

NOVA^{ET} VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE

- S. PINCKAERS, O. P. — *Morale catholique et éthique protestante* p. 81
- LOUIS GARDET — *Commune soif de justice en Islam et en chrétienté : convergences et spécificités* p. 96
- Patrick de LAUBIER — *Réflexions sur les rapports Théorie/Pratique dans les sciences sociales et la nature de leur scientificité* p. 107

CHRONIQUES

- J.-H. NICOLAS, O. P. — *Sacerdoce, célibat et sacrements* p. 122
- LOUIS BOUYER — *La personnalité et l'œuvre de Serge Boulgakoff (1871-1944)* p. 135
- BIBLIOGRAPHIES — F.-M. Braun, *La foi chrétienne selon saint Jean* — R. Pesch, *Das Markusevangelium* — Jacques Pohier, *Quand je dis Dieu* — Georges Huber, *Le bras de Dieu* — Louis Sintas, *Le bonheur retrouvé* — Louis Rouve et X., Y., Z., *En jouant notre peau* — Maria Winowska, *Allez dans le monde entier...* — *Dictionnaire de spiritualité*, to. 9 — M.-J. Le Guillou, O.P. *Les témoins sont parmi nous. L'expérience de Dieu dans l'Esprit-Saint.* — E. Barbotin et G. Chantraine, *Catéchèse et culture* — Cardinal Renard, *Où va l'Eglise* — Catherine de Hueck Doherty, *Poussinia ou le désert au cœur des villes* — Marie-Dominique Poinset, *Avec Marie, mère de Jésus* p. 145

Morale catholique et éthique protestante

La comparaison entre les conceptions catholique et protestante de la morale ou de l'éthique est importante à différents points de vue. Issus du même tronc chrétien, catholiques et protestants se sont divisés comme deux branches contraires dans la grande crise du XVI^e siècle et se sont conditionnés mutuellement. Aussi ne peut-on pleinement comprendre la morale catholique qui s'est formée à partir de cette époque, sans tenir compte de la réaction antiprotestante qui a inspiré l'Eglise post-tridentine. Plusieurs traits qui la caractérisent s'expliquent par cette opposition. En outre, catholiques et protestants dépendent, les uns et les autres, du milieu de pensée où s'est placé leur affrontement: une tradition théologique transformée par le nominalisme, la confrontation avec l'humanisme de la Renaissance et avec les problèmes d'un monde nouveau que l'on découvre.

A l'heure actuelle où l'œcuménisme est devenu un des soucis majeurs parmi les chrétiens, il peut être très utile de déterminer d'une façon un peu approfondie les positions réciproques concernant la morale. Nous envisagerons la question à partir de la morale catholique qui fait l'objet de nos présentes études. Nous conserverons notre optique propre qui s'attache aux fondements de la morale chrétienne plutôt qu'aux problèmes particuliers, auxquels on pense d'habitude quand on parle de morale. Cela nous permettra de découvrir des points de divergence et des possibilités de convergence qu'on a peut-être trop négligés, bien qu'ils commandent les prises de position sur des matières plus spéciales. Notre recherche gardera toujours en vue, comme point de comparaison, la grande tradition théologique occidentale qui a précédé la crise du XVI^e siècle, qui, par saint Augustin, remonte jusqu'à l'Evangile et à saint Paul, en particulier. Cette lignée pourrait nous présenter des points de rencontre et nous rappeler certaines richesses communes que nous avons perdues de vue. L'histoire elle-même nous invite, d'ailleurs, à établir cette comparaison, car la crise du XVI^e siècle est la reprise, face à l'humanisme de la Renaissance, du grand débat entre le christianisme et l'humanisme grec déjà entamé par saint Paul dans ses épîtres aux Corinthiens et aux Romains¹, et poursuivi par les Pères, par saint Augustin et saint Thomas notamment².

¹ Cf. notre article: «Existe-t-il une morale chrétienne?» dans *Sources*, 1, 1975, 11-23; 49-59.

² Cf. nos articles antérieurs dans *Nova et Vetera* 52, 1977, 50-61 et 118-131.

Une précision de vocabulaire peut être utile, au départ. Dans la théologie catholique, le terme de « morale » désigne la partie de la théologie qui s'occupe de l'agir humain dans son ensemble, s'appliquant aussi bien à l'étude des fondements et des principes de la vie morale qu'à l'examen des problèmes particuliers. Ainsi parlera-t-on de morale universelle et particulière (S. Thomas, Ia IIae, qu. 6, pro. 1.), de morale fondamentale et spéciale. On y emploiera peu le terme d'éthique, sinon pour désigner l'étude philosophique de l'agir humain ; mais la division n'est pas tranchée. Du côté protestant et dans le langage philosophique, la distinction s'est instaurée entre l'éthique, qui étudie les principes et les critères du jugement moral, et la morale, qui traite plutôt des prescriptions sur les mœurs admises à une époque et dans une société déterminée. Pour notre part, nous préférons conserver un sens large au terme de « morale », par commodité, et parce qu'il nous paraît correspondre à une conception plus vaste de la théologie. Toutefois, nous parlerons de l'éthique protestante pour nous conformer à l'usage qui est significatif du côté de la Réforme. C'est ce qui explique notre titre : « Morale catholique et éthique protestante ».

I. L'ETHIQUE PROTESTANTE

La pensée protestante est dominée par sa conception de la justification : l'homme est justifié par la foi seule et non par les œuvres. Cette affirmation fondamentale, toute centrée sur la foi en Jésus-Christ, comporte le refus systématique d'une participation quelconque de l'homme à la justification par le moyen de ses œuvres, de ses mérites, et, par suite, la négation d'une valeur propre aux actes de l'homme, même accomplis en conformité à la loi morale, dont il pourrait se glorifier devant Dieu. Le protestantisme est comme hanté par le danger de l'orgueil de l'homme, s'appuyant sur ses œuvres. De là procède une séparation radicale entre l'ordre de la foi et l'ordre des œuvres.

Dans l'ordre de la foi, la justification est une pure grâce accordée par le Christ, qui peut seul opérer la justification, sans aucun mérite de notre part. Dans l'ordre des œuvres, nous trouvons notamment l'éthique qui a pour objet d'établir des critères de distinction entre les actes bons et mauvais selon certains principes ou lois. Pour Luther, le bien et le mal n'ont pas d'existence en soi dans nos actes. Une action n'est pas bonne du fait qu'elle est accomplie conformément à la loi ; elle ne devient vraiment telle que lorsqu'elle est offerte à la justification par la foi et accueillie par la grâce de Dieu. En la dégageant des prétentions de l'éthique à définir le bien en soi, Luther accorde à la foi une grande spontanéité et liberté à l'égard des œuvres et des lois. Calvin, de son côté, insiste beaucoup plus que Luther sur la loi et développe largement les questions éthiques. Aussi a-t-on pu les opposer l'un à l'autre sur ce point jusqu'à parler d'un secret légalisme à propos de la morale de Calvin. Quoi qu'il en soit, le fondement essentiel du salut et de la valeur de nos actes devant Dieu est bien le même chez les

deux réformateurs: la justification, la sanctification ne procède que de notre insertion en Christ par la foi. La vie morale en découle comme la manifestation de l'inhabitation du Christ en nous par son Esprit.

Le protestantisme établit ainsi une séparation tranchée, une certaine rupture même entre l'ordre de la foi et l'ordre des œuvres ou l'éthique, au point que beaucoup d'auteurs protestants refuseront de reconnaître une valeur propre à l'éthique. S'il lui faut choisir, le protestantisme sacrifiera sans hésiter l'éthique avec les œuvres à la primauté de la foi.

Néanmoins, le protestantisme ne peut évidemment pas évacuer entièrement les œuvres de la vie du chrétien. Celui-ci ne peut se contenter de croire; il doit agir dans la vie quotidienne et donc produire des œuvres. Une foi qui n'engendrerait aucune action conforme à la Parole de Dieu serait assurément illusoire. Le problème consiste donc, pour le protestantisme, à préciser la place et la portée des œuvres du croyant par rapport à une justification déjà acquise par la foi.

La réponse de Luther sera que les œuvres ne précèdent évidemment pas la foi, mais qu'elles la suivent par une sorte de nécessité interne, comme l'arbre bon produit de bons fruits. Et Luther précisera que les œuvres issues de la foi n'ont pas de valeur théologique pour le salut, ne sont pas orientées vers Dieu, mais bien vers le service du prochain. Il se montrera très réticent à l'égard de la théorie d'un troisième usage de la loi proposée par Mélanchton, soit que la loi serait «*indicativa obedientiae*», indiquerait au croyant les actes conformes à la volonté de Dieu, réclamant l'obéissance, ce qui semble compromettre la liberté de la foi et rétablir, d'une certaine façon, une loi et une éthique pour le croyant. Calvin donnera une autre réponse: les œuvres bonnes sont l'expression de la reconnaissance du croyant pour le salut préalablement donné dans la foi.

On peut résumer la position protestante par deux traits. Elle a une face positive: la justification par la foi, et la foi seule; et une face négative: le refus de toute valeur de salut aux œuvres de l'homme, quelles qu'elles soient. Ce refus atteint tout ce qui peut être considéré comme une œuvre de l'homme et fonder ou favoriser en lui l'idée d'une œuvre de salut autre que la pure foi.

Le protestantisme refusera donc que la grâce du Christ et la justification puissent, si on peut s'exprimer ainsi, prendre pied, pénétrer et s'installer à demeure, d'une façon durable, dans l'homme:

- la justice ne peut devenir intérieure à l'homme, qui pourrait, en ce cas, rêver de s'en emparer et de se l'attribuer; elle reste extérieure, forinsèque;

- il n'y a pas de grâce sanctifiante atteignant et transformant notre être personnel, la substance de l'homme, ni de vertus surnaturelles, comme qualités ou énergies permanentes qui surélèvent les facultés et les habilitent à accomplir des actes méritoires;

- il faut rejeter aussi la conception traditionnelle de la sainteté comme une qualité advenant à l'âme, comme une grâce extraordinaire et supé-

rieure accordée à certains chrétiens jusqu'à leur valoir les honneurs du culte;

- la mystique sera également regardée avec suspicion, comme une œuvre humaine dangereuse, contenant la prétention d'atteindre à une connaissance de Dieu supérieure par les forces de l'intelligence, de la vertu, de l'ascèse ou d'une technique intérieure;

- la théologie elle-même n'obtiendra plus qu'une valeur relative, comme une élaboration de la raison usant de ses procédés de travail propres, même si elle prend pour matière la Révélation et s'efforce d'œuvrer sous l'égide de la foi au sein de la communauté chrétienne.

Comme on le voit, la position protestante est pleinement conséquente à partir de l'affirmation de la justification par la foi seule. Elle conduit à un rejet – ou, du moins, à la réduction à un rôle tout relatif, – non seulement de l'éthique, au sens moderne d'une science des principes ou des critères de l'action, mais de toutes les parties de la théologie morale du Moyen Âge: traités de la grâce, des vertus, idéal spirituel et mystique, et jusqu'à la dimension théologique de cette morale. Dans sa critique, le protestantisme est aidé par le nominalisme dont il dépend pour l'élaboration de sa doctrine, qui avait déjà écarté de la structure principale de la morale tous les éléments permanents dans l'homme et dans ses facultés, les vertus notamment, pour privilégier l'acte libre dans son caractère ponctuel et instantané. On pourrait dire que, pour le protestantisme, l'acte de foi est l'acte libre le plus pur, au sens où Occam entendait la liberté, l'acte qui rend l'homme libre dans l'instant même où il se fait, rompant les liens que cherchent à tisser autour de lui les idées et les systèmes, les œuvres et les lois, les tendances, les vertus et finalement l'éthique.

Réflexion critique

Lorsqu'il affirme la primauté de la foi en Jésus-Christ comme la source première de la justification et de la vie chrétienne, le protestantisme est dans la ligne de saint Paul et de la grande tradition chrétienne primitive. Il renouvelle le débat de saint Paul avec la justice juive selon la Loi et la sagesse grecque, en face de l'humanisme de la Renaissance et du légalisme de certains courants de l'Eglise médiévale. Sa réponse est exacte sur ce point: la foi en Jésus-Christ est la source de la justice et de la sagesse qui nous vient de Dieu, soit de toute valeur morale devant Dieu; elle constitue l'élément caractéristique et principal de la réponse chrétienne à la question morale. Chez saint Thomas aussi, dans sa définition de la Loi évangélique, la foi au Christ, qui nous communique la grâce du Saint-Esprit et opère par la charité, domine et inspire tout l'organisme des vertus qui forment la morale chrétienne.

Ce qui sépare le protestantisme de la tradition théologique qui le précède, c'est le refus de l'intégration – par assomption et assimilation – des vertus humaines au sein de la morale chrétienne, qui a été constamment effectuée

par la théologie à chaque époque de l'histoire. Une fois établie la primauté de la foi, dans un débat toujours dramatique, cette intégration a commencé avec saint Paul et s'est développée chez les Pères grecs et latins, jusqu'à la théologie du Moyen Age qui a assimilé la morale d'Aristote. Cette entreprise n'était sans doute pas sans danger. Elle devait être continuellement reprise pour assurer la transcendance de la foi; mais elle était nécessaire comme une incarnation de la foi.

En se crispant sur l'aspect polémique du débat entre la foi et l'humanisme ou la loi, le protestantisme a creusé un fossé si profond entre la foi et l'éthique qu'il ne pouvait plus le franchir. Il a, en quelque façon, coupé en deux la morale chrétienne antérieure en mettant à part la foi, et en rejetant, comme sans valeur, sinon dangereuse, toute la doctrine sur les vertus, tout ce qu'on peut ranger sous la dénomination d'éthique ou de morale, laquelle apparaissait, d'ailleurs, depuis Occam, dans une perspective foncièrement légaliste.

Le protestantisme se place ainsi dans une position difficile en ce qui concerne les problèmes éthiques. Il rétrécit le champ de l'éthique en le séparant de l'ordre de la foi, en réduisant sa matière aux critères humains pour diriger l'action. Dans sa perspective polémique, il attribuera même un indice péjoratif à l'éthique, comme à tout le domaine des œuvres qui fournissent l'aliment dont se nourrit l'orgueil humain. Les liens établis entre la foi et le nécessaire accomplissement de certaines œuvres bonnes par les croyants, seront faibles et fragiles. Le protestantisme répugnera à les fortifier par une systématisation rationnelle des règles de l'éthique ou par une reconnaissance réelle de leur validité. Cette faiblesse se fera particulièrement sentir dans notre monde pluraliste où les chrétiens doivent vivre avec des non-croyants au sein d'une même société qui a besoin d'une législation générale, et où la seule base d'échange commune, pour le dialogue et la collaboration, est fournie par la raison.

