutes parts leurs yeux sont frappés de ce qui surabonde partout. Et en même temps, l'instruction qu'on ne leur donne pas, arrive cependant aux grands rassemblements d'hommes; des principes plus relevés sur la destination de la race humaine se répandent, un sentiment de liberté, d'égalité, fermente dans leurs cœurs, ils savent qu'ils ont des droits qui sont violés, qui sont envahis, et l'ignorance même de la nature et des limites de ces droits augmente leur ressentiment et le danger dont leur victoire menacerait tous les autres ordres; enfin ils ont acquis, dans le cours de ces dernières années, la vaillance, un puissant sentiment d'honneur et la confiance en eux-mêmes qu'on ne trouvait point autrefois dans les rangs inférieurs de la société» [1].

Un lien entre la théorie de la valeur-travail et le libéralisme peut être expliqué sociologiquement par une dislocation des structures sociales faute d'un bien commun d'ordre éthique que l'Etat renonça d'assumer dans le domaine de la vie économique. Sans projet politique reconnu, une société n'est plus qu'un amalgame, un «partnership» [2] où chacun a la position que lui assure une force ou une faiblesse mesurées dorénavant en travail. Les cadres sociaux et politiques traditionnels ébranlés par la double révolution politique et industrielle avec ses conséquences spirituelles et matérielles ne furent pas remplacés immédiatement et cette situation contribua à dénaturer l'économie en chrématistique (capitalisme) et nourrit mille idéologies contraires.

La conception quantitative de la valeur/travail chez A. Smith est typique d'une mentalité visant à privilégier l'accroissement de la richesse matérielle dans le cadre d'un système économique mesurable formé d'une *somme* d'individus. Cette théorie dépolitisée de l'économie est transformée par Marx en ce sens qu'il réintroduit le finalisme et développe une conception «générique» de la nature humaine, qui fait de la classe, puis de la société dans sa totalité l'acteur essentiel. La main invisible d'A. Smith était un être de raison, une logique immanente, celle de Marx s'est matérialisée dans le prolétariat et doit devenir, provisoirement, une poigne de fer avec la dictature du prolétariat, pour ensuite disparaître lorsque, l'Etat devenu inutile, la spontanéité reprendra ses droits dans la société communiste de l'avenir. Travail ou «travail socialement nécessaire», la mesure de la valeur reste dans les deux cas liée à un mécanisme productif sans référence éthique, soit par ignorance délibérée du politique, soit par sa réduction déterministe (superstructure).

L'insistance exclusive sur l'idée quantitative de la valeur/travail serait ainsi liée à un abandon d'une philosophie de la politique et de l'économie remontant à Aristote et reprise par les médiévaux. Dans cette perspective, on l'a vu, l'économie reste sous la mouvance du politique parce qu'elle vise non pas à l'accumulation de biens, mais à la satisfaction de besoins humains,

[1] Sismondi, «Du sort des ouvriers dans les manufactures» in *Revue mensuelle d'Economie politique,* juillet et août 1834.

[2] Voir Yves Simon, *Philosophy of Democratic Government,* 1951, Phoenix Edition 1961, p. 64.

toujours porteurs d'une signification éthique! «Les idées, justes ou fausses, des philosophes de l'économie et de la politique, écrivait Keynes, ont plus d'importance qu'on ne le pense en général. A vrai dire, le monde est presqu'exclusivement mené par elles» [1].

B. L'utilité marginale et le dualisme de l'économie politique

Lorsque Jevons (1835–82), un des plus grands économistes selon Schumpeter, publia sa *Theory of Political Economy* (1871), on peut dire qu'il inaugura une phase nouvelle dans l'histoire de l'analyse économique caractérisée notamment par l'application des mathématiques à la notion de valeur. «J'ai été bien souvent surpris, indique-t-il dans sa préface de 1871, de constater avec quelle évidence quelques-unes des plus difficiles notions, et en particulier la plus déconcertante de toutes, celle de la valeur, se prêtent à une analyse et à une expression mathématiques» [2]. Il suggère d'abandonner définitivement l'expression de *Political Economy* pour ne retenir que celle d'*Economics* considérée comme une science mathématique mesurant la valeur, non pas en terme de travail, à l'instar des classiques, mais en terme d'utilité dont dépend entièrement, selon lui, la valeur («Value depends entirely upon utility»). Il s'agit d'un calcul du degré final d'utilité traduisant une recherche du maximum de plaisir, au sens où l'entendait Bentham, obtenu avec le minimum de peine [3].

Le besoin se trouvait à nouveau placé au centre de la théorie de la valeur, mais la formalisation mathématique adoptée stérilisait la dimension politique que le besoin humain impliquait nécessairement dans la perspective d'Aristote et de ses successeurs. L'école autrichienne, fondée par Menger [4], qui était familiarisé avec la tradition aristotélicienne, critiqua cette mathématisation du besoin économique, sans pourtant s'intéresser à l'aspect ethique et politique de l'économie [5].

Il résulta de cette non considération du politique dans l'analyse économique, qu'elle fût de type mathématique ou purement psychologique, un dualisme de plus en plus sensible de la science économique dont l'œuvre

[1] J. M. Keynes, *Théorie générale de l'emploi, de l'intérêt et de la monnaie* (1936) (trad. Payot, 2e édition, 1971, p. 376).

[2] W. S. Jevons, *The Theory of Political Economy* (1871) – Pelican Books, 1970, p. 44.

[3] *Ibidem*, p. 93.

[4] Carl Menger, *Grundsätze der Volkswirthschafstlehre* (1871).

[5] Menger avait rédigé un historique de la valeur d'usage d'Aristote à Schäffle, cf. E. Kauder *L'utilité marginale* (1973, original américain 1965). Nous avons pris connaissance de cette remarquable étude après la rédaction de cet article. L'importance théorique de l'école autrichienne, si bien mise en valeur par E. Kauder, ne fait ici l'objet que d'une brève allusion. On remarquera toutefois que les autrichiens n'ont retenu d'Aristote que son approche psychologique du besoin et non la dimension politique de l'économie qui, pour le Stagirite, en était indissociable. En ce sens c'est Keynes et non Menger qui est le plus fidèle à l'auteur de l'*Ethique à Nicomaque* et à sa conception architectonique de la politique.

de L. Walras [1] est l'illustration classique avec d'une part une «économie pure», mathématique, et d'autre part, une «économie sociale» placée «sur le terrain des faits, de la réalité, de l'imperfection» [2]. La science opposée à l'opinion (arbitraire). On voit ainsi qu'il ne suffisait pas d'abandonner la notion classique de valeur/travail et de mettre la valeur/besoin au centre de l'analyse économique pour renouer avec la tradition aristotélicienne. Celle-ci exigeait encore de replacer l'économie dans son cadre politique afin d'éviter un dualisme de type mathématique ou psychologique, excluant la dimension éthique et politique.

On passait cependant d'une économie politique matéralisée en conséquence de la notion quantitative de la valeur/travail à une incontestable dématérialisation de l'économie centrée sur le besoin humain.

La synthèse d'Alfred Marshall dont les *Principles of Economics* datent de 1890 consolida les renouvellements de l'école marginaliste et offrit une authentique théorie des besoins économiques (Livre III) qui, pour l'essentiel, reste valable aujourd'hui encore: «Utilité est considérée ici comme corrélative à désir ou à besoin. On a déjà montré que les désirs ne peuvent être mesurés directement, mais seulement d'une manière indirecte grâce aux phénomènes extérieurs auxquels ils donnent naissance. Dans le cas de l'Economie, cette expression extérieure permettant une mesure est le prix qu'une personne est prête à payer pour obtenir la satisfaction de son désir»[3].

Cette théorie, dont le principe semble être directement tiré de *l'Ethique à Nicomaque* est considérablement développée par l'économiste anglais qui met à contribution tous ses prédécesseurs, notamment les classiques et y ajoute son propre génie synthétique. Entre ses mains, le dualisme entre la science pure, de caractère mathématique, et la politique économique et sociale, s'atténue singulièrement par une reconnaissance de l'importance du facteur éthique. Toutefois, ce dernier n'est, selon A. Marshall, qu'un des éléments dont l'économiste doit tenir compte. La «science pure» qui étudie l'équilibre des besoins et de leurs coûts (efforts) mesurés en monnaie est, selon Marshall, la plus typique, ce qui le conduit à préférer, comme Jevons, l'expression *Economics* à *Political Economy*. Dualisme atténué, mais dualisme tout de même qui caractérise aujourd'hui la science économique partagée entre une approche purement mathématique et des perspectives proprement sociales et politiques [4].