Aussi, devant cette nécessité de trouver une base solide pour le traitement des problèmes éthiques communs aux hommes de notre temps, voit-on se dessiner actuellement parmi les théologiens protestants, un courant favorable à une remise en valeur de la loi naturelle, conçue comme une médiation entre la foi et l'action, comme un fondement nécessaire pour élaborer des critères de jugement sur l'action d'une portée générale. Le piquant de la chose est qu'à ce moment même, certains moralistes catholiques sont tentés d'abandonner cette doctrine de la loi naturelle qui a traditionnellement fourni à leur morale sa base première.

II. LA MORALE CATHOLIQUE

1. *De quelle morale catholique s'agit-il?*

La morale catholique qui prend place en face du protestantisme s'est constituée après le Concile de Trente. C'est la morale des manuels, à partir du XVII^e siècle, qu'on a communément appelée la casuistique. Nous avons

montré combien cette morale était différente, par sa structure, de la morale de saint Thomas, bien qu'elle se soit placée sous son patronage et se soit référée souvent à la Somme théologique. Sans s'en rendre clairement compte, les auteurs de manuels étaient séparés du Docteur angélique par le «fossé» nominaliste.

Il convient d'ajouter que la morale casuistique n'exprime pas toute la pensée morale ni toute la vie chrétienne dans l'Eglise catholique, à l'époque moderne. A ses débuts, la casuistique ne prétendait pas couvrir tout le champ de la théologie morale et présupposait une étude plus spéculative de ce domaine. Par ailleurs, les œuvres des grands spirituels et des saints, comme saint Jean de la Croix, saint François de Sales et bien d'autres, à cette époque et plus tard, constituent une richesse morale qui dépasse de loin ce que nous offrent les manuels. Certains grands moralistes d'ailleurs, tel saint Alphonse de Liguori, devenu le patron des moralistes catholiques, seront en même temps des auteurs spirituels de valeur. La morale catholique ne se réduit donc pas à l'étude des commandements et des obligations, comme pourraient le faire croire les manuels. Elle peut même s'exprimer avec profondeur dans des œuvres littéraires, tels, par exemple, les romans de Bernanos.

Cependant, une séparation trop grande de la morale et de la spiritualité et un souci pratique prédominant, ont placé les manuels à l'avant-plan de l'enseignement de la morale dans l'Eglise des derniers siècles et favorisé l'identification de la morale catholique avec la casuistique. De toute manière, c'est bien la morale casuistique qui se place historiquement en face du protestantisme, en réaction à son égard.

2. *Le conditionnement antiprotestant*

La réaction antiprotestante a influencé la morale comme toute la théologie catholique à la suite du Concile de Trente. Voici quelques points de la morale catholique de cette époque où on distingue un conditionnement antiprotestant.

a) L'affirmation protestante de la justification par la foi seule a amené les moralistes catholiques à mettre l'accent sur les éléments attaqués par les protestants, soit sur la valeur méritoire des œuvres ou des actes accomplis en conformité avec les commandements de Dieu et de l'Eglise, étant évidemment présupposées la foi et la charité avec la grâce. Pour établir cette valeur, la morale catholique a mis en avant la loi naturelle, accessible à la raison droite, dont elle a vu une expression autorisée dans le Décalogue. Mais en même temps, elle a réagi par une distanciation à l'égard de la foi dans son rôle pratique. Elle a cherché les critères des actes moraux dans la loi plus que dans la foi. Dans les manuels, le traité de la foi ne comporte plus guère qu'une énumération des obligations et des péchés qui la concernent. Désormais la foi devient surtout l'affaire des dogmaticiens,

dont relèveront même les questions de la justification et de la grâce. La vertu de foi ne conserve plus, si l'on peut dire, qu'une tête de pont en morale. La morale catholique prend donc du champ par rapport à la vertu de foi, apparemment compromise par la faveur des protestants. Cela ne veut pas dire qu'on trouvera moins d'esprit de foi chez les catholiques que chez les protestants; mais la systématisation de la morale, dans les manuels, diminuera la place faite à la foi et mettra plutôt l'accent sur la loi morale.

Nous voyons ainsi catholiques et protestants opérer des mouvements de sens contraires, qui ont pour conséquence de séparer la foi de la morale ou de l'éthique, qui étaient intimement unies avant eux. Les protestants se portent du côté de la foi et sont prêts à abandonner l'éthique qui est axée sur la loi. Les catholiques favorisent la morale dans son rapport avec la loi et distendent ses liens avec la foi, qui ne relève plus que partiellement de leur domaine. Les casuistes se posent même la question: combien de fois dans sa vie est-on obligé de faire un acte de foi, comme si la foi du chrétien ne devait pas être active dans toute la vie. Une des causes principales du fossé qui se crée ainsi entre la foi et la morale, réside, pensons-nous, dans la concentration de la morale sur l'obligation issue de la loi, opérée par le nominalisme. La foi, avec la liberté et l'élan qui lui viennent de Dieu même, échappe aux prises d'une morale fixée sur les obligations. Une telle morale fait inévitablement surgir le danger du légalisme qui menace la foi.

b) La priorité absolue accordée par le protestantisme à l'Écriture et son refus de la Tradition, ont conduit les théologiens catholiques à mettre l'accent sur l'enseignement de la Tradition et à prendre de la distance envers l'Écriture. Alors que la théologie, comme tout l'enseignement chrétien, s'était nourrie jusqu'au Moyen Âge par une lecture directe et constante de l'Écriture, et avait discerné une dimension morale dans l'ensemble du texte sacré, les moralistes modernes, du côté catholique, n'ont plus guère consulté l'Écriture, même le Nouveau Testament, que pour y puiser quelques arguments d'autorité en faveur de leurs positions, et ils n'ont plus été attentifs qu'aux textes normatifs ou aux cas de conscience qu'ils y trouvaient. De fait, quand les manuels de morale furent devenus la base de l'enseignement, ils formèrent eux-mêmes une tradition. Ils ont ainsi placé l'enseignement moral de l'Eglise qu'ils transmettaient effectivement, dans un coffre trop étroit et resserré, où n'ont pas pu entrer, par exemple, la doctrine des dons du Saint-Esprit, de la grâce et de la loi évangélique, dont l'omission malheureuse fut peut-être causée directement par la crainte du protestantisme.

3. *La visée humaniste*

Face à la réaction antihumaniste du protestantisme, les moralistes catholiques ont maintenu la valeur de l'humanisme et élaboré une morale ouverte à l'universalisme qui en procède. Plusieurs courants, d'ailleurs, se rencon-

trent et se combinent dans la morale catholique du XVII^e siècle pour lui donner une visée humaniste: la tradition scolastique hautement rationnelle dans sa construction et dans ses procédés, l'humanisme des jésuites qui ont modelé l'enseignement catholique sur les idéaux de la Renaissance dans les humanités gréco-latines, la découverte du Nouveau-Monde qui a provoqué un élargissement des horizons et réclamé un universalisme s'étendant jusqu'aux non-chrétiens, le rationalisme du siècle de Descartes qui, faisant table rase du passé, a cherché à bâtir l'édifice de la pensée sur des bases purement rationnelles.

Ces divers courants contribuent à l'établissement, comme fondement de la loi morale, d'une loi reposant sur la nature même de l'homme, en deçà des différences de race et de religion, accessible à tout homme usant correctement de sa raison et, par suite, universellement applicable. Cette visée humaniste et universelle ouvrait un vaste champ à la morale. La théologie catholique, notamment en Espagne avec François de Vitoria, considéré comme le fondateur du droit international, s'y est engagée fermement pendant quelque temps.

Il est, dès lors, à tout le moins dommage, que les moralistes du XVII^e siècle se soient laissés entraîner dans les étroitesse de la querelle du probabilisme, consacrant le meilleur de leurs préoccupations et de leurs efforts à l'examen des cas de conscience individuels, au moment même où les philosophes de leur temps élaboraient les fondements d'une nouvelle organisation de la société et du monde.

4. *La visée pastorale*

Conformément aux prescriptions du Concile de Trente, la morale catholique a aussi été grandement déterminée par le souci de fournir aux prêtres, dans les séminaires et les maisons de formation, l'enseignement moral nécessaire à la bonne administration des sacrements, spécialement du sacrement de la Pénitence, qui est ainsi devenu un des lieux principaux de la morale. Le besoin d'un enseignement pratique, orienté vers les problèmes de conscience, fut particulièrement ressenti dans la Compagnie de Jésus qui assurait un ministère pastoral intense par la direction de conscience et les confessions. Cette préoccupation parfaitement légitime et nécessaire, a cependant consacré la distinction entre un enseignement théorique, spéculatif, de la morale et un enseignement pratique, centré sur les cas de conscience. L'attention des moralistes s'est ainsi fixée sur la casuistique, et plus particulièrement sur les péchés qui forment la matière propre du sacrement de la Pénitence.

Dans l'étude du péché, à l'encontre du protestantisme qui le considère plutôt globalement comme un refus de la foi, la morale casuistique a surtout étudié la multiplicité des actes peccamineux engendrée par leur contrariété avec les divers commandements, et elle s'est attachée à leur distinction précise et détaillée, requise par l'aveu au tribunal de la Pénitence, selon leurs espèces différentes et leurs gravités diverses, mortelle et vénielle.

Dans cette visée pastorale orientée vers la fixation des obligations morales qui s'imposent à tous les chrétiens, les moralistes catholiques modernes ont fait un usage de la distinction entre préceptes et conseils plus étendu que chez les théologiens du Moyen Age, et lui ont donné une portée générale dans la science morale. Les préceptes ont constitué le domaine de la morale proprement dite s'appliquant à tous les chrétiens. Les conseils sont devenus l'apanage d'une élite, formée notamment par ceux qui s'engageaient librement dans la vie religieuse, dans la recherche de la perfection par la pratique des conseils; ils ont formé la matière spécifique de l'ascétique et de la mystique, comme d'une science annexe de la morale.

5. L'influence nominaliste

La morale du XVII^e siècle a fortement subi l'influence nominaliste, d'une façon indirecte, mais très réelle, puisqu'elle en a reçu les principaux éléments de la morale fondamentale, comme nous l'avons montré dans nos précédents articles. On retrouve une influence parallèle du côté protestant. Relevons l'un ou l'autre point.

A la suite du nominalisme, l'ordre moral a été dominé par l'idée de la loi: les actes humains sont bons ou mauvais par leur rapport à la loi. La morale catholique reprend cette conception et en soutient la validité, tandis que le protestantisme la rejette au nom de la foi. Mais de part et d'autre, on se fait la même représentation de la morale à partir de la loi. On constate aussi, des deux côtés, une séparation entre l'ordre de la foi et l'ordre de la morale, et également une tentation de légalisme, qui est directe du côté catholique, mais tempérée par le souci indulgent de ne pas charger excessivement la conscience, et qui se retrouve, dans une certaine mesure, au sein du calvinisme avec une tendance au rigorisme. Par ailleurs, la méfiance luthérienne envers toute idée ou usage de la loi pourrait s'expliquer par une conception volontariste et nominaliste de la loi, qui empêche toute association harmonieuse entre la liberté, la grâce et la loi.

6. Le point de départ de la loi naturelle

Depuis la crise de la Réforme, la théologie catholique et la théologie protestante ont choisi, en général, des points de départ opposés. La théologie catholique a pris l'habitude de partir de l'humain, de la philosophie pour aller vers la théologie, de l'apologétique et des arguments de raison pour accéder à la foi, du naturel pour s'élever au surnaturel, alors que le protestantisme, de mouvement spontané, part de la foi, de l'Écriture, de la Parole de Dieu, et se montre toujours méfiant et critique à l'égard de l'humain, de la raison, qui appartiennent pour lui à un ordre séparé de celui de la foi.

Ces tendances générales se vérifient en morale. La base de départ des moralistes catholiques des derniers siècles, dans leur réflexion et leur argumentation, a été communément la loi naturelle, dont ils ont vu l'expres-

sion autorisée dans le Décalogue. La loi naturelle a effectivement l'avantage d'être accessible à la raison, de présenter une base solide et universellement valable à l'étude rationnelle des questions morales, de placer aussi la morale dans la ligne de la grande tradition philosophique ancienne, grecque et latine, reprise par la scolastique.

La doctrine de la loi naturelle possède ainsi une incontestable valeur en morale, et on ne voit guère par quoi on pourrait la remplacer dans son rôle de fondement rationnel. On n'a cependant pas suffisamment réfléchi, pour soutenir la loi naturelle, au changement qui s'est opéré dans les positions respectives entre la liberté et la nature, entre l'homme et la nature, à la suite du nominalisme: on est passé d'une harmonie à une opposition. Pour l'homme moderne, la nature apparaît comme l'opposé de sa liberté, comme un domaine à conquérir et à dominer. La loi naturelle est entraînée dans cette opposition et prend place à l'encontre de la liberté.

Si on veut rendre à la loi naturelle sa fonction nécessaire en morale, il est indispensable de faire la critique de la contrariété mise entre la liberté et la nature, et de montrer qu'il existe au cœur de l'homme une nature qui dépasse le plan physique ou biologique des êtres dépourvus de raison, et qui est proprement spirituelle, soit composée des inclinations à la vérité, au bien, à l'amour, etc., qui ne s'opposent pas à la liberté, mais sont à la source de la spontanéité la plus personnelle. La doctrine de la loi naturelle ne peut retrouver sa solidité que si l'on parvient à rétablir une harmonie entre la liberté et la nature propre à l'homme.

La difficulté de la démarche des moralistes catholiques est d'éviter de se laisser trop accrocher par les considérations de raison, au niveau de la loi naturelle, pour accéder réellement et pleinement à l'enseignement évangélique, à un niveau proprement théologique. La tentation existe même chez eux, et elle semble particulièrement forte de nos jours, de réduire la morale chrétienne aux préceptes de la loi naturelle.

Pour appuyer la démarche qui part du naturel, on invoque souvent l'adage de saint Thomas que la grâce ne détruit pas, mais perfectionne la nature. On en conclut qu'il faut commencer par étudier et assurer le donné naturel, dans l'homme et en morale, pour s'élever ensuite à la grâce et au surnaturel. La conséquence n'est pas nécessaire en ce qui concerne la méthode à suivre en théologie morale. On peut même en tirer, et avec plus d'exactitude, la conclusion inverse: puisque la grâce perfectionne la nature, plus on se livrera à elle, à la lumière de la foi, mieux on découvrira la nature de l'homme et ses virtualités. La grâce révèle Dieu à l'homme et l'homme à lui-même. Il conviendrait donc de commencer par la foi et par l'Evangile en théologie morale, avec l'assurance de n'en apercevoir que mieux quel est le vrai bien de l'homme, même au plan simplement humain. Effectivement, dans sa *Somme théologique*, saint Thomas débute toujours par ce qui est du côté de Dieu, en Dieu, comme étant principe et source dans l'ordre de l'être et de la vérité, pour descendre ensuite vers l'ordre des créatures. Ainsi, par exemple, commence-t-il l'étude des vertus par les vertus surnaturelles, la foi en tête, le traité des lois par la loi éternelle, comme origine supérieure

de toute législation authentique. Tel est l'ordre proprement théologique commandé par la source première de la théologie, la science même de Dieu dispensée par la Révélation et adressée à la foi.