[1] L. Walras, *Eléments d'économie politique pure* (1874–7) et *Etudes d'économie sociale* (1896). Cf. M. Bonson, *Léon Walras, fondateur de la politique économique scientifique* (1951), p. 319.

[2] Schumpeter, qui pensait que Walras était le plus grand économiste de tous les temps (the greatest of all economists), ne retient pour sa part que le grand accomplissement (great achievement) des *Eléments d'économie pure*, soit la pure science mathématique de l'économie. *History of Economics Analysis*, 1954, p. 828.

[3] A. Marshall, *Principles of Economics*, 8e édition, 1920, Macmillan 1961, p. 78.

[4] Nous nous bornons à constater ici une réalité sans en discuter le fondement philosophique pour lui-même, mais seulement dans la mesure où il éclaire la sociologie de cette analyse de l'économie.

Cet aperçu sommaire de la pensée économique sur la valeur d'échange chez les marginalistes de la fin du XIX^e siècle doit être situé dans son contexte sociologique que l'on peut caractériser, en particulier, par deux traits fondamentaux, savoir une prise de conscience du rôle de la politique dans la vie économique et les transformations des conditions de la production (grandes unités industrielles).

L'importance de plus en plus évidente du politique dans la vie économique a fait l'objet, dès 1884, d'une dénonciation indignée venant d'un sociologue témoin de l'interventionnisme croissant de l'Etat dans la patrie par excellence du libéralisme au XIX^e siècle: «Comment expliquer, demande H. Spencer, que les libéraux au fur et à mesure qu'ils accèdent au pouvoir, édictent une législation de plus en plus coercitive?» [1]

Comment expliquer, se demande ensuite cet auteur, que la poursuite du bien commun par les libéraux soit maintenant de plus en plus dépendante d'un interventionnisme «dictant les actions des citoyens, et diminuant ainsi le domaine de leur libre activité?» [2] Au même moment, Bismarck introduisait en Allemagne une législation sociale extrêmement nouvelle et ambitieuse (1883–89) qui est à l'origine des grands systèmes modernes de sécurité sociale [3]. Ce retour du politique rendait moins probante une analyse de l'économie d'un point de vue purement mécanique avec la notion quantitative de valeur/travail comme unité de mesure de la valeur d'échange; par ailleurs, les prodigieux succès technologiques dus à la rationalisation et à l'application des sciences invitaient à une approche également scientifique en économie. Le dualisme entre la science pure mathématique et la politique économique et sociale s'est ainsi trouvé favorisé et le point de rupture a été précisément la notion de valeur d'échange. On redécouvrit le «besoin» comme centre de la vie économique, mais on trouva le moyen de le mesurer mathématiquement (utilité finale). Selon les auteurs, la dissociation entre l'analyse des besoins avec toutes leurs implications politiques et des modèles empiriologiques à base mathématique destinés à les mesurer, ont pris respectivement une place plus ou moins grande comme on l'a vu à propos de Jevons, Walras et Marshall, cependant dans tous les cas, la notion quantitative de la valeur/travail est abondonnée.

C. Vers un retour de l'intention politique en économie

L'œuvre de Keynes et, très précisément, la *Théorie générale,* offre un exemple particulièrement éclatant du retour de la politique dans la théorie économique en ce sens que le projet central de l'auteur n'est pas l'analyse pure, mais la solution à une situation sociale concrète: le chômage structurel.

[1] Herbert Spencer, *The man versus the State* (1884) Pelican Classics, 1969, p. 67.
[2] *Ibidem*
[3] Cf. «L'intervention de l'Etat et la politique sociale depuis la révolution industrielle» in *Revue française des Affaires sociales,* n° 3, juillet/septembre 1971.

«Le but ultime de notre étude, écrit Keynes, est la découverte des facteurs qui déterminent le volume de l'emploi.» [1] L'ouvrage est une théorie de l'action gouvernementale capable de modifier des comportements économiques en restant dans le cadre de l'économie de marché. La conception de la valeur/besoin n'est pas mise en cause, en revanche, les modalités qui affectent l'expression économique des besoins (propension à consommer) et le rôle de la monnaie (théorie qualitative) sont réexaminés et leur interprétation profondément renouvelée dans une perspective politique: «L'élargissement des fonctions de l'Etat, qu'implique la responsabilité d'ajuster l'une à l'autre la propension à consommer et l'incitation à investir semblerait à un publiciste du XIX^e ou à un financier américain d'aujourd'hui une horrible infraction aux principes individualistes. Cet élargissement nous apparaît au contraire et comme le seul moyen possible d'éviter une complète destruction des institutions économiques actuelles et comme la condition d'un fructueux exercice de l'initiative individuelle» [2].

Du côté socialiste, le fait décisif est l'instauration de régimes socialistes se réclamant de Marx et de sa théorie économique. On a déjà noté que, pour Marx, la valeur d'échange mesurée par le travail, ne vaut qu'en régime capitaliste. Dès que la production prend un caractère collectif, il n'y a plus de «travail particulier» origine de la valeur d'échange. La consommation est communautaire. La seule question est d'organiser le temps dont la société dispose en vue de réaliser une production conforme à ses besoins. «Seule une société qui engrène harmonieusement ses forces productives... selon les lignes grandioses d'un plan unique, précise Engels, peut permettre à l'industrie de s'installer à travers tout le pays, avec cette dispersion qui est la plus convenable à son propre développement et au maintien ou au développement des autres éléments de la production» [3]. Un peu plus loin, il ajoute: «Ce sont, en fin de compte, les effets utiles des divers objets d'usage, pesés entre eux et par rapport aux quantités de travail nécessaires à leur production qui détermineront le plan. Les gens règleront tout très simplement sans intervention de la fameuse valeur» [4]. C'est la fin de l'économie politique (Boukharine) et même de la «Théorie économique» (Preobrajenski). Aucun manuel d'économie politique générale ne parut en URSS de 1928 à 1954, a-t-on fait remarquer [5] et, dans son dernier ouvrage sur les problèmes économiques du socialisme (1952), Staline exclut l'application de la loi de la valeur dans le secteur planifié, en revanche, elle reste applicable selon lui au monde rural et à la consommation. Dans le secteur planifié, l'organisation rationnelle de la production relève de la politique

[1] J. M. Keynes, *op. cit.* p. 107.

[2] J. M. Keynes, *op. cit.* p. 373. Cf. l'analyse de «l'idéologie keynésienne» par Harry G. Johnson, in *Economics and Society*, 1975.

[3] Engels, *Anti-Dühring* (1878), Edit. soc., p. 335.

[4] *Ibidem*, p. 349.

[5] A. Nove, *L'Economie soviétique* 1963 (original anglais, 1961), p. 403. Cet ouvrage excellent comporte une discussion approfondie des différentes thèses en présence dans les années qui suivirent la mort de Staline.

(économique) et non de l'économie politique, tel est le dernier mot de Staline sur la question [1]. Cette politique consiste en principe à utiliser le temps de travail collectif disponible qui reste théoriquement la seule source objective pour la fixation des prix, le besoin n'ayant qu'un caractère subjectif et non scientifique.

En fait, le système fonctionne grâce à la décision politique qui fixe *a priori* quels types de besoins seront pris en considération, ce qui rend inutile le recours à d'autres définitions de la valeur que l'estimation (subjective) des dirigeants, et le travail n'a qu'un lointain rapport avec le niveau des prix et donc aussi des revenus. En un sens imprévu, la valeur/besoin s'est donc introduite au cœur de la planification soviétique, mais, au lieu de donner lieu comme en économie de marché, à une évaluation subjective des consommateurs plus ou moins conditionnés – parfois intoxiqués – par la publicité, elle est le fait d'une minorité dirigeante qui décide du plan [2].

«Déterminer le niveau des besoins globaux-idéaux, ainsi que leur évolution, telle est donc la première condition de la gestion concertée des producteurs associés» [3], écrit un auteur soviétique dans un ouvrage sur la réforme économique où l'on fait remarquer par ailleurs qu'aujourd'hui, «il est impossible de fixer des prix perspectifs par extrapolation ou gel des prix courants», d'où la réforme qui doit permettre, en ce qui concerne la formation des prix, une extension des droits de l'entreprise rendue possible, en particulier, «grâce au rôle accru des consommateurs dans ce domaine...» [4] Quitte à prévoir des subventions systématiques de l'Etat pour les produits de première nécessité dont les prix resteraient trop élevés.

La réforme économique de 1965 tend donc, notamment, à restituer aux consommateurs eux-mêmes la détermination de la «valeur» (prix) en fonction de leurs besoins (subjectifs), décidés jusque-là d'une manière globale-idéale, ou mieux, globale-réelle, compte tenu des ressources, mais se rapprochant asymptotiquement de la première [5].

[1] *Ibidem,* p. 406.

[2] Economiste soviétique de renom (il est vice-président de l'Académie des sciences), A. Roumiantsev, après avoir affirmé que la thèse: «L'évaluation des dépenses en travail unitaire par le temps de travail moyen socialement nécessaire est une nécessité objective de la production sociale socialiste (communiste)» était la «*loi économique* de l'utilisation collective rationnelle, économique, coordonnée à l'échelle de toute la société, du travail des codétenteurs des moyens de production», déclare, deux pages plus loin, que «La société socialiste doit faire en sorte que les objets soient produits, non seulement conformément à la norme du temps de travail socialement nécessaire, mais aussi *proportionnellement* aux besoins sociaux». *Economie politique du communisme,* Edit. de Moscou, 1969 (original russe 1966), p. 252 et 254. Comment résoudre sans marché la question, sinon en *décidant* des besoins acceptables et en renonçant à une «loi économique» en contradiction avec le progrès technique qui tend à diminuer la part du travail dans la production!

[3] *Réforme économique en URSS,* Editions du progrès, Moscou, 1974, par différents auteurs. p. 31 (A. Roumiantsev).

[4] *Ibidem,* p. 53 (P. Bounitch).

[5] *Ibidem,* p. 31.

Parallèlement à cette évolution en URSS [1], les remises en cause de la société de consommation à l'ouest et la critique de l'exploitation du «public» par le «privé» ont donné lieu à des projets de réformes réhabilitant l'intérêt général par le recours au plan: «La solution, écrit Galbraith, est de reconnaître la logique du plan avec ce que cela implique de coordination impérative. L'Etat doit être organisé de manière à anticiper les disparités et à assurer une croissance équilibrée... Il importe d'établir une autorité responsable de la planification, elle-même placée sous le contrôle du législatif. C'est ici, en effet, que se posera le plus délicat problème pour l'autorité, savoir élaborer un plan qui reflète non l'avis du planificateur, mais l'intérêt commun. La constitution de l'organisme planificateur, exigée par la structure actuelle de l'économie, est la tâche qui vient aussitôt après, par ordre d'importance, dans ce projet économique (economic design)» [2].

On a souvent dénoncé l'intervention croissante de l'Etat comme une marche vers le socialisme [3], mais l'interprétation contraire a aussi ses partisans: «En régularisant le mouvement ascensionnel de l'économie, écrit L. Reynolds, et en accordant des avantages substantiels aux catégories à bas revenu de la population, (ces interventions) lient celles-ci plus solidement à l'ordre social existant» et il ajoute: «Le pronostic le plus vraisemblable pour les économies capitalistes n'est pas le bouleversement révolutionnaire, mais plutôt «davantage la même chose», poursuite de la croissance économique, poursuite de la rationalisation de la politique économique, poursuite du mouvement de redistribution des revenus et du pouvoir politique, davantage de consensus à propos de ce qu'une économie industrielle moderne peut offrir de désirable» [4]. Dans son optimisme, l'auteur pourrait pourtant bien oublier ce que Tocqueville analysa avec tant de perspicacité: «Ce n'est pas toujours en allant de mal en pis que l'on tombe en révolution... Le mal qu'on souffrait patiemment comme inévitable semble insupportable dès qu'on conçoit l'idée de s'y soustraire... le mal est devenu moindre, il est vrai, mais la sensibilité est plus vive» [5]. La contestation pourrait ainsi fournir une certaine «sécurité» à condition de rester dans certaines limites au-delà desquelles le «consensus» n'est plus pensable. Il reste malheureusement une troisième voie entre la révolution et le consensus, savoir la décadence par dislocation débouchant éventuellement sur le totalitarisme ou l'annexion.

[1] Evolution des méthodes de planification économique, mais non de l'idéologie.
[2] J. H. Galbraith, *Economics and the Public Purpose,* 1973 (Signet 1975, p. 307).
[3] Cf. W. Röpke, *Civitas Humana,* 1944 et F. A. Hayek, *La Route de la servitude* (1943).
[4] L. Reynolds, *Les trois mondes de l'économie* (1975), p. 63 (original américain 1971).
[5] A. de Tocqueville, *L'ancien régime et la révolution* (Edit. 1966, p. 259).

Conclusions

L'économie «idéologique» des marxistes contraste avec la dépolitisation des économistes libéraux, pourtant, ils ont en commun une conception foncièrement matérialiste de la vie économique dont on trouve l'expression ultime chez les théoriciens de l'économie purement mathématique à l'est et l'ouest. On touche ici un problème très délicat, qui est celui du statut de la science économique et de ses rapports avec la philosophie et les mathématiques. Incontestablement, les magnifiques réalisations de la science économique moderne sont liées à l'emploi des méthodes quantitatives. Toutefois, le dualisme qui s'est créé entre l'économie et la philosophie sociale a provoqué, tantôt un rejet du politique, tantôt une politisation extrême dont l'expression paradoxalement la plus nette est certainement fournie par le matérialisme historique [1].

Il n'est pas impossible qu'un retour à certaines notions fondamentales d'un philosophe grec connu, puisse rendre service, notamment celle d'une subordination de l'économique à la politique et de cette dernière à une philosophie de l'homme, disons à une anthropologie assez réaliste pour ne sacrifier ni l'esprit, ni la matière que cet esprit «informe». En d'autres termes, l'économie humaine ne peut être analysée comme une réalité purement physique, mais comme une vie dont les déterminismes statistiques laissent place à une dimension politique, œuvre de raison et de liberté. Dans ces conditions, ni l'utilitarisme libéral, quantifiant la valeur/travail, ou mathématisant l'utilité marginale, ni le matérialisme historique, ramenant toute valeur à un rapport de production, ne peuvent rendre compte du réel. La sociologie de l'économie se borne à décrire et à tenter d'expliquer ces situations historiques, elle n'est pas habilitée à préconiser une solution, c'est la tâche du philosophe et de la politique qu'il inspire [2].

PATRICK DE LAUBIER

[1] Paradoxalement, puisque pour Marx, le politique n'est qu'une superstructure de l'économie. Que l'aspect politique revête une importance décisive dans le cadre du régime capitaliste en vue de la conquête de l'Etat, puis temporairement, pendant la dictature du prolétariat appelé à s'emparer du pouvoir, serait conforme au projet marxien, mais que, dans une société socialiste sur le point d'instaurer le communisme, ce qui implique la disparition de l'Etat, une importance aussi énorme soit donnée au facteur politique pose un problème. L'économie politique abolie et remplacée par la politique économique (Staline) devrait aboutir théoriquement à la pure distribution de la richesse collective. En fait, la pénurie oblige à retourner à l'économie (réforme de 1965), pénurie relative d'ailleurs et par comparaison avec le monde capitaliste. On ne peut retourner au capitalisme abhorré, reste donc l'économie idéologique qui n'est ni de l'économie au sens libéral, ni de l'économie politique, où le rôle de l'Etat est important, mais non exclusif.

[2] Cf. l'ouvrage remarquable de I. Vialatoux, *Philosophie économique* (1933) et François Perroux, *Pouvoir et économie*, 1973, qui propose «une théorie générale du pouvoir dans ses relations avec la vie économique» (p. 13).

A travers l'invisible cristal

Le secret de la beauté de ce livre réside dans le contraste puissant entre une vie mondaine la plus brillante, et une très pure et très simple expérience de Dieu. La chair et l'esprit se disputent une âme, y établissant leur champ de bataille. C'est le thème, sans cesse repris et pourtant toujours neuf, de la conversion évangélique qu'illustrent ces pages. Si le P. Rzewuski a mis à son autobiographie le sous-titre: «Confessions d'un Dominicain», c'est qu'elles s'apparentent, à ses yeux, à celles de saint Augustin. Au moment où il va nous conter sa vie mondaine à Paris, Londres, Venise, entre 1919 et 1926, il cite ce verset du psaume 4: «Fils d'homme jusqu'à quand laisseras-tu ma gloire en dérision, pour rechercher la vanité et aimer l'illusion.» Le converti de Milan nous dit: «J'aimais la vanité et quêtais l'illusion» et cite, au IX^{e} livre de ses Confessions, le même verset de ce psaume. Les deux convertis, avec tant d'autres, après une longue dispersion de l'être, ont trouvé l'unité à quoi aspirait leur âme: «Mon âme avait soif de quelque chose d'extrêmement simple» (p. 303).