III. ORIENTATIONS POUR LA MORALE CATHOLIQUE DANS SON EFFORT DE RENOUVEAU

A. *Eléments favorables à un renouveau de la théologie morale*

La situation actuelle présente plusieurs facteurs qui sont favorables à un renouveau de la théologie morale.

1. Le Concile du Vatican II, précédé par un ample renouveau biblique, a rendu aux catholiques l'accès plénier à l'Écriture sainte. La Constitution *Dei Verbum* sur la Révélation propose à tous les chrétiens, et spécialement aux théologiens, la lecture, la méditation et l'étude de l'Écriture, comme la source première de la « science du Christ », en liaison avec la Tradition (ch. 6, n. 21, 24, 25). Le décret *Optatam totius* sur la formation des prêtres souhaite qu'on mette un soin particulier à enseigner aux séminaristes l'Écriture sainte, qui doit être comme l'âme de toute théologie, « ce qui vaut notamment pour la théologie morale dont la présentation doit être plus nourrie de la doctrine de la Sainte Écriture » (n. 16). Un tel retour de la théologie morale à l'Écriture est pleinement conforme à la grande tradition théologique depuis les premiers siècles.

2. Le mouvement œcuménique agréé par le récent Concile dans le décret *Unitatis redintegratio*, favorise un dépassement du réflexe antiprotestant par un retour aux sources communes, par une récupération de certaines richesses de la morale chrétienne trop négligées depuis la crise du XVI^e siècle et qui appartiennent à la tradition théologique antérieure, comme le rôle de premier plan exercé en morale par la foi, par l'Esprit-Saint et la Parole de Dieu.

3. La perception actuelle des insuffisances de la casuistique accule les moralistes catholiques à un effort de renouveau qui ne peut plus se limiter à des aménagements partiels, mais doit conduire à une révision des fondements mêmes de cette partie de la théologie. Ceci ne veut nullement dire qu'il faille rejeter l'enseignement moral des manuels tout entier, comme désormais caduc et périmé. Il convient de distinguer ici entre le contenant et le contenu, entre une systématisation de la morale qui est l'œuvre d'une époque, et le contenu formé par des positions et des prescriptions morales concrètes qui peuvent appartenir à la Révélation et à la Tradition de l'Eglise, et avoir une valeur permanente.

Certaines parties de la morale d'ordre rationnel, comme la doctrine de la loi naturelle, peuvent aussi avoir une valeur durable et être reprises

par nous, même si elles ont besoin d'une certaine réinterprétation pour être pleinement exploitées. Dans ce délicat travail de discernement, la comparaison avec les meilleurs représentants de la tradition théologique ancienne sera d'un grand secours, croyons-nous. Dans ce labeur, la critique doit s'efforcer de se tenir toujours exactement au service de la construction et du renouveau de la morale chrétienne.

4. Le développement des sciences historiques, leur application à l'étude de la Bible, des Pères, des grands auteurs chrétiens, nous offre une masse de matériaux et de connaissances beaucoup plus vaste que ce dont disposaient les anciens. En outre, le développement du sens historique nous permet de mieux saisir une dimension constitutive de la recherche de la vérité, ainsi que du déploiement de l'agir humain. Nous pouvons notamment mieux connaître les principales étapes de l'histoire et de l'évolution de la théologie, et mieux étudier les œuvres des grands théologiens en associant la perspective historique à la réflexion spéculative. Ajoutons enfin l'apport des sciences modernes à la connaissance de l'agir humain que nous nous contenterons d'évoquer ici.

B. La foi comme point de départ

Les conditions diverses qui favorisent un nouveau départ de la théologie morale catholique seront cependant inefficaces, pensons-nous, si nous n'avons pas le courage d'aborder la question méthodologique de fond, à savoir: quelle est la source première et, par suite, quel est le point de départ premier de la théologie morale? Est-ce la foi ou bien le donné rationnel?

A notre avis, la théologie morale doit avoir l'audace de placer de nouveau au départ de sa recherche, comme source principale de lumière et de force pour l'action, l'acte de foi qui soumet et ouvre notre intelligence à la Parole de Dieu, Parole extérieure par l'Ecriture lue en Eglise, Parole intérieure par l'action de l'Esprit-Saint. Le théologien n'est pas seulement un raisonneur qui prend pour matière de son étude les textes de la Révélation et en fait l'élaboration avec les méthodes et les ressources de la raison. Il est avant tout un croyant, qui considère la Parole de Dieu comme une source de lumière et de vie supérieure à toute raison et à toute parole humaine, pour celui qui la reçoit avec une foi vive.

On peut franchement appliquer à la théologie l'enseignement du Prologue de saint Jean: «Au commencement était le Verbe... et le Verbe était Dieu... Tout fut par lui et sans lui rien ne fut. De tout être il était la vie et la vie était la lumière des hommes et la lumière luit dans les ténèbres... Le Verbe était la lumière véritable qui éclaire tout homme... La grâce et la vérité nous sont venues par Jésus-Christ. Nul n'a jamais vu Dieu; le Fils unique qui est dans le sein du Père, lui, l'a fait connaître.»

Parmi les créatures, ces paroles s'adressent principalement à l'homme dans sa quête de Dieu par son intelligence et sa volonté libre, dans sa recher-

che de la lumière et de la vie, comme dans son nécessaire combat contre les ténèbres, le péché et la mort, et cela pour former en lui la foi. Nous pouvons donc dire: au commencement de la création, mais aussi de la théologie et de la théologie morale, il y a le Verbe, la Parole de Dieu, comme source de lumière pour la vie, comme principe de cette sagesse de Dieu qui nous advient par Jésus-Christ et par lui seul, comme révélateur du Père et des voies qui mènent à lui.

Prendre de nouveau la foi et la Parole de Dieu comme point de départ et source supérieure de la morale chrétienne, ne signifie nullement que nous abandonnions la démarche de la théologie catholique pour adopter celle du protestantisme, mais bien plutôt que nous voulons renouer avec la grande tradition catholique depuis les origines, conforme à saint Paul, aux Pères, à saint Augustin, à la meilleure théologie médiévale, à saint Thomas d'Aquin, entre autres. Cette priorité accordée à la foi entraîne beaucoup de conséquences: que nous rendions en morale la primauté à l'enseignement évangélique, au Sermon sur la montagne notamment, comme expression de la Loi nouvelle, à l'action de l'Esprit-Saint par la grâce, par les vertus théologales et les dons, aux thèmes de l'imitation du Christ et de la vie dans le Christ indiqués par saint Paul, etc.

Le saut de la foi

Nous ne pouvons rendre une réelle primauté à la foi en théologie, spécialement en morale, sans opérer ce qu'on peut appeler le «saut» de la foi, et nous engager dans un débat de fond avec l'humanisme de notre temps. La foi comporte un saut dans l'obscurité au-delà de la sagesse et de la science humaine (philosophie, sciences, nos idées et systèmes, nos sentiments, nos vues humaines et projets...) pour accueillir la sagesse et la science de Dieu cachées en Jésus-Christ. Il y faut cette audace que nous nommerons: la foi dans la foi, soit en ce qu'elle contient réellement une lumière supérieure. Un tel acte de foi nous entraîne nécessairement dans un affrontement avec l'humanisme, soit précisément avec la tentation qu'il comporte pour l'homme de se considérer comme principe, centre et fin de sa vie, de ses actes, de ses connaissances, sinon de l'univers. La foi nous appelle à placer notre principe et notre fin en dehors de nous, en Dieu par Jésus-Christ, soit, dans l'ordre de l'agir, par la charité qui est amour de Dieu par-dessus tout parce qu'il nous a aimés le premier, et dans l'ordre de la connaissance, par la foi pour qu'il devienne notre lumière, et cela au risque de paraître fous et scandaleux au yeux du monde.

Tel est le commencement de la théologie chrétienne; en dehors de cet acte de foi originel, il n'y a pas de théologie véritable. Le débat avec la tentation humaniste a débuté avec la prédication de saint Paul face à la sagesse grecque. Il s'est poursuivi tout au long de l'histoire de l'Eglise et a été l'occasion de nombreuses hérésies. Il s'est renouvelé dans la crise protestante dans des conditions de pensée et de vie particulières au XVI^e siècle. Nous ne pouvons l'éviter aujourd'hui, si nous voulons apporter

une réponse chrétienne à la question morale décisive et première: la fin de l'homme, critère dernier de ses actes et de sa vie, est-elle dans l'homme ou en Dieu? ou encore: mettrons-nous notre foi en l'homme ou en Dieu par Jésus-Christ?

La lumière de la foi

Cependant la «foi dans la foi» et la question de l'humanisme ont une autre face. La foi n'est pas un simple «credo quia absurdum», au sens habituel de l'expression. On a peut-être trop insisté sur le caractère obscur de la foi et, par suite, trop peu compté sur la lumière et la force qu'elle dispense à l'intelligence et à la volonté. Selon le principe méthodologique augustinien: «Credo ut intelligam» ou: «Nisi credidero non intelligam», nous croyons pour parvenir à mieux connaître et à mieux voir. Ceci pré-suppose qu'au départ même de la foi, nous ayons saisi que la Parole de Dieu qui la cause, était vraie et bonne, source de lumière et d'amour. La foi dans la foi contient donc la perception d'une lumière et d'une sagesse véritables au sein de la foi («Pourtant c'est bien de sagesse que nous parlons», dit saint Paul dans I Cor. 2,6), qui se manifestent ensuite par la puissance d'assimilation de la foi à l'égard de la raison et de la sagesse humaine, envers l'humanisme, en un mot, lorsque celui-ci a été débarrassé de la tentation d'anthropocentrisme que l'orgueil de l'homme y a introduite.

La sagesse de Dieu opérant par la foi et la charité, n'est-elle pas capable de purifier la raison et le cœur de l'homme, et d'assumer la sagesse et la science humaines dans une conjonction vivante et harmonieuse de la lumière de la foi et de la raison? N'est-ce pas à une telle sagesse proprement théologique que nous invite à travailler saint Paul quand il écrit aux Philippiens, après leur avoir souhaité que la paix de Dieu qui surpasse toute intelligence prenne sous sa garde leurs cœurs et leurs pensées dans le Christ Jésus: «Enfin, frères, tout ce qu'il y a de vrai, de noble, de juste, de pur, d'aimable, d'honorable, tout ce qu'il peut y avoir de bon dans la vertu et la louange humaines, voilà ce qui doit vous préoccuper» (4,8)? Ces termes évoquent le meilleur de la sagesse grecque.

Telle fut exactement l'œuvre de la théologie chrétienne de siècle en siècle, conformément à ces deux principes qui forment comme deux étapes dans l'élaboration de la théologie:

1. Accepter et soutenir la supériorité de la sagesse de Dieu communiquée par la foi sur toute sagesse et science humaines, notamment en combattant la tentation d'impérialisme et d'anthropocentrisme que celles-ci contiennent.

2. Travailler, à la lumière de la foi et de la raison réunies, à l'élaboration d'une sagesse chrétienne qui sera ici-bas le fruit propre de l'intelligence croyante et qui portera témoignage devant tout homme, devant toute

raison, en faveur de la vérité évangélique. On pourra parler ici d'un authentique humanisme chrétien.

La loi naturelle

C'est au niveau de la constitution d'une telle sagesse théologique dans le domaine de l'agir humain, qu'interviendra, comme une pièce maîtresse, la considération de la loi naturelle. Sous l'éclairage de la foi et de l'expérience chrétienne, cette base, indispensable à la morale pour élaborer ses règles et ses jugements concrets, sera confirmée, affermie, approfondie, mieux comprise. La loi naturelle pourra retrouver une consonance exacte, souple et fidèle, avec l'action de la grâce dans l'homme. Elle continuera à fournir aux chrétiens une base d'entente et de collaboration avec les hommes qui ne partagent pas leur foi.

L'universalisme de la foi

Disons enfin que nous ne devons pas craindre, comme théologiens, de nous enfermer dans une sorte de ghetto chrétien à l'écart des autres hommes, si nous partons de la foi qui nous distingue d'eux. Encore un coup, il s'agit de savoir si nous oserons croire en la puissance de la foi et de l'Esprit-Saint, qui l'inspire et agit par elle. La grâce de l'Esprit-Saint possède, en effet, une force d'universalisme qui dépasse, en efficacité et en profondeur, celui de la raison, qu'elle ne contredit pas, mais qu'elle assume et élève. Saint Paul, lui aussi, aurait pu craindre, à vue humaine, de n'aboutir par son apostolat qu'à la formation d'une nouvelle secte religieuse en marge du judaïsme et du monde grec. Mais il savait que l'Évangile, dont il était le messenger, était animé par une puissance capable de surmonter les limites et les divisions qui séparaient les peuples et les cultures de son temps. La question est de savoir si, à notre tour, théologiens et chrétiens, nous aurons l'audace de croire en la force de la grâce de Dieu pour tous les hommes, et d'engager dans l'aventure de la foi notre intelligence comme notre vie, ou si nous resterons prisonniers de nos horizons trop humains, sous la crainte d'une raison devenue plus que jamais orgueilleuse de ses conquêtes, et pourtant profondément ébranlée dans ses prétentions hégémoniques par des échecs répétés devant les principaux problèmes qui intéressent l'homme, les questions du sens de la vie, du bonheur, de l'amour, de la souffrance, de la justice, de la mort... qui constituent le domaine propre de la morale. Le moraliste chrétien ne peut pas éviter de répondre, aujourd'hui, à la question de la foi; elle se pose au cœur même de sa science.

fr. S. PINCKAERS O. P.

Commune soif de justice en Islam et en chrétienté: convergences et spécificités ¹

Je proposerai ici les réflexions un peu décousues d'un chrétien sur le thème de la justice, tel qu'il se présente dans la tradition musulmane et dans la tradition chrétienne – dans nos Ecritures respectives d'abord, dans le questionnement et la quête de l'homme d'aujourd'hui ensuite. Il est peu de sujets qui se prêtent mieux au dialogue. Je veux dire: la foi religieuse du musulman comme la foi religieuse du chrétien requiert de chacun de nous une quête de justice, qui gardera sans doute ses notes propres ici et là; mais je suis persuadé que, sur ce point, l'espérance, la recherche, l'action musulmanes et chrétiennes doivent se compléter et se parachever l'une l'autre. Car s'il est des notes spécifiques à chaque climat religieux, il reste qu'il n'y a point une justice musulmane et une justice chrétienne se différenciant, voire s'opposant. Il y a une seule justice, celle de Dieu, à laquelle tout homme est appelé de participer, selon sa pauvre et humble mesure de créature – mais de créature dont l'esprit vient du *amr*, du Commandement de Dieu, dit le Coran, du souffle du Très-Haut, dit la Genèse.