Allons tout de suite au centre de ce récit, à la confidence autour de laquelle se noue et s'éclaire, comme à son foyer lumineux, le récit tout entier. Pour cette soif de l'âme il y a une promesse de l'évangile. Jésus assure que la Trinité vient demeurer dans le cœur de son fidèle. «S'il y a un miracle dans ma vie, c'est cette venue et cette habitation du Seigneur «YHWH» Elohim, Dieu trine et un, hôte de mon âme, dont le nom est imprononçable et dont la venue a remplacé en moi l'horrible néant de jadis» (p. 270).

*

L'auteur de «A travers le cristal» est un Père dominicain de 84 ans. Il vit actuellement dans le Midi de la France, à Prouilhe, berceau de l'Ordre de Saint-Dominique. Il vit là «comme une sorte de Staretz». Mais pendant plus de quarante ans son ministère sacerdotal l'a mis en contact avec des milieux incroyablement divers: monde de l'aristocratie internationale, monde des artistes, monde des religieux et des religieuses. Il n'est que de lire le dernier chapitre: «Quarante ans à vol d'oiseau» pour mesurer l'ampleur de son expérience apostolique. On le voit à la Sainte-Baume, à Rome, à Caracas, en Equateur, à La Havane. Toute cette expérience s'est amoncelée dans une mémoire de peintre et cela nous vaut de saisissantes descriptions de paysages. D'une région du Caucase, qui fut la toile de fond de son enfance, il écrit: «J'ai visité beaucoup de beaux pays: rien pourtant ne

saurait égaler la beauté de la perspective qui s'étendait sur une longueur de près de mille kilomètres dont nous pouvions admirer quotidiennement la splendeur de notre propriété de Machouk. Le matin et le soir, la chaîne devenait rose et par moment les sommets s'illuminaient d'un «blitz» semblable à un feu zigzaguant comme un ruban à festons» (p. 65).

C'est doué de cette mémoire de visionnaire que le P. Rzewuski nous décrit quelques-uns des épisodes de la guerre russo-japonaise de 1904–1905. Il avait alors douze ans. Puis des péripéties de la révolution de 1917, avec l'arrivée de Lénine et de Trotsky. Une mémoire prodigieuse lui restitue ces années enfouies.

Après une enfance «hétérogène et internationale», ayant achevé le cycle des études secondaires[1], il décida de continuer des études de peinture à quoi l'inclinaient des dons de dessinateur. Mais la façade d'une vie qui s'annonçait facile et dorée cachait une inquiétude profonde. Un incoercible besoin de dépassement l'amena à des expériences de spiritisme, à l'emploi de la drogue. «Aujourd'hui, quand je vois parfois des dessins, des peintures ou que j'entends de la musique «pop», cela me rappelle les expériences visuelles ou musicales suscitées jadis par l'éther» (p. 38). Or, c'est au cours de cette quête de l'inconnu qu'il lui fut donné de rencontrer le Néant.

C'était en 1916. Il avait 23 ans. Il s'était engagé dans l'armée comme ambulancier. Pendant un congé, dans son appartement de Kiev, il s'était livré de nouveau, avec des amis, à une séance d'éther. «Il m'est presque impossible d'exprimer par des mots ce qui se passa alors. Subitement, avec la fulgurance d'un éclair qui n'avait ni commencement ni fin, je me trouvais comme plongé dans un néant statique et absolu; dans le non-lieu du non-être, hors du temps, où seule survivait la conscience brutale et cuisante qu'il en serait ainsi à tout jamais et qu'à tout jamais il n'y aurait plus place ni pour l'amour, ni pour un quelconque mouvement ou changement.»

«Cette expérience fut si terrifiante que sur-le-champ je fus entièrement désintoxiqué. Ce qui seul devait subsister encore longtemps c'est, dans l'arrière-plan de mon âme, comme une profonde blessure, un souvenir resté intact même après plus d'un demi-siècle; et il demeurera probablement là jusqu'à la fin de mes jours» (p. 47–48).

Comment mesurer ce qu'une si profonde blessure peut venir toucher dans les profondeurs de l'inconscient spirituel? Quelle protestation souterraine de tout l'être contre le Rien! L'abîme, dit le psaume, appelle l'abîme! A cet abîme de déréliction quelqu'un répondra par un abîme de joie. Une expérience spirituelle diamétralement opposée va submerger l'horrible extase.

Les deux expériences sont éloignées l'une de l'autre de quelques mois seulement. Rzewuski avait dû se rendre à Trébizonde pour y résoudre des problèmes de ravitaillement concernant son activité sanitaire. C'était l'hiver. Le voyage en carriole était pénible au milieu de tempêtes de neige.

[1] Il obtint une licence en Droit au Lycée Impérial de Saint-Pétersbourg. Cette Haute Ecole a son homologue, par exemple, en France dans l'ENA (Ecole Nationale de l'Administration).

«Nous nous approchions du col de Hamsikey, peut-être en étions-nous à quelques kilomètres seulement. C'était toujours le même brouillard, les flocons de neige tourbillonnant dans ce paysage devenu impénétrable, dans cette nuit qui n'en finissait plus, et c'est alors que se produisit quelque chose d'extraordinaire, d'indicible. Tout fut instantanément transfiguré. C'était le même paysage, la même neige, le même vent frappant le visage, mais tout fut comme illuminé par une Présence, une Lumière non pas sensible, mais purement spirituelle. Et mon âme, en un instant, fut transformée aussi. En présence de ce phénomène indescriptible auquel je me sentais participer de tout mon être, j'étais envahi par la paix et plongé dans une immense joie.» Cet état dura plusieurs heures – et l'accompagnant – «une idée s'était inscrite en moi: il faut que je devienne catholique» (p. 98–99).

Comme l'écrivait le Cardinal Journet à propos du P. de Menasce, un autre converti, qui avant d'entrer dans l'Eglise avait traversé une détresse intérieure qui le conduisit jusqu'au bord du suicide: «De telles détresses ne peuvent être sauvées par rien de ce qui est conforme au monde, mais par cela seul qui est et restera toujours folie pour le monde, par les définitions de Chalcédoine sur l'Incarnation du Verbe et celles de Trente sur l'Eucharistie» – (La porte sur le jardin, p. 14). La réponse qui fut donnée au P. Rzewuski, sur les hauteurs de Trébizonde, en cette vigile de Noël 1916, enveloppait un désir, un poids de l'âme qui la tournèrent tout entière vers l'Eglise catholique.

*

Pourtant le monde et ses vanités allaient des années durant recouvrir cette grâce: «Pendant dix ans encore, ce merveilleux don que Dieu m'avait fait à Trébizonde aurait encore à dormir au fond de mon être» (p. 105). Sa famille avait quitté la Russie, fuyant la poussée des bolcheviks. Il avait vingt-six ans. Il vint à Paris pour y exercer son art. Pendant dix ans sa vie sera partagée par le travail de peintre et une vie mondaine absorbante et dissipante. L'évocation de ce qu'il appelle «des mondanités» sur plus de cent pages fait défiler les noms les plus illustres de l'aristocratie d'alors, les artistes à la mode, au milieu de soirées brillantes, de divertissements éblouissants. Sa vie ressemblait, pour reprendre l'image qu'il emploie pour parler de l'œuvre de Proust, à un «immense vaisseau parfaitement équipé qui voguait dans le vide, sans lieu ni but». Le vide de l'âme! Et de nouveau montait de régions de l'âme en source le Néant menaçant. «Les dix ans qui ont suivi ont, eux aussi, à leur manière contribué à creuser en moi, jusque dans mon tréfonds, un vide, un abîme. Si la contradiction apparente des termes m'était permise, je dirais que ce qui caractérisait le tréfonds de ma vie – disons de mon âme – durant ces dix années c'était la «présence d'une terrible absence» (p. 269).

Mais l'Océan de la paix divine va refluer et, cette fois, envahir l'âme définitivement. C'est par l'Eglise que s'est accompli le miracle inauguré à Trébizonde. En l'automne de 1926 un ami l'avait conduit, comme par

hasard, chez Jacques Maritain. Raïssa, dans l'attente de l'entrevue, l'avait introduit dans une petite chapelle dans leur maison. Et là, devant le Saint Sacrement tout a resurgi de cette grâce enlisée. «Je ne savais pas, à cette époque, ce qu'était le Saint Sacrement... Il arriva qu'au bout d'un moment je me sentis envahi d'une grande paix. Une paix que j'avais ressentie, jusqu'ici seulement, en ce mémorable 24 décembre 1916, dans les montagnes de Hamsikey, la veille de Noël. C'était simplement une grande paix authentique et profonde, comme si quelque chose avait été effacé dans le fond de mon âme. Ce quelque chose était une inquiétude que je portais toujours en moi» (p. 287).

Après la confession de sa vie à Mgr Ghika, vers qui Maritain l'avait envoyé, et une nouvelle communion, l'inquiétude «qui rôdait habituellement» dans son âme avait complètement disparu pour faire place à un Océan de paix.

Viennent alors les belles pages décrivant l'emprise progressive de Dieu sur son âme. Le chapitre intitulé: «Chênehutte-les-Tuffeaux» est à cet égard des plus significatifs. Il pourrait servir à illustrer en quoi consiste une expérience mystique. Chênehutte-les-Tuffeaux est un ancien prieuré du XIII^{e} siècle, sur les coteaux qui longent la Loire, où le P. Rzewuski séjournait alors durant les mois d'été. Nous sommes reconnaissant au Père d'avoir pu surmonter l'effroi qu'il avait éprouvé à l'idée de devoir parler des choses qui survinrent à son âme.

«Il m'attirait à lui avec force, mais sans me violenter, avec, au contraire, une indicible douceur; il n'attirait pas seulement mon âme, mais aussi tout mon être... Cela m'était donné d'une manière permanente. Pourtant l'intensité de cette expérience n'empêchait pas l'exercice de mes activités normales et extérieures. Aussi mon entourage ne pouvait-il se douter de rien... Je passais de longs moments, peut-être des heures, en présence de Celui que je croyais déjà pouvoir appeler: Dieu... En ces heures-là, cette «Présence» devenait comme palpable, au point que le reste du monde, tout ce qui m'entourait et que je savais pourtant exister, m'apparaissait comme irréel» (p. 304–305).

Relevons les caractères impressionnants d'une telle expérience. D'abord la puissance invincible de l'attrait ensemble avec la douceur, sa permanence au milieu des occupations, le seul à seul avec Dieu des heures durant, enfin le sentiment de pouvoir «toucher» la Présence – et il faut ajouter le don des larmes.

*

De cette expérience, de cette nouvelle intervention de Dieu va découler – comme une résultante – la vocation dominicaine. Pendant deux cents pages nous sont contées les péripéties de l'entrée au Couvent de Saint-Maximin, les années d'études théologiques, puis un long ministère sacerdotal. De cette masse de souvenirs nous ne voulons retenir que le récit de ce que l'auteur appelle «sa conversion intellectuelle». Elle atteste une fois de plus combien il importe qu'une expérience spirituelle trouve de solides assises dans l'intelligence naturelle.

La philosophie, que pendant ses études dans le monde il avait reçue, était la philosophie subjectiviste de Kant, Hegel, Hume, Spencer. Il s'était imprégné de la philosophie du sujet. Quand la philosophie de l'être de saint Thomas d'Aquin lui fut proposée, cela provoqua une véritable tempête de l'intelligence. Impossible, lui semblait-il, d'accepter une saisie objective de l'être. D'un autre côté, c'était bien la réalité de Dieu, et du monde qu'il a créé, qui lui avait été comme surnaturellement révélé avec la foi. Quel débat intérieur! La crise de l'esprit se dénoua de nouveau devant le Saint Sacrement. «Devant le Saint Sacrement, je fis cet acte d'abdication, demandant à Dieu de faire en moi une «tabula rasa» afin de pouvoir tout reprendre de A à Z» (p. 383).

Il comprit, nous confie-t-il, que tout, de Dieu au monde, se trouve recevoir son poids d'être selon des degrés, qui vont de l'être participé des créatures jusqu'à l'Etre absolu de Dieu. Cette vue fait de l'édifice thomiste une véritable œuvre d'art pour l'intelligence. Participation et ressemblance divine sur la face des choses! Il y a deux «sigillations» de la face de Dieu en nous: une ressemblance naturelle en nous, en notre raison, par laquelle nous pouvons connaître Dieu, mais par en dessous, dans le miroir des choses qu'Il a faites. Elles parlent de Lui, mais comme d'un étranger. Il y a la ressemblance surnaturelle, qui nous fait enfants de Dieu et nous donne de Le connaître, par un don gratuit, comme Lui-même se connaît. Par elle, nous sommes appelés à nous dépasser – déjà ici-bas – vers une expérience continue de Dieu. Nous avons la preuve qu'une authentique vie intérieure pour s'épanouir dans l'Eglise requiert une authentique métaphysique de l'être.

Enfin nous sont résumés les quarante ans d'apostolat. Que de pages où le mystère des âmes rayonne avec splendeur. Inoubliable, par exemple, le récit de la mort du marquis de Cuevas, le mécène des ballets russes. Il était malade à la mort quand le P. Rzewuski lui avait proposé de recevoir le sacrement de l'Onction, il avait accepté avec «la même gentillesse et le même sourire» qu'il avait d'habitude. «Au moment où je terminais la dernière onction du sacrement des malades subitement il fondit en larmes. Des larmes qui coulaient avec l'abondance des eaux d'un fleuve. Longtemps retenues par les digues de son courage, elles coulaient silencieuses, sans qu'il fit entendre le moindre sanglot, et elles coulaient sans arrêt et sans altérer les traits impassibles de son visage» (p. 194). De telles images, de tels flashes sur ces quarante années se pressent dans la mémoire. Ce sont des esquisses, des silhouettes, des traits, qui surgissent du passé, parfois d'un passé lointain. Beaucoup de réflexions aussi sur les problèmes des monastères, de l'aggiornamento. Beaucoup de fioretti surtout qui nous persuadent que les aventures de la grâce sont de tous les temps. Comme l'histoire de la mort de Sœur Marie-de Saint-Jean, l'une des filles spirituelles du Cardinal Journet: «Immobile, couchée sur le dos, elle ne donnait aucun signe de vie, lorsque, soudain, elle ouvrit tout grands ses beaux yeux, se dressa sur son séant, s'appuyant sur ses deux coudes. Et d'une voix dont je n'oublierai jamais l'accent, les yeux regardant quelque part devant elle,

elle dit distinctement, avec une sorte d'enchantement: «C'est l'Amour», et elle retomba morte» (p. 518–19).

La veille de quitter le monde pour le couvent, le P. Rzewuski avait été invité à une soirée chez les Rothschild. Personne n'était au courant de sa détermination. Or ce soir-là il se sentit au milieu des invités comme «sous une cloche d'un cristal invisible» (p. 322), séparé de ce monde qui avait été le sien durant trente-trois ans, comme par une paroi de verre. Elle lui permettait d'y assister, mais ce monde ne pouvait plus l'atteindre. Quelqu'un s'était emparé de l'âme et la défendait comme un «bouclier protecteur».

C'est à travers ce cristal invisible que le P. Rzewuski regarde l'histoire de sa longue vie. Ce monde dont il a fait partie n'est pas ignoré. Il n'est pas méprisé. Il est évoqué avec sympathie, franchise, liberté intérieure. Il est pesé au poids d'une autre Réalité dont la Présence est au fond de l'âme, et qu'il faut découvrir. Ce livre a été écrit pour y acheminer aussi le lecteur.

PÈRE PIERRE-MARIE EMONET O.P.

Bibliographies

Mgr ALFRED ANCEL, *Pour une Lecture chrétienne de la Lutte des Classes,* Ed. Univ. 1975, 362 pages.

«Décrire inégalités et oppressions collectives», puis «les processus de libération collective», enfin les «dynamismes humains dans les processus d'oppression et de libération», au moyen d'une observation «psycho-sociologique» qui «parte et *revienne sans cesse aux faits, tels qu'ils nous sont donnés par l'expérience*» (12) «sans aucune prétention scientifique, ni philosophique» (115), c'est la première étape de ce livre. La deuxième s'efforce «de dégager, à partir des faits, une appréciation morale qui puisse être acceptée par tous, d'une façon consciente ou inconsciente» (146). Enfin, la troisième «va à la recherche de Dieu» et s'efforce de projeter la lumière du Christ sur la lutte de classes.

Dans cet ouvrage que le «Prière d'insérer» présente comme «le testament» où l'ancien évêque auxiliaire de Lyon et supérieur général du Prado veut «nous faire entendre une fois de plus le cri des opprimés», son esprit apostolique et son amour des pauvres apparaissent avec éclat, comme dans ses précédents livres et opuscules. Aussi ne peut-on que souhaiter que «chrétiens et hommes de bonne volonté qui (le) liront participent davantage encore à l'avènement de la justice, par amour de leurs frères opprimés et dans l'amour envers tous».