Ce qui me frappe en premier lieu, c'est combien large et profonde est l'acception de ce terme de justice dans la Bible et dans le Coran. Il concerne, ici et là, les relations des hommes entre eux, mais aussi les relations des hommes à Dieu, et, faut-il ajouter, le mystère de Dieu même. Le terme arabe le plus général pour signifier justice est *'adl*. Or, dit le Coran (6,115), la Parole du Seigneur s'accomplit en vérité et justice (*bi 'adlin*); et dans la tradition musulmane *al-'adl*, la Justice, est, sous sa forme substantive, l'un des plus beaux Noms de Dieu, comme la Vérité et la Paix. Dieu *est* en Lui-même *al-Haqq*, *al-Salâm*, *al-'Adl*. Si bien que *dâr al-'adl*, «monde de la justice» deviendra synonyme de *dâr al-islâm*, «monde de l'Islam». En chrétienté, la faim et soif de justice est l'une des Béatitudes évangéliques: «Bienheureux ceux qui ont faim et soif de justice parce qu'ils seront rassasiés» (*Mt.*, 5,6). Faim et soif qui seront donc assouvies, dit le texte, cependant que le Royaume des Cieux est promis à qui sera persécuté pour

¹ Texte (repris et corrigé) d'une communication donnée au colloque islamo-chrétien de Verdalle, 19-25 juillet 1977.

la justice (*id.*, 10). Rechercher l'absolu de la justice et souffrir pour elle fait entrer dans le Mystère de Dieu.

I

Je voudrais rappeler en bref les grands axes de pensée qui, en islam d'une part, en christianisme de l'autre, orienteront toute quête de justice. En islam d'abord.

Trois racines différentes, toutes les trois utilisées par le Coran, évoquent en arabe l'idée de justice ou d'équité. En premier lieu, le terme que je viens de citer, *al-'adl*. Il connote une idée d'égalité et d'équilibre. C'est là ce que Dieu, Juge des juges et Justice absolue, attend des hommes. Etre injuste, c'est désobéir à Dieu. Quiconque au contraire obéit fidèlement à la Parole divine, quiconque est fidèle au témoignage qu'il doit rendre à Dieu dans son cœur, par sa langue et par ses actes, se trouve, de par Dieu, dans le «statut de justice», *al-'adāla*; et tel devrait être l'état de tout croyant.

Il n'est pas sans intérêt de noter en passant que la philosophie politique de l'islam, telle qu'elle fut élaborée à l'âge classique, exige ce statut de *'adāla* de tout homme appelé à une fonction officielle dans la Cité: qu'il s'agisse du chef de l'Etat, Calife ou *Imām*, ou du juge-notaire le *qādī*, ou du *muftī* interprète de la Loi, ou du *muhtasib* qui veille aux transactions commerciales et aux bonnes mœurs. Les témoins attitrés, assesseurs du *qādī*, seront appelés *'udūl*, «les justes». – Il s'agit, certes, d'un haut requisit, et qui, dans la pratique, ne fut point toujours respecté. Mais le principe en fut maintenu au cours des siècles; et violemment dénoncés par les censeurs et réformistes de toute tendance furent les *qādī*-s, *muftī*-s, voire califes prévaricateurs. – Si nous voulions en préciser le sens, nous pourrions dire qu'*al-'adl*, Nom divin et base du statut de tout croyant authentique, pourrait se traduire par «justice distributive», et plus souvent peut-être par «équité».

Un autre terme, d'origine coranique également, est *al-qīst*. Il évoque l'égalité des plateaux de la balance dans la répartition des biens, «justice commutative», si l'on veut. Un très beau verset coranique (5,8) demande à l'homme de se tenir debout devant Dieu «en témoin de la justice (*qīst*)». Et cette juste répartition ne doit faire aucune acception de personne. Le *qīst* est comme la réfraction du *'adl* dans les rapports des hommes entre eux. Je me permets de citer *in extenso* un texte coranique capital (4,135) qui souligne le rapport entre les deux termes: «O vous qui croyez! Pratiquez avec constance la justice (*qīst*) en témoignage de fidélité envers Dieu, et même à votre propre détriment, ou au détriment de vos père et mère et de vos proches, qu'il s'agisse d'un riche ou d'un pauvre, car Dieu a la priorité sur eux deux. Ne suivez pas les passions au détriment de l'équité (*'adl*)». La justice commutative, fruit de l'équité, doit donc être la règle

constante par-delà tout particularisme de famille ou de clan, toute distinction de riche ou de pauvre. C'est un suprême témoignage de fidélité à Dieu qui est ainsi rendu.

Il est évident que de tels principes ne se bornent point, dans leur application, au témoignage devant les tribunaux, ou à la solution des litiges. Ils doivent être mis en œuvre dans l'organisation même de la vie sociale. Une recherche de justice sociale toujours en progrès, et sa lutte contre les inégalités et les privilèges indus, est requise par les valeurs de base de justice commutative et distributive, et d'équité. Car «les croyants sont frères» dit le Coran (49,10). J'ajouterais que tel me semble être le fondement premier de ce socialisme arabe ou musulman, à l'œuvre aujourd'hui en plusieurs pays d'Islam. C'est jusque là, jusqu'en ces sources coraniques, qu'il faut aller, si nous voulons comprendre pourquoi ce socialisme-là entend ne point s'inféoder à des idéologies occidentales, marxisme compris. En arabe, «socialisme» se dit *ishtirâkiyya*, et ce terme évoque et n'évoque que l'association, la mise en commun, le compagnonnage. Le *shârik*, c'est à la fois l'«associé», le «participant», l'ami, le compagnon.

Le troisième mot qui réfère à l'idée de justice est l'adjectif *ṣiddîq*. La racine a pour sens premier être vrai, être sincère, dire la vérité. Il semble bien qu'une rencontre se soit faite entre la forme *ṣiddîq* et l'hébreu *tsadiq*, le «juste» de l'Ancien Testament. Il reste qu'en arabe les *ṣiddîqûn*, les «justes», seront avant tout les hommes véridiques et sincères. Et si l'aumône, le don bénévole fait au pauvre, se dit *ṣadâqa*, cette aumône du riche est en quelque sorte requise de par Dieu. Les justes, les *ṣiddîqûn*, seront ceux qui obéissent à la Parole de Dieu, qui observent Ses lois et commandements, qui sont doués du statut d'équité (*adâla*), et auxquels les récompenses futures sont promises. Disons qu'on ne saurait être un croyant fidèle sans être «juste».

Ainsi donc, en Islam, la justice sous toutes ses formes, commutative, distributive, sociale, se présente comme une exigence de la foi en l'Unique. «Mon Seigneur a ordonné la justice (*qist*)» (Coran, 7,29) ; c'est pour que les hommes la pratiquent que Dieu leur a envoyé Ses prophètes (57,25) – et il est commandé de juger entre les hommes «selon l'équité» (5,58). En l'idée de justice est incluse celle d'équilibre, de répartition égale, de partage, et tel est le principe régulateur qui doit guider les rapports humains. Maintes fois, le Coran insiste sur les «actions bonnes», les *ṣâlihât*. Il s'agit, bien sûr, des actes cultuels impérés, mais il ne s'agit pas d'eux seulement. Il s'agit de toute action informée par le statut de justice et d'équité, et sans lequel les «relations sociales», les *mu'âmalâ* prescrites, ne sauraient avoir de valeur aux yeux de Dieu.

Les notions dont se recommande la tradition chrétienne sont proches des notions coraniques, sans les recouper cependant. Nous ne saurions trop le redire, la faim et soif de justice est une Béatitude. Jésus reprochera aux pharisiens de «laisser passer» les points les plus graves de la Loi pour

s'appesantir sur des prescriptions de détails (*Mt.*, 23,23). Et ces «points les plus graves», précise-t-il, sont «la justice, la miséricorde et l'intention droite». Cette mise en continuité de la justice et de la miséricorde est caractéristique de la pensée chrétienne. Par-delà l'équilibre indispensable entre «les deux plateaux de la balance», la justice doit s'accomplir et se dépasser elle-même dans la miséricorde. Le Coran réfère encore au talion: «O vous qui croyez! la loi du talion (*qisâs*) vous est prescrite en cas de meurtre» (2,178), mais suggère aussitôt remise de dette, allègement et miséricorde (*ibid.*). Dans l'Evangile, le talion de l'Ancienne Loi s'abolit au profit, dirions-nous, d'une outrance dans le don de soi: «A qui te frappe sur une joue, présente aussi l'autre; et à qui te prend le manteau, ne dispute pas la tunique» (*Lc.*, 6,29). Les hyperboles de ces textes furent maintes fois commentées. Peut-on parler encore de l'équilibre de la justice? et comment situer la faim et la soif de la Béatitude évangélique?

Je n'hésiterai pas à dire que le message chrétien sollicite à un dépassement de la justice des hommes pour la faire basculer, non sans paradoxe, dans la justice de Dieu. Car la justice de Dieu n'est pas celle des hommes, elle peut même faire à leurs yeux figure de scandale. C'est la parabole des ouvriers de la onzième heure. «Ami, dit le Maître de la Vigne, je ne te fais pas d'injustice» (*Mt.*, 20,13). Et c'est ainsi, conclut l'Evangile, que «les derniers seront les premiers, et les premiers seront les derniers» (*ibid.*, 16). «La mesure d'aimer est d'aimer sans mesure», affirmera saint Bernard; la justice à l'égard du prochain se parachève dans le renoncement à ce qui m'est dû, pour avoir toute certitude que le dû de mon frère lui sera remis...

Il ne s'agit point de renoncer à la justice, il s'agit de l'accomplir. Mais il faut bien reconnaître que maintes et maintes fois des chrétiens, de trop nombreux chrétiens, prirent prétexte de cette folie d'amour et de don pour relativiser les exigences premières de la justice entre les hommes. C'est *mon* pardon de l'insulte, *mon* manteau et *ma* tunique que me demande l'Evangile. Trop souvent c'est au pauvre insulté et opprimé que des chrétiens demandèrent de tendre l'autre joue, c'est son manteau à lui et sa tunique à lui dont ils entendirent disposer. Ils oublient, ce faisant, la menace qui fait réapparaître en filigrane la loi du talion, non plus comme représailles personnelles mais comme châtement de Dieu. Je songe à la phrase du Christ qui évoque par ailleurs le redoutable problème violence/non-violence: «Tous ceux qui prennent le glaive périront par le glaive» (*Mt.*, 26,52). En leur sens spirituel direct les «outrances» évangéliques doivent être prises à la lettre, car elles clament qu'une société chrétienne qui n'est pas fondée non seulement sur la justice, mais sur un dépassement de la justice, n'a plus le droit de se réclamer du Christ.

Je dirais: l'exigence musulmane de la justice et de l'équité pourra-t-elle être profondément vécue par l'homme, être «versatile» et «faible»¹, si ne

¹ Respectivement *Coran*, 70, 19 («versatile»); 4,28 et 30,54 (l'homme a été «créé faible»).

la traverse cet appel à la miséricorde, à ma miséricorde à moi pécheur, qui prolonge le pardon des offenses par moi reçues jusqu'à l'amour de mon ennemi? Et de même les affamés et assoiffés de justice de la Béatitude évangélique ne doivent-ils pas assumer au plus profond de leur être ce témoignage véridique et ce partage équitable que requiert la notion même de *'adl*?

Les sociétés musulmanes et les sociétés chrétiennes se laissèrent trop longtemps parasiter par des abus, des privilèges tolérés, des injustices de toute sorte. C'est que la justice des hommes n'est rien si elle n'est forgée au feu de la justice de Dieu. Et Dieu qui est la Justice absolue, *al-'adl*, est en même temps, dans son Unité transcendante, le Miséricordieux qui fait Miséricorde, *al-Rahmân al-Rahîm*. Justice et Miséricorde sont deux attributs distincts, à coup sûr; ils s'unissent cependant dans le secret de la Vie divine. Mystère que nous ne saurions pénétrer par le jeu de notre raison seule, mais que nous nous devons, musulmans et chrétiens, de méditer sans cesse à et dans la lumière de la foi.

II

Ces brûlants appels à la justice dont sont pénétrées la foi chrétienne comme la foi musulmane, sont-ils à même d'exercer un impact sur la vie concrète des sociétés?

Les docteurs de chrétienté souligneront que, «de par sa définition même, la justice implique rapport avec autrui»¹. Elle est centrée sur la notion de droit (*jus*), et le droit est son objet propre. Elle est, dira Thomas d'Aquin, «une constante et perpétuelle volonté d'attribuer à chacun l'exercice de son droit»; et cela, ajoutera-t-il, est impliqué dans le service même de Dieu². Etre juste, c'est promouvoir dans la Cité ce qu'une belle formule de la jurisprudence musulmane appelle «les droits de Dieu et les droits des hommes», *ḥuqûq Allâh wa ḥuqûq al-nâs*.

Ici, une instance. L'homme peut-il être «juste» à l'égard de Dieu? A ce sujet, les pensées musulmane et chrétienne sont très proches, bien que s'exprimant chacune selon la perspective qui lui est propre. En islam, «le monde de la justice», *dâr al-'adl*, est celui où sont promus et protégés et les droits de Dieu et les droits des hommes: droits de Dieu à être attesté, adoré et servi³; droits des hommes, ceux-là mêmes qui sont définis dans le Coran, dont les applications varient au cours des âges et des circonstances socio-politiques, mais qui toujours se réfèrent à des principes reçus comme révélés.

¹ Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, IIa IIae, q. 58, a. 2, *in corp.*

² *Ibid.*, a. 1 et *ad 6um*.

³ Cf. *Coran*, 51,56.

Pour la pensée chrétienne majoritaire, l'exercice de la justice est lié aux lois inscrites par Dieu Créateur dans la nature des choses et des êtres, elle tend à établir entre tous les hommes une égalité au moins proportionnelle. Or, s'il est possible de rendre ou faire rendre à un homme ou à un groupe d'hommes ce qui lui est dû, cela ne saurait se concevoir à l'égard de Dieu. Quoi que nous fassions, nous sommes et resterons toujours Ses débiteurs. Envers Lui « nous ne serons jamais quittes »¹. La justice à Son égard, c'est d'abord la justice recherchée, aimée, exercée vis-à-vis des hommes nos frères et dans la Cité des hommes. A l'égard même de Dieu, elle est comme une tension toujours en deçà de ce qui est dû. Et c'est là qu'intervient la vertu morale de religion, « annexe de la justice » selon la *Somme théologique*. « Pratiquez la justice, dit le Coran (...) l'équité est proche de la piété », de la crainte révérencielle de Dieu, *al-taqwâ* (Coran, 5,8). En islam comme en chrétienté, justice, vertu de religion, piété, s'appellent et s'imbriquent. Un acte de justice est déjà, tendanciellement, un acte de religion, alors même que son auteur ignore ou croit ignorer Dieu ; et une vertu de religion serait viciée à sa base si elle n'était fondée sur l'amour de la justice entre les hommes, sur une faim et soif de justice.