Cela dit, on ne peut davantage s'empêcher de remarquer que ce livre souffre de défauts assez graves. Peu avant 1960, la Commission Episcopale du Monde Ouvrier s'était proposé, dans une «note doctrinale», de remplacer l'expression «lutte des classes» par celle de «combat pour la justice». Comme «cet effort a échoué», l'auteur croit nécessaire d'adopter aujourd'hui cette expression, bien qu'elle soit «déficiente et ambiguë» et, pour les marxistes, «indissolublement liée au matérialisme athée». Ainsi cède-t-il à «la pression sociologique du langage» (15–17), alors que lui-même écrivait dans les années 1950: «Actuellement, c'est un fait, *le mouvement ouvrier est tout pénétré de marxisme...* Même les ouvriers chrétiens ont beaucoup de mal à se défendre du marxisme», tant il s'impose à eux comme un «pouvoir établi» (*Le Mouvement ouvrier,* 23–24).

Depuis lors, nul changement, si ce n'est que le Vicaire général du Monde ouvrier se dispose et engage son «peuple» à s'incliner devant ce «pouvoir établi» (107). Lui-même déjà le reconnaît au plan du langage. Car, s'imaginer qu'on peut, sous prétexte de «description psycho-sociologique», rapporter pendant plus de cent pages «jugements et interprétations sur la lutte de classes et les libérations collectives» comme étant «d'ordre objectif, sans les prendre à son compte» (22), c'est se leurrer. Ainsi on se dispense non seulement de mentionner F.O. et C.F.T.C. à côté de C.G.T. et C.F.T.D., mais de «parler de l'interprétation marxiste de la lutte des classes» (209), comme si le matérialisme historique – pas même nommé une fois! – n'existait pas ou ne méritait ni «lecture chrétienne», ni d'autre réprobation que celle de l'athéisme attribué au seul «matérialisme dialectique»: il n'est «pas scientifique» (344).

Il y a plus grave: «Certes, le monde ouvrier, aujourd'hui», n'est «ni une nation, ni un peuple à strictement parler, c'est un groupement humain... Cependant, dans un certain sens, il constitue un peuple à l'intérieur de la nation». Et, bien qu'il ait «une organisation et ses chefs», «sa réalité collective originale» subit «une injustice flagrante». D'autant que «le peuple ouvrier est, dans un certain sens, un peuple sans frontière. Il y a, en fait, une internationale ouvrière», et elle «peut être le germe d'une véritable

organisation internationale humaine qui mettrait toutes les nations et tous les hommes au service du monde entier en excluant toute oppression et toute exploitation» (216–217). Serait-ce là simple «description des faits», que les événements depuis 1914 ne cessent de contredire? Ou ce «certain sens» n'est-il pas plutôt celui du Prolétariat marxiste?

Mais voici le comble: «Au plan *doctrinal* (je souligne ce mot, employé ici seulement, si je ne m'abuse), on pourrait envisager une Eglise particulière 'personnelle' dans le monde ouvrier, à la manière dont existent les Eglises rituelles en Orient» (305). Supposé cette Eglise prolétarienne, même si elle se déclare «personnelle», «comment pourra subsister l'unité de l'Eglise» se demande Mgr Ancel. Il répond: «Oui, il y aura sûrement des difficultés» (307); mais si «l'Eglise», au lieu de rester *«telle qu'elle est,* fait une option fondamentale au service des opprimés» (296), alors «une voie s'ouvrira vers la libération intégrale de l'homme» (308) – et, ajoutons-le, vers la Société sans classes, ni Etat, ni même... Dieu!

Les intentions apostoliques de Mgr Ancel sont grandes et évidentes. Mais son illusion n'est pas moindre. Car, «ne pas parler de l'interprétation marxiste de la lutte des classes» sous prétexte qu'«elle ne lui est pas essentielle» (209) et que «ses bases philosophiques sont ignorées par l'immense majorité des travailleurs» (18) – ne lisent-ils pas la presse communiste? –, c'est un manque complet de réalisme puisqu'on reconnaît en même temps que, *«dans le mouvement ouvrier, le marxisme* s'impose comme un pouvoir établi». Par le défaut de toute réfutation, «l'interprétation marxiste» n'est donc en rien entamée; si bien que «la lecture chrétienne» qui ensuite la coiffe, non seulement laisse agir son venin matérialiste et athée, mais la protège en lui ajoutant une «vraie justification» au nom «du sens moral», propre à favoriser sa perversion «au niveau des masses».

Si une telle «lecture» doit s'étendre dans la chrétienté, il faut en conclure et prévoir que d'ici peu, à l'encontre de l'enseignement traditionnel des Papes, de Léon XIII à Paul VI, l'Eglise devra prôner en premier lieu, non plus «la collaboration», mais «la lutte des classes» – évidemment sans haine, mais par amour des exploiteurs capitalistes, et pour «les obliger à réfléchir et les préparer à se convertir» (238). Serait-ce donc là le résultat du *«discernement chrétien»* tant recommandé par *Octogesima adveniens?*

En attendant, les *«chrétiens marxistes»* déclarés et la cohorte des «prêtres-ouvriers», «théologiens», «personnalités et associations chrétiennes» qui publiquement les suivent, se réjouiront de pouvoir opposer un livre aussi pieux que copieux et d'une telle autorité à Mgr Matagrin qui ose encore déclarer que «le communisme est un remède pire que le mal», sans toutefois rappeler qu'il est aussi et toujours «intrinséquement pervers». Alors que pareille «lecture chrétienne» présente un assez bel exemple de cette *«perversion intrinsèque»*, qui s'effectue insidieusement par le moyen du *«langage»* et de sa *«pression sociologique»*. Celle-ci en effet s'exerce «sur le plan anthropologique et culturel», comme vient de le préciser Paul VI, où «l'évangélisation risque de perdre son âme et de s'évanouir, si l'on vide ou dénature son contenu, sous prétexte de le traduire» (Evangelii nuntiandi, § 63, 8 décembre 1975). Dans le cas présent, il ne s'agit même pas de traduction: «lutte de classes» est purement et simplement adoptée, *naturalisée...* Comment «l'évangélisation» ne le serait-elle pas tout autant?

G. FESSARD, S. J.

NEWMAN, *Grammaire de l'Assentiment,* Intr., trad. et notes de M.-M., OLIVE, O.P., Textes newmaniens VIII, Paris, Desclée de Brouwer, 1975, 625 pages.

La Grammaire de l'Assentiment, que Newman achève à mi-janvier 1870, alors qu'il allait entrer dans sa soixante-dixième année, a pour objet *l'assentiment de foi.* Le sujet est difficile. Newman, qui désire présenter à ses compatriotes la foi de l'Eglise, avait été appelé par Pie IX à la préparation du Concile. Mais il craint les censures des théologiens traditionnels. Le P. Marie-Martin Olive, O.P. à qui nous devons la présente traduction et des notes précieuses, montre dans son intéressante introduction (p. 13–51) comment le livre est «né d'une longue, constante, et parfois douloureuse réflexion sur le

fond du problème religieux tel qu'il se présentait à Newman d'après son expérience personnelle, et dans le contexte de la pensée philosophique et religieuse de ses contemporains et des événements de son temps» (p. 14). Newman a confié qu'écrire ne fut jamais pour lui un plaisir. S'il a pris la plume c'est par devoir de conscience et pour répondre à un appel de Dieu: il lui fallait justifier à ses propres yeux comme à la face de tous son adhésion à la foi catholique. La rédaction de l'ouvrage lui coûta beaucoup de souffrances. La préparation fut laborieuse et c'est durant l'été 1866, lors d'un séjour en Suisse, que jaillit l'étincelle illuminatrice qui lui permit d'entreprendre la rédaction systématique (p. 22).