Si bien que la justice à l'égard du prochain est, sur le plan de la Cité, un absolu. Un langage contemporain parle volontiers « des droits sacrés de la personne humaine ». Je ne sais trop si ceux qui aiment à user de cette formule en saisissent tous les enracinements et toutes les implications. Le droit est l'objet même de la justice, et la justice est une exigence de la foi en Dieu. Mais notons-le, si nous comprenons bien ce que nous dit l'Evangile, ce ne sont pas *mes* droits qu'il s'agit de promouvoir à tout prix. L'homme injustement lésé, enseigne saint Thomas, peut lutter sans doute pour obtenir ce qui lui est dû ; mais il peut aussi, s'il est seul en cause et si lui seul est victime d'injustice, renoncer à son droit par amour de la paix, par amour aussi de l'ennemi qui le persécute. Par contre, il ne doit jamais se résigner à l'injustice quand les droits de Dieu sont atteints ; et les droits du prochain, la justice envers le prochain sont partie prenante des droits de Dieu. Il faut préférer perdre tous ses biens, et se perdre soi-même jusqu'au martyre, pour que soient respectés « les droits de Dieu et des hommes ». Nous trouvons ici comme une mise en œuvre de ce que nous avons appelé « les outrances évangéliques » : le renoncement à *mes* droits pour que soit mieux respecté le droit de mon frère. Le parabole du bon Samaritain... Se poserait alors la difficile question du droit à la révolte, à la rébellion, à la révolution, et des limites de ce droit. Elle fut traitée par des théologiens d'islam comme par des théologiens de chrétienté. Y insister déborderait le cadre de ces réflexions. Violence et non-violence, révolte et rébellion, révolution juste ou injuste, je laisse ouverts ici bien des horizons qui se profilent sur notre quête de justice, la prolongent et la complexifient à la fois.

¹ *Sum. théol.*, ibid., q. 81, a. 5, ad 3^{um}.

C'est donc tout un ensemble de comportements et d'engagements concrets qui feront d'un croyant un juste, un *ṣiddîq*, l'homme véridique, fidèlement fidèle à l'appel de Dieu. Les *ṣiddîqûn* dont parle le Coran, et auxquels sont promises les récompenses de l'Au-delà, celui qui, selon le texte biblique «marche dans la justice»¹, l'affamé et assoiffé de justice de la Béatitude évangélique, sont ceux qui, en toute déprise d'eux-mêmes, sont prêts, jusqu'au sacrifice de leur vie s'il le faut, à défendre «les droits de Dieu et les droits des hommes» dans le concret de la vie quotidienne comme dans les institutions de la Cité. N'oublions pas que, selon une phrase célèbre de saint Augustin «une loi injuste n'est plus loi, mais corruption de la loi», *non lex sed legis corruptio*.

III

Les principes que je viens de rappeler s'appliquent à toute forme de justice, commutative, distributive, sociale. De nos jours, ce sont peut-être bien les exigences de la justice sociale qui deviennent à nos yeux prioritaires. Ce sont elles qui nous interpellent le plus douloureusement, musulmans et chrétiens. Pourquoi? J'y vois deux raisons majeures.

Première raison: trop longtemps les sociétés islamiques ou chrétiennes se sont repliées sur une vision étroite de la justice, un peu le *do ut des* des anciens Romains, comme si la justice commutative en son sens le plus strict dispensait de toute justice distributive et sociale. Elle-même dès lors n'est plus qu'une justice commutative étriquée. Il s'agit beaucoup moins de rendre à tout homme ce qui lui est dû que d'apaiser par une obole dérisoire le gémissement du pauvre ou de l'opprimé. Et tout gémissement d'un pauvre ou d'un opprimé, même s'il l'ignore, s'élève jusqu'à Dieu. Une authentique justice commutative requiert, comme sa garantie, la justice distributive et la justice sociale. Hélas, il n'en fut pas toujours ainsi, tant s'en faut.

Je prendrai comme exemple le droit de propriété. La propriété privée est reconnue en islam comme en christianisme. Mais elle a, ici et là, ses limites et ses normes. En islam, tout propriétaire exerce, en somme, une fonction sociale dont il doit rendre compte à la Communauté². En christianisme, si le principe de la propriété privative est admis, «l'usage du bien est en quelque sorte commun»³. La tradition patristique et l'enseignement des docteurs sont unanimes en ce sens. Si bien que le cardinal Cajetan au

¹ Cf. *Isaïe*, 33,15: «Celui qui marche dans la justice, / qui parle avec droiture / et repousse un profit extorqué, / qui secoue la main pour refuser un présent corrupteur / et se bouche l'oreille aux propos sanguinaires, / qui ferme les yeux pour ne pas voir le mal...».

² Cf. Louis GARDET, *La Cité musulmane*, Paris, 4^e éd., Vrin, 1976, pp. 79-90.

³ Thomas d'AQUIN, *Com. in Polit. Aristotelis*, lib. II, lec. 4, renvoyant à la phrase célèbre d'Aristote: «Il est donc de toute évidence préférable que les biens appartiennent en propre, mais que leur usage soit commun» (*Polit.*, B, β. 5).

XVI^e siècle concluait que le superflu du riche appartient de droit de justice au pauvre; et que, si le riche ne remet pas spontanément son superflu au pauvre, le Prince (entendons l'Etat) a le droit et le devoir de le reprendre au riche pour le redistribuer au pauvre. Il faut reconnaître que le principe des nationalisations a ses titres de noblesse! Hélas, les sociétés dites (abusivement) chrétiennes furent loin de compte! Cajetan parlait de «droit de justice»; on préféra ne guère parler que de charité – charité non due, bien sûr – et d'aumône.

L'islam du moins maintint le principe de la *zakât* légale, selon laquelle, en principe toujours, le dixième environ des revenus devait faire retour à la Communauté, charge à elle d'en faire bénéficier les ayants droit. La charité chrétienne put donner lieu, sans doute, à des actes individuels admirables; mais laissée à l'arbitraire du possédant, quel pitoyable alibi fut-elle parfois de ce «droit de justice» qui revenait au pauvre! Et l'on vit de fort sérieux manuels de théologie morale affirmer sereinement que le riche n'était tenu – je souligne tenu – que de distribuer au pauvre 2% de son superflu...

De nos jours, le drame de la pauvreté s'est déplacé. Le drame de la pauvreté individuelle ou par groupes d'individus demeure, certes, à l'intérieur de chaque nation; mais le scandale majeur se situe maintenant à l'échelle mondiale, entre pays pauvres et pays nantis. Tous les défis du *takhalluf*, du sous-développement. Là aussi, là surtout, le principe proclamé par Cajetan devrait être appliqué. Les exigences de la justice ne s'arrêtent pas aux frontières. Or, qu'avons-nous? Les pays riches ne viennent en aide aux pays pauvres qu'à raison de 1% au maximum de leur revenu national. Nous n'atteignons même plus le dérisoire 2% des casuistes. Et qui plus est, il s'agit non de rééquilibrer et de répartir, mais de prêter – et non point gratuitement. Sur le plan de l'aide internationale, les pays socialistes de l'est européen, aussi bien que les pays capitalistes, pratiquent, à des taux divers, et sous des formes diverses, le prêt à intérêt.

Je rappelle que le prêt à intérêt fut longtemps considéré en islam comme une forme atténuée de l'usure (*ribâ*) sévèrement condamnée par le Coran; encore que les Réformistes contemporains, tel Rashîd Riḍâ lui-même, entreprirent de le justifier au nom des risques encourus. Certains pays cependant, aussi bien «capitalistes» que «socialistes», en maintiennent, au nom de l'islam, l'interdiction. Il fut de même, jadis, exclu de chrétienté. Au XVIII^e siècle encore, des évêques catholiques le blâmaient – car l'argent ne doit pas produire de l'argent sans travail, disait à peu près Thomas d'Aquin. Seule pouvait intervenir une compensation en cas de risques réels. Le prêt à intérêt ne fut je ne dis pas approuvé mais toléré dans le droit canon qu'à partir de 1830. Et n'est-ce pas au nom de la justice qui doit régner de par Dieu entre les Etats comme entre les individus et groupes d'individus, que l'Algérie nouvelle réclama une redistribution des matières premières et un ordre socio-économique plus conforme à l'équité?

Cette évocation de problèmes actuels nous amène à la deuxième raison de l'accent mis aujourd'hui sur la justice sociale. Elle n'est autre que les

déséquilibres sans cesse croissants au sein de la société industrielle et post-industrielle. Les documents de Medellín, rédigés par l'ensemble des évêques d'Amérique latine, parlent de «situation de péché» qui étreint le monde actuel. Or ce péché est avant tout un péché d'injustice, secrété par la course sans merci au rendement et à la consommation. Cela est vrai sur le plan international plus encore qu'à l'intérieur de chaque Etat.

Je n'entends point ouvrir une discussion de philosophie politique sur le meilleur régime socio-économique à promouvoir. Je dirai seulement que l'islam ou le christianisme n'ont pas une réponse *ne varietur* à apporter, au nom de la foi, aux problèmes économiques. Mais que l'un comme l'autre ne peut pas ne pas élever la voix et lutter quand le critère des exigences de la justice est en jeu. L'un comme l'autre a pu ou peut s'accommoder sans doute d'un capitalisme modéré, non intrinsèquement injuste. Mais l'un comme l'autre ne peut que dénoncer un capitalisme qui fait que les riches ne cessent de s'enrichir et les pauvres de s'appauvrir, qu'il s'agisse d'individus ou de nations. Si bien qu'un socialisme humaniste est certainement plus conforme aux principes directeurs des morales coranique, biblique, évangélique.

Quand Henri Laoust, l'un des maîtres de l'islamologie contemporaine, étudia ce qu'il appelle «l'éthique économique» des juristes et théologiens musulmans de l'âge classique, ce fut pour conclure que l'organisation du travail et du commerce dans la Cité musulmane type allait comme de soi dans le sens «du communautarisme et du solidarisme». C'est exprès, je crois, qu'il évita les mots clefs de nos idéologies occidentales. Car l'un des drames actuels, et parmi les chrétiens plus encore peut-être que dans le monde islamique, c'est que le socialisme en tant que revendication de justice sociale a été comme happé, je dirais volontiers colonisé, par l'idéologie marxiste, son historicisme dialectique (au sens – inversé – de la dialectique hégélienne), et son matérialisme dit scientifique. Je ne mets nullement en cause la soif de justice qui anime bien souvent le militant marxiste, et déjà, je ne dis pas l'analyse «scientifique», mais tant de pages indignées du *Capital*. Cette soif de justice mérite non seulement notre respect, mais notre sympathie, à la condition de ne pas y voir le produit direct du matérialisme dialectique qui entend l'absorber.

Selon moi, c'est là ce qui parasite l'élan généreux de la «théologie de la libération» qui nous vient d'Amérique latine. Je ne crois pas inutile d'en dire quelques mots¹. J'ajouterai qu'on en pourrait trouver comme une répondance en certaines pointes de la pensée musulmane très moderne. Je songe à tel ou tel écrit de mon ami Hasan Hanafi, Egyptien, professeur de philosophie à l'Université du Caire. J'avoue que je suis loin d'être toujours d'accord avec la représentation qu'il propose de la foi musulmane. Sa perspective est très immanentiste – horizontaliste, si l'on veut.

¹ Voir la récente déclaration de la Commission théologique internationale sur «La promotion humaine et le salut chrétien». Cf. aussi Georges COTTIER, *Le conflit des espérances*, Paris, Ed. Desclée De Brouwer, 1977, chap. IX: «Difficultés d'une théologie de la libération».

Je reviens donc à la théologie de la libération. Elle est en sa source un cri d'indignation des consciences chrétiennes devant les injustices sociales, économiques, politiques, qui accablent le peuple de presque tous les pays du Continent. Elle en appelle, au nom de la foi chrétienne, à une révolution salvatrice. Mais voici que des analyses marxistes sont reçues, sans critique exercée, comme données de base par le Père G. Gutierrez, Péruvien, et plus encore, au Brésil, par Hugo Assman ou le théologien protestant Rubem Alves. S'y joignent maintes influences, toujours non critiquées, de divers théologiens d'Europe, allemands surtout, dans les écrits desquels se mêlent inextricablement d'une part un nécessaire renouveau de la problématique et des voies de recherche, d'autre part des principes régulateurs demandés non plus à la méditation dans la foi de la Parole divine, mais aux sciences humaines, et à elles seules.

Dieu a révélé sa Parole aux hommes pour leur apporter le Salut, et c'est chaque personne humaine qui est ainsi concernée. Que ce Salut doive passer par une constante mise en œuvre des exigences de toute justice, les textes coraniques, aussi bien que la Bible et l'Évangile, nous l'enseignent à l'envi. Mais la libération politique des opprimés, des damnés de cette terre, si elle est l'une des exigences requises par la justice de Dieu et des hommes, n'est pas à elle seule, automatiquement, le Salut promis par Dieu Créateur et Sauveur. La «situation de péché» n'est pas question de classes et de collectivités. Si justes qu'on puisse les espérer, des institutions nouvelles ne suffiront pas à elles seules à vaincre l'état de péché au cœur de chacun de nous. Et la justice sociale au surplus ne saurait porter ses fruits sans le droit exercice des justices commutative et distributive.

Le risque de la théologie de la libération, si pertinente que soit sa condamnation de l'injustice des nantis de ce monde, est de se replier sur un horizontalisme qui ferait du péché et de la grâce, et de la venue du Royaume de Dieu, des «réalités historiques, temporelles, terrestres, sociales, matérielles» – l'énumération est de Gutierrez. Et l'on peut se demander si ce n'est pas une grille de lecture marxiste, ou du moins marxisée, qui porte le Père Gutierrez à centrer sa vue chrétienne de l'histoire sur l'Ancien Testament plus que sur l'Évangile, et, dans l'Ancien Testament, sur l'épisode de la sortie d'Égypte du peuple élu, pris en son sens littéral. Il traite par préterition les sens spirituel et typologique mis en avant par les Pères de l'Église, et voit dans la libération de la servitude d'Égypte l'archétype de la libération terrestre – qui est pour lui le Salut – des peuples opprimés.

Cette libération, certes, «correspond à une exigence évangélique fondamentale»¹; car l'injustice des conditions politiques et sociales se dresse comme un obstacle parfois insurmontable à la pleine réalisation de la des-

¹ Georges COTTIER, *Op. cit.*, p. 171.

tinée humaine, qui n'est pas que de cette terre. Sur ce point-là pourrait s'ouvrir, à mon sens, un fructueux dialogue entre croyants et marxistes. Mais ce n'est pas aujourd'hui notre propos. On ne peut qu'être confondu devant le peu de réflexion et d'imagination de trop de croyants, et leur insuffisante prise en charge des sciences sociales. La connaissance de ce qu'est réellement, en islam et en christianisme, «l'éthique économique», pour reprendre l'expression de M. Laouist, nous apporterait à pied d'œuvre bien des principes d'action : qui ne seraient point le fruit d'une pure orthopraxie dialectique, mais en lesquels l'orthopraxie découlerait du sens et de l'amour de la vérité. «Je suis la Voie, la Vérité et la Vie», dit le Christ (*Joa.*, 14,6); Dieu est Vérité, *Allâh al-Haqq*, proclame l'islam. J'ajoute qu'il y faudrait la jonction d'une connaissance approfondie de cette *éthique* économique et sociale, et d'une recherche aussi avertie que possible des questions aujourd'hui posées par les *sciences* sociales et économiques. Faut-il avouer que cette jonction-là est bien rarement opérée?

*

Je dirai en conclusion : le dur questionnement que le monde actuel nous adresse sur les réalisations de la justice – de toute justice – n'est plus seulement thème de dialogue entre musulmans et chrétiens. Le temps du dialogue est ici dépassé. Car nous sommes sollicités, les uns et les autres, à une œuvre commune où chacun se doit d'être fidèle aux exigences de sa foi, dans un élan de mutuel enrichissement. La quête de justice n'est jamais close. Elle doit se poursuivre sans cesse, éveillée et inventive, dans le témoignage que par notre foi, notre pensée et nos actes, nous devons rendre à Dieu et à son appel. Et la Béatitude annoncée aux affamés et assoiffés de justice sera à la mesure de notre don à Dieu, suprême Vérité et suprême Justice, *al-Haqq*, *al-'Adl*, et donc, et par là même, suprême Miséricorde.

Louis GARDET

Réflexions sur les rapports Théorie/Pratique dans les sciences sociales et la nature de leur «scientificité» *

Ce qui caractérise l'approche scientifique moderne c'est *la mesure* et la *prévisibilité*. Cette réduction par rapport à la définition aristotélicienne selon laquelle la science est une connaissance démonstrative à partir de principes vrais, premiers, immédiats, jouant le rôle de causes par rapport aux conclusions, a donné de bons résultats dans le domaine de l'inorganique grâce aux mathématiques, négligées par Aristote, mais ses succès sont moins sûrs dans l'organique. Avec les sciences sociales et humaines, les difficultés sont plus grandes encore, mais le modèle idéal reste toujours caractérisé par la mesure et la prévisibilité.

Les raisons de cette attitude sont passablement complexes, certaines sont à chercher dans un souci de rigueur face aux incertitudes «philosophiques» particulièrement sensibles depuis que Descartes entreprit de remplacer Aristote, inaugurant un cycle de plus en plus rapide de remplacements, chaque philosophe prétendant souvent reprendre à son propre compte l'ensemble du savoir. D'autres raisons tiennent au refus d'aborder des questions de type métaphysique ou même éthique à la suite d'une option qu'il faut bien qualifier de philosophique ou plus simplement faute d'apercevoir les liens existant entre l'observation empirique et des éclairages ontologiques ou éthiques.

Nous ne discuterons pas ici de ces choix, nous nous bornerons à examiner à travers une discussion sur les rapports entre la théorie et la pratique, la situation «scientifique» actuelle de quelques disciplines relevant des sciences sociales comme la sociologie, la science politique et l'économie.

* Communication au Séminaire organisé par l'Istituto di Studi filosofici (Milan) à Gallarate du 7 au 9 octobre 1977 sur le thème: *Problèmes épistémologiques des sciences humaines*. La Revue publiera ultérieurement d'autres textes ayant fait l'objet d'une communication à ce même Séminaire (*Note de la Rédaction*).

*Rappel d'un principe de l'épistémologie classique*¹

La sociologie, la science politique et l'économie sont-elles des sciences théoriques ou des sciences pratiques? Il s'agit, fondamentalement, de sciences pratiques, car leur objet est en dernière instance l'agir humain. De plus, contrairement à une activité purement technique, l'exercice de la liberté subordonne ces disciplines à la philosophie morale, à la métaphysique et à la théologie compte tenu de la situation existentielle de l'homme.

Toutefois, il faut distinguer plusieurs degrés de praticité dans ces branches du savoir et reconnaître le rôle instrumental, parfois très important, de disciplines purement théoriques, les statistiques par exemple et, plus généralement, la formalisation mathématique.

Les divers degrés de praticité tiennent au fait que si c'est la fin, l'action à réaliser, qui commande, directement ou indirectement, l'élaboration et la mise en œuvre de ces sciences, cette fin ou cette opération sont plus ou moins immédiates. Lorsqu'il s'agit d'une réflexion très générale sur les principes, le caractère théorique est particulièrement accentué et l'on peut parler d'une approche *théorico-pratique*. En revanche, lorsqu'il s'agit d'une mise en application immédiate, l'aspect pratique est plus déterminant et l'on peut parler d'une démarche *pratico-pratique*. Une théorie sociologique de la société, une réflexion sur les régimes politiques ou sur les modèles de croissance économique, appartiennent à la partie théorico-pratique de ces trois disciplines, tandis qu'un sondage électoral, la rédaction d'une constitution ou l'élaboration d'une politique économique conjoncturelle relèvent plutôt de la partie pratico-pratique. On peut concevoir autant de degrés que l'on voudra de théorisation et de praticité dans ces sciences, à condition de ne pas abandonner la composante pratique essentielle qui relève de l'éthique.

Du côté des instruments purement théoriques qui peuvent être mis en œuvre, notamment en économie où les mathématiques rendent les services que l'on sait, il est de toute importance de ne pas perdre de vue leur

¹ Indiquons ici quelques textes essentiels auxquels on pourra se référer: J. MARITAIN, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, Desclée De Brouwer,⁷ 1963, pp. 618-633 et annexe VII pp. 901-918; *Science et Sagesse*, Labergerie, 1935, 2^e partie: «éclaircissements sur la philosophie morale», pp. 227 et s. et plus spécialement p. 278-288. Yves SIMON, *Critique de la connaissance morale*, Desclée De Brouwer, 1934, spécialement pp. 123-142; *Philosophy of Democratic Government*, Phoenix Books, 1966, notamment pp. 260-322 «Democracy and Technology»; *A General Theory of Authority*, University of Notre-Dame, 1962. Charles JOURNET «L'ordre social chrétien» in *Nova et Vetera*, oct.-nov. 1931, notamment pp. 363-370. Deux ouvrages récents sur Aristote méritent d'être signalés: AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, PUF, 1963, réédition 1976; G. G. GRANGER *La Théorie aristotélicienne de la science*, Aubier, 1976.

rôle instrumental, aussi décisif soit-il, car l'objet de la science qu'ils servent a pour objet l'agir humain, la liberté des hommes décidant de leur destin, et non pas des «choses» matérielles ou sociales (Durkheim).

La perspective qui vient d'être rappelée n'a pas, à beaucoup près, l'audience des courants contemporains dominés soit par le positivisme¹ soit par le marxisme² dans leurs différentes expressions. Il n'en reste pas moins qu'elle nous paraît être la seule à offrir une solution d'ensemble à la question difficile et décisive des rapports entre la théorie et la pratique et par là au débat sur la «scientificité» des sciences sociales.

I. Sociologie

La sociologie est la plus théorique des trois disciplines qui nous occupent ici. Elle étudie le phénomène social dans les sociétés humaines en s'intéressant aux structures typiques et au dynamisme des sociétés et des différents groupes qui les composent. Moins proche de l'action que la science politique, qu'elle contribue à éclairer grâce à un matériel empirique recueilli systématiquement, elle n'est qu'indirectement axée sur la décision à prendre. Son approche est plus théorique, plus formelle et moins normative. Non pas que la sociologie soit indépendante de la philosophie morale ni qu'elle se désintéresse des réalisations pratiques, qui en définitive commandent le choix de ses sujets d'analyse, ses méthodes et la nature même de son objet, mais elle les aborde avant tout pour les connaître, l'action ne venant qu'en second lieu, ceci par contraste avec la science politique, qui, on le verra, est plus directement concernée par l'action à entreprendre. Cette caractéristique plus formelle de la sociologie explique les nombreux travaux en vue de développer au maximum l'instrumentation mathématique, au point que cette dernière, selon certains, est supposée être seule en mesure de donner un caractère scientifique à la sociologie en éliminant les indéterminations liées à l'agir humain et qui s'opposent à une parfaite scientificité de la sociologie. Pour d'autres, nous pensons aux marxistes, ce ne sont pas les mathématiques, mais une théorie dialectique de l'histoire qui confère à la sociologie son aspect scientifique, toute autre explication étant soupçonnée de conditionnement économique-culturel s'exprimant dans des idéologies réputées illusoires lorsqu'elles contredisent celle que les fondateurs du marxisme ont découverte une fois pour toutes,

¹ Voir l'ouvrage récent de L. KOLAKOWSKI, *La philosophie positiviste*, Denoël/Gonthier, 1976, qui retient quatre critères pour définir le positivisme: 1. phénoménalisme, 2. nominalisme, 3. négation de toute valeur cognitive aux jugements de valeur et aux énoncés normatifs, 4. foi en l'unité fondamentale de la méthode de la science pp. 11-17. En raison de son influence dans les pays anglo-saxons, il faut citer ici K. POPPER, *La logique de la découverte scientifique*, 1934, trad. française, Payot, 1973 et *The open society and its enemies* (1945) Routledge, 1974, 2 vol.

² Un tableau des courants actuels in H. CHAMBRE, *De Karl Marx à Lénine et Mao tsé Toung*, Aubier, 1976, pp. 326-383, complété, pour l'école de Francfort, par l'introduction de P. CONNERTON à *Critical sociology*, Penguin Books, 1976.

du moins dans ses principes essentiels. Ainsi, la formalisation de type mathématique, d'une part, et ce que l'on pourrait qualifier d'évolutionnisme volontariste, d'autre part, offrent des solutions qualifiées de scientifiques aux rapports théorie/pratique en sociologie. R. Boudon et J. Habermas sont représentatifs, croyons-nous, de ces deux courants. «Si on voulait, écrit R. Boudon, fixer la date de naissance d'une méthodologie mathématique moderne dans les principales sciences humaines, il faudrait donc retenir pour l'économie, la fin du XIX^e siècle, pour la psychologie les années 1920-1930, pour la sociologie les années consécutives à la Seconde Guerre mondiale ¹». Et plus loin le même auteur ajoute «Il s'agit là du fait le plus extérieur mais aussi le plus frappant: toutes les disciplines en sont arrivées aujourd'hui à un point où elles font un usage important de l'instrumentation mathématique ²». La portée méthodologique et philosophique de ce recours aux mathématiques est mise en évidence par les discussions sur la notion de modèles: «En effet, étant donné que les modèles sont souvent des théories dont on se préoccupe davantage de savoir si elles éclairent la nature d'un phénomène que de savoir si elles sont vraies, il n'y a rien de scandaleux à ce que les modèles fournissant des explications très différentes d'un même phénomène puissent coexister sans que l'un d'entre eux annule les autres ³». Et puis, R. Boudon en arrive à une option de type philosophique pure et simple sous le signe du structuralisme: «Bref, la notion de structure et son succès relativement récent est le signe qu'on a su donner à la vieille préoccupation de l'analyse des systèmes un début de réponse scientifique là où, autrefois, cette préoccupation se manifestait par des prises de position philosophiques stériles comme le *vitalisme* ou par des explications de nature téléologique» ⁴. Si bien qu'avec ces méthodes nouvelles, R. Boudon estime que les sciences humaines «ont trouvé une voie moyenne entre les explications mécanistes et les explications téléologiques, ou plus exactement qu'elles ont réussi à expliquer ce qui autrefois servait au contraire de principe d'explication, à savoir que les systèmes paraissent obéir à des *causes finales*» ⁵. Nous sommes en plein positivisme, et lorsque l'auteur ajoute: «on peut dire que le structuralisme est une perspective plutôt qu'une méthode» ⁶, il est clair que cette perspective est

¹ Raymond BOUDON, «Modèles et méthodes mathématiques», in *Tendances principales de la recherche dans les sciences sociales*, partie 1, Sciences sociales, UNESCO, 1970, p. 632.

² *Ibidem* p. 637.

³ *Ibidem* p. 657.

⁴ *Ibidem* p. 660.

⁵ *Ibidem* p. 660.

⁶ *Ibidem* p. 660. Ailleurs, le même auteur va jusqu'au bout de son antifinalisme en proposant d'éliminer la notion de fonction dans l'analyse structuro-fonctionnaliste: «Explicitement ou implicitement, une analyse structuro-fonctionnaliste est ou cherche à être une analyse rigoureuse par laquelle est démontrée la nécessité de la co-occurrence ou l'impossibilité de la co-occurrence de certains éléments dans un système social. Or, une condition pour que l'analyse tende vers une plus grande rigueur est précisément que la notion de fonction soit éliminée. *Revue française de sociologie* VIII, 1967, p. 206, et R. BOUDON, *La crise de la sociologie*, Droz, 1971, p. 213.

une option philosophique éliminant *a priori* la cause finale et toute normativité de type éthique au nom d'une scientificité structuraliste à fondement mathématique.

J. Habermas appartient à un tout autre courant, à savoir l'évolutionnisme volontariste marxiste qui insiste au contraire sur la finalité «engagée» de la praxis au point d'éliminer la théorie au sens traditionnel. La «théorie» de l'école critique comporte deux aspects: «Dans un cas, nous avons une praxis sociale qui en tant que synthèse sociétale, permet une connaissance; dans l'autre cas, il s'agit d'une praxis politique qui vise consciemment à détruire le système institutionnel existant»¹. Il n'est pas question ici de connaissance objective de type classique dont le critère serait le vrai, mais «d'une validité qui peut être vérifiée seulement dans le processus de connaissance réussi, c'est-à-dire dans le discours pratique des intéressés. La théorie critique renonce à l'exigence contemplative des théories bâties sur un modèle monologique et elle dénonce dans toutes philosophies jusqu'à maintenant, en dépit de leurs affirmations, ce caractère contemplatif»². C'est l'action réussie qui témoigne de la validité de la théorie (critique) qui elle-même est un discours pratique. Plus loin, Habermas ajoute «Dans ce cadre, le matérialisme historique peut être compris comme une théorie de la société pensée dans une perspective pratique, évitant les faiblesses à la fois de la théorie politique traditionnelle et de la philosophie sociale moderne»³. La théorie politique traditionnelle est celle d'Aristote admettant une subordination de l'analyse socio-politique à la métaphysique et à l'éthique, la philosophie sociale moderne est celle des empiristes, s'intéressant à l'analyse objective des phénomènes, dissociée de tout finalisme éthique et même, on l'a vu avec R. Boudon, de la notion de fonction. Dans sa conception de «vérification» de la théorie par la réussite, il semblerait qu'un certain rapprochement puisse être esquissé entre Habermas et son adversaire déclaré K. Popper pour lequel l'hypothèse doit aussi subir le test de la «vérification» ou plutôt de la «falsification» pour être retenue. Cependant, l'analogie est écartée par Habermas qui fait remarquer⁴ que selon Popper une décision d'ordre éthique, complètement dissociée de sa méthode empirico-déductive, intervient pour fonder son choix de «société ouverte», (libérale). Cette objection vaut pour tous les courants positivistes qui ne parviennent pas à fonder «scientifiquement» leur choix de société. En revanche, l'évolutionnisme volontariste marxiste intègre l'aspect décisionnel, mais il y parvient d'une manière

¹ Habermas, *Theory and Practice*, trad. anglaise (Heinemann, London, 1974) de *Theorie und Praxis*, 4 1971, p. 2.