Le P. Olive met en évidence l'intention et la démarche de Newman, en puisant d'une manière fort éclairante dans la correspondance et dans les notes personnelles. La question porte sur la foi, dans le but de faire face «aux erreurs du jour». Newmann désire donner une «preuve positive» en faveur du catholicisme. Son argumentation repose sur des probabilités ou vraisemblances, qui sont en fait les «notes de l'Eglise». L'itinéraire spirituel, qui le conduisit de l'anglicanisme au catholicisme, inspire cette argumentation. Dans ce cadre, voici le problème auquel il se heurte: «D'un côté, une *preuve positive,* un ensemble de probabilités antécédentes – les notes de l'Eglise, très fortes – pratiquement suffisantes pour déterminer une adhésion raisonnable et d'un autre côté l'imperfection de l'argumentation au point de vue de la démonstration rigoureuse» (p. 24). Dans l'élaboration de la réponse, Newman pense à ceux qui cherchent, car si pour le croyant le catholicisme est éclairé du dedans, il n'en va pas de même pour nombre de ses amis que sa conversion a inquiétés et qui attendent de lui un argument objectivement valable; c'est le cas notamment des rationalistes et des sceptiques, de plus en plus nombreux, aux yeux de qui des probabilités, mêmes importantes, ne sauraient légitimer l'adhésion sans réserve exigée pour la foi (cf. p. 25). On relèvera ici l'importance à ce sujet de la correspondance, qui s'étend sur 35 années, avec William Froude, un ami des jours d'Oxford, qui s'était éloigné des convictions religieuses pour devenir «le type du savant sceptique» (cf. p. 32–37). A cet interlocuteur exigeant, comme à d'autres, il s'agit d'expliquer la manière dont on acquiert la foi. Celle-ci, envisagée sous son aspect humain, «n'est pas une conclusion tirée de prémisses», mais, écrit Newman, «le résultat d'un acte de la *volonté* consécutif à la conviction que croire est un devoir... Car dès que vous avez la conviction que vous devez croire, la raison a fait sa partie, et ce qu'il faut alors pour la foi, c'est, non de la preuve, mais de la *volonté*. Nous sommes responsables de ce que nous choisissons de croire; si nous croyons à la légère, ou si nous sommes durs à croire, dans l'un et l'autre cas, nous avons tort» (p. 26). C'est donc sur cette conviction nécessaire, préalable à l'adhésion de foi et qui légitime l'assentiment, que va porter essentiellement la recherche. De quelle nature est la preuve qui doit susciter l'assentiment? Il s'agit ici d'une conviction absolue de l'esprit, semblable à la certitude du fait que je mourrai et dont pourtant je ne peux fournir la démonstration. Newman parle ainsi «d'un état de certitude spéculative au sujet de vérités que je ne peux pas prouver (entendons par une preuve en forme) pour le motif que je serais un insensé de ne pas les croire ou parce que ma raison invite ma volonté à inciter mon esprit à les croire» (p. 28). On s'attachera en conséquence à justifier du point de vue philosophique, l'attitude du croyant. Le problème est peu à peu cerné et l'acquis certain noté avec loyauté. Dans une lettre de 1858 (à Capes), nous lisons: «Comment il se fait que nous soyons constitués de telle sorte que notre raison *nous fasse un devoir* de croire à ce que nous ne pouvons pas prouver, c'est une question que je ne prétends pas résoudre.» L'obligation d'adhérer correspond à la constitution rationnelle de notre esprit. Mais Newman mesure la force de l'objection dans l'esprit des contradicteurs: on ne peut adhérer que sur la base d'une démonstration rigoureuse. Il examine sous tous les angles les arguments des sceptiques (p. 30–31). Mais du même coup l'objet de son ouvrage se précise: légitimer l'acte de foi aux yeux d'un chercheur honnête, qu'il soit un simple ou un savant. A Froude, il écrira que «les catholiques soutiennent que ce serait mal pour n'importe qui de se faire catho-

lique sans que son *jugement* soit convaincu. En même temps vous connaissez suffisamment mes écrits (...) pour comprendre que, au moins à mon avis, l'on peut avoir de très bonnes raisons sans pouvoir les exprimer en phrases.» C'est tout le problème, commente le P. Olive: «cette faculté de jugement qui décide de la conviction de l'assentiment du croyant, Newman l'appelera ILLATIVE SENSE-le sens qui emporte la conviction.» Un tel jugement est dans la ligne de l'intelligence: «c'est une vision du point de convergence d'un ensemble de données probables ou vraisemblables, mais saisies comme un faisceau qui engendre la certitude en raison même de cette convergence de toutes les probabilités, de tous les indices. Ce n'est pas une démonstration, mais il est évident que cette convergence ne peut que correspondre à la vérité» (p. 34–35). Ce type de certitude se rencontre dans des sujets profanes et scientifiques, notamment dans toute matière concrète. On distinguera donc entre inférence et assentiment; le conditionnement marque la première, l'absolu le second. De l'un à l'autre le passage s'opère par cette faculté vivante de l'esprit qu'Aristote appelle *phronesis* (que les Latins traduisent par *prudentia*). Or cette pièce maîtresse de l'esprit dans l'ordre du jugement moral, Newman la transpose dans l'ordre de la connaissance en matière concrète, et notamment en matière de foi (cf. p. 36–45). Grâce à la *phronesis* il est possible d'être certain «à partir de prémisses qui n'atteignent pas à la démonstration». La *phronesis,* écrit Newman, «indique quand il faut laisser de côté l'imperfection logique et donner son assentiment à la conclusion qui devrait être tirée pour qu'il y ait démonstration mais qui ne l'est pas tout à fait» (p. 37).

Contrairement à une opinion de Brémond, dont Jean Guitton s'est fait l'écho récemment encore, le P. Olive établit la parfaite composition de l'ouvrage, sa clarté (cf. p. 37, et le plan, p. 45–47). Newman avait sans doute lu saint Thomas; il le rejoint sur deux points essentiels: l'acte du croyant ne se termine pas à l'énoncé mais à la réalité (II-II, q. 1 a 2, ad 2), le croyant ne croirait pas s'il ne voyait ce qu'il doit croire soit à cause de l'évidence des signes, soit à cause de quelque chose de même ordre (II-II, q. 1, a 4, ad 2).

L'analogie du jugement de prudence que Newman utilise génialement pour expliquer la démarche qui conduit au seuil de l'adhésion de foi, en elle-même don de la grâce, pourrait sans doute être exploitée encore dans d'autres directions. Je pense notamment à la question du statut des «sciences humaines». C'est là un motif supplémentaire, s'il en était besoin, pour lire Newman et la *Grammar of Assent.*

L'ouvrage qui constitue le t. VIII des *Textes Newmaniens,* agréablement présenté, comporte, renvoyées à la fin de chaque chapitre, des notes utiles. Deux appendices et une note bibliographique contribuent encore à faire de cette édition un bon instrument de travail.

G. Cottier, O.P.

Jacques Loew, *La prière à l'école des grands priants,* Paris, Fayard, 1975.

«'Maître, apprends-nous à prier', disait à Jésus un disciple demeuré inconnu, mais dont l'interrogation a déclenché cependant la plus universelle vague de prière qui soit au monde, ce Notre Père redit de jour en jour et de siècle en siècle, si souvent murmuré dans le secret du cœur ou chanté à pleine voix par une foule en fête... Mais avant d'être parole ou silence, cri ou murmure... la prière est l'entrée dans un face à face avec Dieu... L'initiative première vient de Dieu» (p. 7) «Pour apprendre à prier, nous ne sommes pas seuls ni sans guides... Regardant prier les Grands Priants de l'Ancien Testament, puis Jésus, ses disciples immédiats, les saints de tous les temps enfin, nous trouverons la base de toute prière: l'Esprit-Saint priant en nous, ce même Esprit, souffle primordial qui 'planait sur les eaux' avant la création du monde, cette même 'Puissance du Très Haut' qui prit Marie sous son ombre» (p. 8).

C'est à cette Ecole des Grands Priants que le P. Loew nous convie, dans un livre qui est le fruit de réflexions spirituelles faites chaque semaine aux étudiants de l'Ecole de la Foi à Fribourg. D'Abraham à Thérèse de l'Enfant-Jésus et Dietrich

Bonhoeffer, c'est sur près de quatre millénaires que s'étend sa recherche. Pour cette recherche, il a lu de nombreux livres et études: à la fin de chaque chapitre, une petite bibliographie en indique les principaux. Mais surtout, le P. Loew lit, écoute, médite la Parole de Dieu dans la Bible. Il l'a tellement faite sienne qu'elle vit en lui, et suscite à chaque page un rapprochement, un approfondissement qui éclaire l'Ancien Testament par des passages de l'Evangile et de saint Paul et livre, toutes brûlantes de foi et d'amour, les attitudes religieuses des Grands Priants que furent Abraham ou Moïse, Jacob ou David. Ce qui frappe d'abord, en effet, c'est la continuité de la démarche de foi, dans la Promesse de Dieu qui se précise à travers les siècles jusqu'à la venue du Messie. Foi qui, dès le départ, est fondée sur «une rencontre d'amitié avec ce Dieu dont on se sait aimé», comme le dira sainte Thérèse d'Avila.