² *Ibidem* p. 2.

³ *Ibidem* p. 3.

⁴ *Ibidem* p. 280. Pour une discussion des positions de l'école de Francfort et de K. Popper, voir P. BRAILLARD, *Philosophie et relations internationales*, Hautes Etudes Internationales, Genève, 1974, p. 55. et s.

absolument arbitraire puisque c'est le succès politique, très précisément la force, qui vérifie la pertinence du discours pratique.

Les difficultés inextricables que posent les méthodes, positiviste et marxiste, lorsqu'il s'agit de fonder scientifiquement les rapports entre la théorie et la pratique dans les sciences sociales trouvent en revanche une réponse, à notre avis, fondée, avec l'épistémologie classique dont nous avons esquissé les principes et qu'il convient d'appliquer maintenant à la sociologie. On sait que *La politique* d'Aristote comporte des chapitres qui ont été rédigés à des dates diverses et un changement notable s'observe dans les méthodes employées lorsque l'on passe des livres les plus anciens, très normatifs (2, 3, 7, 8), aux livres plus récents, plus empiriques (1, 4, 5, 6) ¹. Ce que nous voudrions retenir ici, c'est que les textes les plus sociologiques d'Aristote n'excluent ni la métaphysique, ni l'éthique. En développant l'aspect formel de l'analyse des sociétés politiques et de la famille, Aristote insiste non seulement sur le fonctionnalisme des structures sociales qu'il décrit, mais ne sépare jamais l'étude du fait social humain des objectifs d'ordre éthique qui, de manière moins immédiate qu'en science politique proprement dite, mais fondamentale cependant, guident toute sa recherche et commandent la nature même de son objet. L'analyse sociologique du dynamisme des sociétés humaines reste cyclique chez Aristote comme chez les grecs en général, et c'est ici que la tradition judéo-chrétienne d'un sens de l'histoire apporte un des éléments les plus nouveaux de l'étude des sociétés. Saint Augustin sera un des premiers à développer une théologie de l'histoire dont tous les auteurs chrétiens s'inspireront ². Il en résulte une approche très complète des rapports théorie/pratique incluant, outre les degrés de praticité que nous avons déjà évoqués, une liaison organique avec la métaphysique qui éclaire la réalité ontologique des sociétés et des groupes «naturels» comme la famille et l'Etat.

La sociologie dans cette perspective aristotélicienne et thomiste couvre un vaste domaine où l'analyse empirique et la formalisation sont privilégiées, mais sans pour autant se séparer de la philosophie ni de la théologie, ceci face au «séparationnisme» *a priori* des positivistes et à l'intrication dialectique *gnostique* de la science marxiste.

II. L'économie

Samuelson définit l'économie (*Economics*) comme «l'étude des choix par les individus et la société, avec ou sans monnaie, dans l'emploi des res-

¹ Nous avons abordé ce sujet dans «Sociologie d'Aristote et de Marx» in *Revue Thomiste*, I, 1976, pp. 34-59.

² La théologie chrétienne de l'histoire offre une réponse beaucoup plus cohérente que le matérialisme historique au problème de l'évolution des sociétés en ce sens qu'elle est développement rigoureux d'une Révélation et non pure et simple hypothèse, réputée arbitrairement scientifique.

sources productives limitées, à usages alternatifs, en vue de produire des biens et de les distribuer pour la consommation, actuelle ou future, parmi les différentes personnes et groupes de la société. Elle analyse les coûts et profits en vue d'une meilleure allocation des ressources»¹.

Il s'agit, on le voit dans cette définition de l'économiste américain, d'une discipline essentiellement pratique, point de vue partagé par un économiste marxiste comme O. Lange pour qui «l'économie politique, ou économie sociale, est l'étude des lois sociales gouvernant la production et la distribution des moyens matériels de satisfaire les besoins humains»².

Toutefois, lorsqu'il s'agit de théorie économique, la scientificité sera souvent liée à une connaissance technique (*tooled knowledge*, selon Schumpeter), sans rapport méthodologique avec la philosophie morale. Ce régime de séparation, sous l'égide des mathématiques, a trouvé en Jevons (1835-1882) un de ses théoriciens les plus résolus et systématiques. Constatation symptomatique, dans la seconde édition (1879) de son ouvrage *The Theory of Political Economy* (1871), l'auteur propose de substituer le terme *Economics* à l'expression traditionnelle *Political Economy*, et affirme sans hésitation qu'il est clair que pour «être une science proprement dite, l'économie doit être une science mathématique»³, et ceci pour la simple raison que l'économie traite de la quantité. Plaisirs et peines doivent, en effet, selon Jevons, faire l'objet de mesures, sinon directement du moins par leurs effets susceptibles de traitements statistiques. Ainsi, l'économie «pourra graduellement devenir une science exacte»⁴. La signification de l'éthique dans une théorie économique de ce type est indissociable d'une philosophie utilitariste : «La théorie qui suit, écrit Jevons dans son introduction, est entièrement basée sur un calcul du plaisir et de la douleur... je n'ai aucune

¹ SAMUELSON, *Economics*, 10 1976, p. 3.

² Oskar LANGE, *Political Economy*, 1963, édition 1974, p. 1. On peut se demander si dans la perspective marxiste, la science économique proprement dite a vraiment une place distincte de la sociologie et de la politique. Le *Capital* est une critique de l'économie politique et non un traité d'économie socialiste ou communiste. L'avènement du communisme marquerait d'ailleurs, selon Engels, la fin «du code de l'économie politique moderne» (Lettre à A. F. Lange, 29 mars 1865) et donnerait lieu aux «lignes grandioses d'un plan unique» (*Anti-Dühring*, éditions sociales, p. 335) compatible avec la disparition de l'Etat : «C'est le bond de l'humanité du règne de la nécessité dans le règne de la liberté» (*Ibidem*, p. 322) que la science, débarrassée des entraves que le capitalisme moribond suscite, rendrait possible. Le chapitre sur la science économique in *Tendances principales de la recherche dans les sciences humaines*, pp. 340-426, a été rédigé selon un schéma préparé par Oskar Lange (mort en 1965) par le Secrétariat de l'UNESCO. Il s'agit d'une approche sismondienne, plutôt que marxiste de la science économique, avec une insistance sur les aspects sociaux et politiques et des réserves à propos d'une trop grande formalisation mathématique. On y oppose les conceptions «praxéologique» et «historique» de la science économique, la première étant illustrée par L. Robbins (individualisme et formalisme), la seconde par Marx et M. Weber (appréhension globale et historique).

³ W. J. JEVONS, *The Theory of Political Economy* (1871), Pelican Books, 1970. p. 78.

⁴ *Ibidem* p. 90.

hésitation à adopter la théorie morale utilitariste qui donne comme critère du bien et du mal l'effet sur le bonheur de l'humanité»¹.

L'argumentation n'est pas toujours aussi explicite chez les tenants actuels d'une économie mathématique autonome, mais on peut penser que cette option philosophique est consciemment ou inconsciemment largement répandue et serait pour l'économie ce qu'est le positivisme en sociologie.

C'est Keynes qui a le plus contribué, chez les théoriciens occidentaux, à réintroduire l'aspect politique dans l'analyse économique. Non pas qu'il renonce à une formalisation mathématique, tout au contraire, mais l'intention pratique (diminuer le chômage) qui est au cœur de sa *Théorie générale* (1936) réordonne en fait les instruments d'analyse à des choix éthiques. La question n'est donc pas de savoir s'il convient ou non de développer les outils théoriques de l'analyse économique, mais seulement de ne pas séparer la théorie de la réalité humaine. «L'intérêt porté avant tout aux instruments, écrit L. G. Reynolds, fait courir un certain nombre de dangers. Lorsque 'la théorie vit d'une vie propre', la sensibilité au monde économique réel risque de s'émousser. Le choix des problèmes sera faussé: la possibilité technique de les résoudre sera davantage prise en considération que leur intérêt propre»². Et plus loin, le même auteur ajoute: «Le théoricien passionné de technique risque fort de s'égarer dans ce qu'on pourrait appeler la 'pseudo-théorisation', c'est-à-dire dans le traitement de problèmes parfaitement artificiels, qui ne correspondent à rien dans le monde réel et qui ne présentent aucune valeur explicative»³.

Il est vrai que le danger inverse existe aussi, il consiste en ce qu'on pourrait appeler un impérialisme de la cause finale politique, qui, selon nous, caractérise l'analyse marxiste de l'économie⁴. C'est ce danger qui, vraisemblablement, explique l'attitude d'un Schumpeter déniait toute influence à la philosophie proprement dite sur l'analyse économique et dénonçant les pseudo-explications que l'on trouve chez les historiens des idées économiques qui établissent un lien entre l'évolution des techniques d'analyse et les philosophies⁵.

Cette critique manque un point essentiel en ne reconnaissant pas le caractère pratique de l'économie et en accordant à l'analyse théorique une autonomie par rapport à l'éthique qui ne vaut que pour les instruments de calculs, mais non pour le choix des questions à résoudre, et les orien-

¹ *Ibidem* p. 91.

² G. REYNOLDS, *Les trois mondes de l'économie*, 1975, p. 318 (édition américaine 1971).

³ *Ibidem* p. 319.

⁴ Voir à ce propos, DOGNIN, *Initiation à Karl Marx*, Cerf, 1970.

⁵ J. A. SCHUMPETER, *History of Economic Analysis*, 1954, p. 32.

tations implicites ou explicites que l'économiste, fût-il théoricien, puise dans ses conceptions de l'homme et de la société. Les excès idéologiques ne peuvent légitimer un dualisme, mais devraient plutôt inciter à mieux préciser les divers degrés de praticité en économie comme dans les autres sciences sociales. Les limites de la scientificité de type mathématique doivent aussi être mises en évidence dans un domaine comme l'économie où les données mesurables sont beaucoup plus riches qu'en sociologie ou en science politique.

On peut donner un exemple des difficultés insurmontables qu'entraînerait l'autonomie des techniques d'analyse économique ou des critères de rationalité des comportements, car ceux-ci renvoient en réalité à des choix dont les racines sont philosophiques. Dans une société qui reconnaît l'esclavage, on ne se posera pas la question de la valeur / travail dans les mêmes termes que dans une société où le travail est considéré comme la source de toute valeur d'échange économique. Les vocabulaires sont parfois analogues, mais le sens est complètement différent. Il ne suffit donc pas de dire que l'économie n'est pas une science exacte, il faut encore, nous semble-t-il, affirmer la non-séparation de la théorie et de la pratique avec sa dimension éthique, ainsi que le caractère instrumental de la formalisation mathématique.

On ne fait ici que reprendre une controverse qui, sous sa forme classique, a été inaugurée par le débat triangulaire: Ricardo, Sismondi, Marx. Le premier adopta une méthode déductive de l'analyse économique, complètement étrangère à toute considération de type philosophique. La rigueur de ses schémas fascina ses contemporains par leur «scientificité» formelle, à l'exception de Sismondi, partisan d'une méthode inductive et d'une intégration de la dimension éthique. Marx, séduit par la logique ricardienne, aperçut aussi le bien fondé de la critique de Sismondi, mais rejeta sa philosophie morale à laquelle il substitua ce que nous avons appelé un évolutionnisme volontariste de type révolutionnaire. Le qualificatif de science fut revendiqué tant par l'école ricardienne que par le marxisme, tandis que Sismondi fondait la politique sociale moderne en retrouvant l'idée d'Aristote d'une gestion prudentielle des richesses conformément aux besoins humains et non selon des lois s'imposant inéluctablement et pouvant faire l'objet d'une science au sens strict. Dépolitisation libérale, surpolitisation marxiste résultant au fond des rapports entre la théorie et la pratique excluent la dimension éthique classique et plus encore la métaphysique et la théologie au nom de la Science. Une science qui prétend remplacer l'éthique, la métaphysique et la théologie risque bien d'être autre chose que ce qu'on propose à la simple raison. Elle est plutôt une *foi*, une confiance accordée, non à une révélation transcendante, mais à des théories.

III. Science politique

Des trois disciplines examinées ici, la science politique est la plus normative en ce sens que la régulation de la philosophie morale commande plus directement son objet, qui est la promotion et la conservation de l'intérêt général. Ses méthodes sont caractérisées par le rôle déterminant du *savoir prudentiel* qui est dans la philosophie pratique classique, un peu ce qu'est la *praxis* dans l'évolutionnisme volontariste marxiste.

Selon la tradition classique, la sagesse politique est un savoir «architectonique» pour l'ensemble des disciplines sociales auxquelles elle fournit une orientation et une coordination d'ensemble. Ces disciplines sociales subordonnées offrent à leur tour des éclairages particuliers et utilisent des instruments d'analyse et d'action très variés. C'est ainsi que la sociologie apporte des informations et des interprétations indispensables pour la prise de décision politique et l'économie fournit des moyens de connaître quels sont les choix possibles dans l'allocation des ressources.

Ce rappel sommaire de la science politique classique doit être complété par une remarque d'ordre historique. Lorsqu'on fait remonter la science politique moderne à des auteurs comme Machiavel, Bodin et Hobbes, on n'introduit nullement une dimension scientifique différente de la tradition classique, simplement on remplace une éthique par une autre et très précisément on substitue à une philosophie réaliste du *Bien commun* et de la personne, une conception foncièrement individualiste et technique de la vie politique. La normativité s'identifie aux intérêts des particuliers ou du Prince, sans être plus scientifique pour autant. La science politique contemporaine en Occident a pris ses distances vis-à-vis de toute normativité, du moins dans certains de ses courants ¹, mais il faut constater qu'il s'agit en réalité de formalisations instrumentales ignorant les finalités qui caractérisent la politique. Le systémisme est un exemple typique de cette approche formelle, fort précieuse, sans être pour autant en mesure de constituer la science politique elle-même qui, fondamentalement, vise à mettre en œuvre des choix politiques. Par ailleurs, les théories de la décision (*decision-making*), ne peuvent remplacer cette science «architectonique» qu'est le savoir prudentiel de type politique, car il s'agit plutôt de techniques décisionnelles au service de l'action politique dont l'orientation est de type éthique ².