Pour Abraham, Dieu reste encore bien inconnu (*El Shaddaï,* Celui qui réside dans les hauts sommets), et il lui faut entrer dans la nuit et l'obscurité, qui n'empêchent pourtant pas la paix. Et parce qu'il est entré dans le mystère de Dieu, dans Sa promesse, il peut, humble et hardi, intercéder pour Sodome parce que «les justes peuvent obtenir le pardon des coupables». Le combat de Jacob avec Dieu nous montrera comment vivre l'épreuve de la fidélité de Dieu, comment acquérir dans une «lutte au corps à corps» la certitude que Dieu est Dieu, qu'Il nous aime et ne peut nous abandonner. En Moïse, la prière est un désir toujours plus grand de connaître Dieu, de voir sa gloire. «Aujourd'hui tu dialogues en amour avec Dieu et Dieu dialogue en amour avec toi, aujourd'hui» (*Deut.* 26, 17, 18). «Yahvé conversait avec Moïse comme un homme converse avec son ami» (*Ex.,* 33, 11). Et Dieu révèle son Nom: «Je suis Celui qui suis.» «La prière d'adoration donne à l'homme le sens des vraies valeurs, mais l'intercession jaillit des profondeurs d'un monde pécheur» (p. 65): Moïse, à son tour, intercède pour son peuple, le «peuple à la nuque raide». De David, le Roi qui chante et qui danse devant l'Arche, en qui s'est creusé ensuite un abîme de péché, retenons cette vue profonde: «au-delà de nos fautes, le vrai sacrifice, c'est quand l'homme s'offre à Dieu tout entier, mais en ne lui apportant que sa misère et l'espérance en Lui d'un total renouvellement» (p. 81).

Avant d'arriver à Jésus, le Grand Priant, un chapitre est consacré aux pauvres de Yahvé, les *anawim,* que l'on trouve aussi bien autour de Jésus que dans l'Ancien Testament (la Samaritaine, le lépreux, la Cananéenne, l'aveugle-né). Le pauvre, c'est celui que le Seigneur, par fidélité, a appauvri (psaume 119), «celui qui est dans la main de Dieu... qui n'a plus peur, ne cherche plus à s'échapper» (p. 92). Mais c'est l'humilité et la modestie qui «transforment le pauvre en homme de Dieu: sans elles nous restons simplement des pauvres» (pp. 93–94). Et la reine des humbles, c'est Marie, ce dont témoigne si splendidement le Magnificat.

Jésus, le Grand Priant: «Comme toujours quand il s'agit de Jésus, rien n'est plus simple que de le regarder et rien n'est plus insondable. Rien n'est plus simple: de petites phrases d'Evangile connues de tous, des attitudes à la portée de chacun: Jésus prie, il lève les mains, il lève les yeux. Et rien n'est plus insondable, car ces mots, ces gestes font pressentir un au-delà d'amour, un au-delà de transparence, une plénitude de dons inépuisables. C'est pour cela que nous ne pouvons vraiment pénétrer dans la prière de Jésus qu'en priant nous-même, en laissant le Christ Seigneur nous modeler à son image» (p. 107). «La prière de Jésus, lisons-nous plus loin, est la disposition très humble de tout son être qui s'incline devant l'amour et la volonté du Père, mais à un degré d'adhésion que nous n'arriverons jamais à exprimer» (p. 115). «Un jour, la prière du Christ s'est faite sacrement: c'est l'Eucharistie. Non seulement présence du Christ avec nous jusqu'à la fin du monde, mais prière du Christ» (p. 117).

Saint Paul: c'est tout au long du livre qu'on se réfère à lui, que ses paroles de feu éclairent rétrospectivement les grands saints de l'Ancien Testament. Un chapitre lui est cependant consacré, qui met en lumière le paradoxe de la prière de saint Paul «mélange de souffrance et de joie». «C'est parce que Paul, à la fois père et mère, subit les douleurs de l'enfantement pour le Christ et pour les membres du Corps du Christ, que sa prière prend toute

cette force... elle allume l'incendie au fond du cœur» (p. 149).

La prière de Marie et à Marie pose une question d'actualité que Paul VI a examinée dans son exhortation apostolique du 22 mars 1974. Il y reconnaît l'usure des formes d'expression de la piété mariale et la nécessité d'une activité créatrice authentique. Mais la cause de ce malaise? «Nous avions fait de Marie une réalité en elle-même: elle était belle, elle était sainte, elle était bonne, elle était vénérable, elle était secourable et Dieu sait qu'elle l'est infiniment plus que nous ne pourrions le dire, mais nous avions séparé Marie de son contexte: le Christ. Nous voyions bien sûr, le Christ, enfant ou mort, dans ses bras, mais pour beaucoup, théologiquement parlant, Marie n'était plus reliée au Christ» (p. 161). Or, comme le précise Paul VI, c'est l'orientation biblique qui nous fera «retrouver le sens du culte de Marie». La «servante du Seigneur» se met à la disposition de Dieu: «Dans ce double mouvement où elle donne notre humanité à Dieu à travers la sienne et Dieu à notre humanité, elle est vraiment l'Arche d'alliance, mais comme un arc-en-ciel qui relie ciel et terre» (p. 166). Dès l'Annonciation, elle est toute l'Eglise. Et «quand on a essayé de se pénétrer des grandeurs de Dieu... et que l'on dit ensuite ces quelques mots: 'Sainte Marie, mère de Dieu', quel éblouissement! Après avoir vu les grandeurs de Dieu, pouvoir dire: 'Sainte Marie, mère de Dieu', mère de Celui que nous avons contemplé dans sa grandeur et qui est plus grand que tout ce que nous pouvons dire de Lui; Mère de Dieu, de 'Celui qui est', de 'Celui qui est avec nous', qui s'est fait homme en Marie, quel enchantement émerveillé! 'Celui que la terre ne peut contenir, qui a créé les cieux et les astres, dans ton sein, Marie, s'est fait homme!» (pp. 169–170).

Avec les saints qui nous sont présentés ensuite, sainte Thérèse de Lisieux après sainte Thérèse d'Avila et saint Thomas d'Aquin, c'est encore à l'école de l'humilité, de la pauvreté du cœur que l'on se retrouve: «Regarder Dieu et sa grandeur est le regard principal de l'humble» (p. 215), et comme le prie sainte Thérèse de Lisieux: «Je vous demande, ô mon Dieu! d'être vous-même ma sainteté.» «C'est Dieu seul qui peut être la sainteté. Ça fait un drôle de débarras de soi-même», commente le P. Loew (p. 200).

C'est avec Dietrich Bonhoeffer que s'achève ce périple avec des hommes de Dieu. Tant sa vie que les textes cités de lui sont extraordinairement bouleversants. Victime du nazisme, il fut mis à mort en avril 1945 après deux ans de prison. Un de ses compagnons de captivité a pu écrire: «son âme rayonnait réellement dans la sombre désespérance de notre prison», et le médecin du camp: «En cinquante ans de pratique, je n'ai jamais vu mourir un homme aussi totalement abandonné entre les mains de Dieu» (p. 229).

Le livre du P. Loew, tout nourri de l'Ecriture sainte, est vraiment un guide pour la prière du fidèle qui, aujourd'hui plus qu'il y a 10 ou 20 ans, (et c'est là, dit l'auteur, le sens profond du renouveau spirituel) «prie avec des mots de la Bible et non avec ses propres mots» (p. 125). Un profond sentiment de joie et de paix sereine se dégage de cette lecture, parce qu'on éprouve comme de façon tangible à travers ses saints la «fidélité» de Dieu. Elle nous fait aussi entrer dans ce que le P. Loew appelle la «vraie béatitude»: «Heureux plutôt ceux qui écoutent la Parole de Dieu et qui la gardent» (*Luc*, 11, 28).

C. B.

NOVA ET VETERA

Fondateur: **Charles, Cardinal Journet (†)**

Direction et Rédaction: Georges Cottier, O. P.
4, av. Saint-Paul,
1208 Grange-Canal (Genève)

Edition et administration: Librairie Méroz,
12, boulevard Georges-Favon,
case postale 301
1211 Genève 11

Compte de chèques postaux: Genève 12-10232
Revue (*Nova et Vetera*)

* * *

Conditions d'abonnement pour 1976

(Les abonnements sont annuels et partent toujours du N° 1 de l'année en cours.)

Suisse:	Abonnement annuel ordinaire:	Fr. 28.—
	Abonnement de soutien	Fr. 35.—
	Prix du numéro à part	Fr. 7.50

Autres pays (y compris la France):

Abonnement annuel	Fr. suisses	35.—
Le numéro	Fr. suisses	9.—

Nos abonnés européens peuvent payer leur abonnement par simple mandat ou virement postal international sur notre CCP

en mentionnant bien le n° de CCP: 12-10232 libellé, en francs suisses.

Nous demandons à nos abonnés, aux éditeurs de livres et de revues, de prendre note du changement intervenu dans notre adresse.