¹ La place donnée à la tradition classique dans la science politique américaine contemporaine est fort inégale. Robert DAHL in *Modern Political Analysis* (1963), ² 1970, note à propos de la nature de la politique, qu'un point de départ important comme pour «beaucoup d'autres questions» est l'œuvre d'Aristote (p. 4). En revanche, le nom d'Aristote ne figure pas dans l'index analytique des deux ouvrages les plus connus d'EASTON *A Framework for political Analysis*, 1965, et *A Systems Analysis of Political Life*, 1965.

² Voir K. W. DEUTSCH, *The Nerves of Government, Models of political communication and control*, 1963.

Nous retiendrons ici deux théoriciens qui s'efforcent chacun à sa manière de rendre scientifique la normativité politique elle-même: John Rawls et Gramsci ¹.

L'idée directrice de la *Theory of Justice* s'inspire de Locke, Rousseau et Kant, mais se situe à un niveau d'abstraction plus élevé, en ce sens qu'il s'agit non pas de telle ou telle forme de société ou de gouvernement, mais des principes de la justice comme objet du contrat social lui-même, savoir ces «principes que des personnes libres et rationnelles cherchant à promouvoir leurs intérêts accepteraient si, placées dans une situation d'égalité, elles avaient à définir les termes fondamentaux de leur association» ².

Pratiquement, l'auteur formule deux exigences essentielles dont la première est l'égalité dans l'attribution des droits et devoirs fondamentaux. La seconde exigence est formulée ainsi: «les inégalités sociales et économiques, par exemple de richesses et d'autorité, sont considérées comme justes seulement si elles entraînent des avantages relatifs en compensation pour chaque individu, et, particulièrement pour les membres de la société les moins avantagés» ³.

Contrairement à l'utilitarisme classique, ce n'est pas la somme des avantages obtenus par une société considérée comme un seul individu qui sert de critère exclusif, mais plutôt l'équité, (*fairness*), excluant tout compromis avec les droits fondamentaux.

Les contradictions internes de cette «géométrie morale» ont été mises en évidence notamment par Boudon et les faiblesses philosophiques de l'ouvrage ont été impitoyablement dénoncées ⁴. Le large retentissement de cette théorie est pourtant le signe d'une certaine représentativité et, de fait, J. Rawls a écrit le livre que beaucoup de théoriciens de la science politique contemporaine souhaitent ou auraient souhaité offrir aux citoyens aisés du Welfare State.

J. Rawls prétend, en effet, avoir découvert la méthode rationnelle pour légitimer scientifiquement la société politique idéale. Le procédé est déductif et s'inspire des modèles économiques sans s'embarrasser de questions éthiques susceptibles d'être controversées: «le concept de rationalité doit

¹ John RAWLS, *A Theory of Justice* (1971), ⁷ 1976 p. 607, et Gramsci dans le texte, Editions sociales 1975, 2^e section, «la science politique», p. 415 et s.

² J. RAWLS, *op. cit.* p. 11.

³ *Ibidem*, p. 14-15.

⁴ R. BOUDON, «Justice sociale et intérêt général: à propos de la théorie de la justice de Rawls», in *Revue Française de Science Politique*, volume XXV, n° 2, avril 1975, pp. 193-221. Sous le titre de «Justice: A Spectrum of Responses to John Rawls's Theory» *The American Political Science Review*, vol. LXIX, June 1975, n° 2, a consacré un dossier au débat, voir la contribution d'Allan Bloom, pp. 648-662.

être interprété ici au sens étroit du terme, habituel dans la théorie économique, comme consistant à choisir les moyens les plus efficaces en vue des fins cherchées... On doit éviter de mêler ici tout problème éthique controversé et prendre comme point de départ des propositions faisant l'objet d'un large accord¹. Il suffit alors de convenir d'une situation initiale (*original position*) des acteurs aussi simple que possible pour que le raisonnement puisse se dérouler sans encombre. Aristote et Kant sont mis à contribution, mais de manière infortunée². Ce qui manque pour que le «principe d'Aristote» intégré à la théorie de Rawls, permette à l'auteur de se réclamer d'Aristote c'est, paradoxalement, la définition restrictive de ce «principe»: «toutes choses restant égales, les êtres humains prennent plaisir à exercer leurs facultés (innées ou acquises), et cette satisfaction augmente avec les capacités mises en œuvre ou la complexité des opérations elles-mêmes»³. La conception aristotélicienne de «nature» se trouve ainsi ramenée à une propension quasi mécanique à faire fonctionner des rouages de plus en plus complexes, sans que l'idée d'une finalité proprement humaine d'ordre éthique (vertus décrites dans l'*Ethique à Nicomaque*) ou sapientielle (vie contemplative ou théorétique) ne soit évoquée. Au fond, on ne trouve dans cette tentative apparemment très ambitieuse, qu'une reformulation de l'utilitarisme, rappelant l'économiste Jevons, un siècle auparavant⁴.

On en revient à un calcul des plaisirs et des douleurs avec en plus une insistance sur les droits fondamentaux de l'individu que des expériences de politiques totalitaires, inconnues de l'auteur de *The Theory of Political Economy* (1871), expliquent suffisamment, sans modifier pour autant la perspective utilitariste fondamentale. Le refus de la finalité s'appuie sur une argumentation d'allure kantienne du droit (*right*) préféré au bien (*good*), mais comme on suppose par ailleurs que chaque individu «désire protéger ses intérêts, ses possibilités de promouvoir son idée du bien (*good*)⁵» et que cette tendance est à l'origine même de la définition de l'équité (*fairness*), on ne voit pas comment harmoniser la théorie de Rawls avec le légalisme kantien, pas plus qu'avec l'eudémonisme aristotélicien. Il ne reste, malgré l'auteur, que la solution hédoniste inspirant un modèle de rationalité politique, *more geometrico*, où le savoir prudentiel n'a plus de place⁶.

¹ *Op. cit.* p. 14.

² Cf. Allan BLOOM, *op. cit.* pp. 656-659.

³ RAWLS, *op. cit.* p. 246.

⁴ Cf. *supra*, p. 111.

⁵ RAWLS, *op. cit.* p. 560.

⁶ Ce bref commentaire critique ne rend pas compte des richesses de cet ouvrage imposant qui a eu le mérite de sortir, temporairement du moins, la science politique contemporaine, surtout américaine, de son empirisme sociologique. Malheureusement, les faiblesses philosophiques stérilisent cette tentative.

Avec Gramsci ¹ les rapports de la théorie et de la pratique en science politique perdent tout caractère géométrique au profit de la praxis et de la philosophie dont elle est indissociable: «L'innovation fondamentale introduite par la philosophie de la praxis dans la science de la politique et de l'histoire, écrit-il, est la démonstration qu'il n'existe pas de 'nature humaine' abstraite, fixe et immuable (concept qui vient certainement de la pensée religieuse et de la transcendance), mais que la nature humaine est l'ensemble des rapports sociaux historiquement déterminés, c'est-à-dire un fait historique dont on peut s'assurer, à l'intérieur de certaines limites, avec les méthodes de la philologie et de la critique. C'est pourquoi la science politique doit être conçue dans son contenu concret (et également dans sa formulation logique) comme un organisme en développement» ².

Ce principe évolutionniste posé, Gramsci se demande quelle est la place de la science politique dans une philosophie de la praxis (marxisme). Pour lui, elle se situe au niveau de la superstructure et très précisément «dans la phase immédiate de simple affirmation volontaire» ³. Elle est science de l'action, du «devoir-être» concret, lui-même jugé comme «la seule interprétation de la réalité qui soit réaliste et conforme à l'histoire, la seule histoire en acte, la seule philosophie en acte, la seule politique» ⁴. Ailleurs, Gramsci illustre ce volontarisme en affirmant que la réalisation d'un «bloc historique économique politique nouveau» dépend d'une initiative politique appropriée ⁵. C'est avec raison que l'on a pu écrire que «l'historicisme apparaît ainsi en dernier ressort comme le décor idéologique qui sert chez Gramsci d'arrière-fond à une morale de la praxis» ⁶.

L'acteur privilégié de ce volontarisme est le parti: «Le prince moderne, le mythe-prince, ne peut être une personne réelle, un individu concret; il ne peut être qu'un organisme, un élément complexe d'une société, dans lequel a pu déjà commencer à se concrétiser une volonté collective reconnue dans l'action où elle s'est affirmée partialement. Cet organisme est déjà fourni par le développement historique, et c'est le parti politique: la première cellule où se résument des germes de volonté collective qui tendent vers l'universalité et la totalité» ⁷. Pour faire le lien entre la théorie évolutionniste ou historiciste présentée comme scientifique et le volon-

¹ Nous citons Gramsci d'après l'ouvrage déjà cité *Gramsci dans le texte*. De nombreuses études ont été consacrées à la pensée de l'auteur italien. On retiendra la présentation de la notion de «bloc historique» par H. CHAMBRE, *op. cit.* p. 280 et s. (qui suit H. PORTELLI, *Gramsci et le bloc historique*), et surtout la profonde analyse de G. COTTIER, «Le Néomarxisme d'Antonio Gramsci», in *Du romantisme au marxisme*, Paris, 1961, pp. 207-226.

² *Op. cit.*, «Notes sur Machiavel» p. 429.

³ *Ibidem*, p. 436.

⁴ *Ibidem*, p. 488.

⁵ *Ibidem*, p. 482.

⁶ G. COTTIER, *op. cit.* p. 217.

⁷ *Gramsci dans le texte*, p. 421-422.

tarisme politique, l'idée de «bloc politique» est avancée: «En quel sens, écrit Gramsci, peut-on établir une identité entre la politique et l'histoire, et par conséquent entre l'ensemble de la vie et la politique?». Et il répond en proposant le concept de «bloc historique», c'est-à-dire l'«unité entre la nature et l'esprit (structure et superstructure)...»¹.

Le dernier mot est donné à l'histoire qui se développe en formant des ensembles cohérents successifs où le déterminisme économique est constamment corrigé par l'action créatrice et consciente des individus dont le rôle dans le processus de développement est décisif: «c'est essentiellement un processus qui a pour acteur des hommes et la volonté et la capacité des hommes...»² Parmi ces hommes, les intellectuels occupent, selon Gramsci, une place privilégiée, c'est par eux, en effet, que le groupe dominant et le gouvernement politique exercent leur hégémonie. L'idéologie des intellectuels en place (traditionnels) caractérise le «bloc historique» existant, tandis que celle des intellectuels dissidents (organiques) prépare le suivant. Alors que J. Rawls pense établir la scientificité de la science politique en déduisant, *more geometrico*, les conséquences rationnelles d'un principe d'équité formulé indépendamment de l'histoire et abstraction faite des finalités profondes de l'homme, Gramsci voit dans la science politique, un processus essentiellement historique et volontariste où la rationalité se ramène, en définitive, à la logique hégélienne. Dans les deux cas, on exclut la métaphysique et l'éthique classiques, ainsi que le savoir prudentiel qui est remplacé soit par une technique administrative (Rawls), soit par une technique politique (Gramsci). Le coût de ces réductions technocratique ou idéologique, c'est la disparition des personnes dans l'analyse politique au profit d'individus standardisés ou enrégimentés. Au nom de la science, on élimine la sagesse pratique, et la société politique n'est plus considérée comme une communauté humaine, mais prend les traits d'une société commerciale ou d'un parti discipliné selon les cas.

Conclusions

Les pages qui précèdent se ramènent à un examen critique d'œuvres contemporaines qui ont semblé représentatives des courants qui prédominent actuellement dans trois branches des sciences sociales. Le point de vue adopté se réfère à l'épistémologie classique d'inspiration aristotélicienne et thomiste, et la question abordée, celle de la scientificité des méthodes dans les sciences sociales, a été traitée à propos des rapports entre théorie et pratique. En un sens, la conclusion était donnée dès l'introduction, puisque les critiques ramenaient constamment le débat autour

¹ *Ibidem*, p. 437.

² *Ibidem*, p. 503.

d'une solution considérée comme vraie. Il s'agissait d'inventorier les conséquences méthodologiques d'un certain nombre d'exclusions qui caractérisent les courants de pensée actuellement dominants dans les sciences sociales. Parmi ces exclusions, il faut citer la théologie, la métaphysique et la philosophie morale. Les conséquences de ces choix s'observent dans les épistémologies explicites ou implicites qui règlent la place des différents savoirs et leur portée. Lorsqu'on exclut la théologie, le risque est grand d'en inventer un substitut de type gnostique à moins que l'on renonce à se poser des questions ce qui est, à plus ou moins longue échéance, la négation de la science elle-même. Lorsqu'on exclut la métaphysique, il faut bien trouver une science générale qui puisse tenir lieu de philosophie première et les mathématiques s'offrent avec le prestige de l'exactitude, mais aussi le danger de tout ramener à des abstractions conventionnelles coupées de la réalité qu'on se proposait pourtant de connaître scientifiquement. Lorsqu'on exclut l'éthique, l'aspect pratique des savoirs perd sa régulation rationnelle et du coup un dualisme entre théorie et pratique paraît s'imposer pour échapper à l'irrationalité de la pratique. Ou alors, on retiendra comme norme scientifique de la pratique, le succès, lui-même mesuré en fonction d'options qui échappent à la rationalité, ou mieux, la rationalité sera définie en fonction de projets précis, procédé caractérisant plutôt l'idéologie que la science. Ce sont les conséquences de l'exclusion de l'éthique sur les rapports entre théorie et pratique qui nous ont surtout retenus dans cette étude, parce que l'enjeu de cette question épistémologique n'est rien de moins que la vie quotidienne et politique, les droits fondamentaux et les conditions matérielles de vie. En effet, une option politique conçue à la manière d'une vérité scientifique exclut le pluralisme, sauvegardé en revanche par la conception prudentielle de la politique. Cette dernière consiste à choisir des moyens en vue de fins sous le contrôle d'une éthique et non pas à découvrir le *seul* moyen scientifique (technocratie) ni à justifier les moyens par la fin (totalitarisme).

Patrick DE LAUBIER

Sacerdoce, célibat et sacrements

Julien POTEL, *Les prêtres séculiers en France. Evolution de 1965 à 1975; D'autres prêtres? Leur place et leurs rôles*, Centurion, 1977. J.-Paul DELOUPY, *Laïcs et prêtres, des idées pour demain*, Centurion, 1977. – Paul WINNINGER, *Ordonner des prêtres, le célibat une loi, le ministère une nécessité*, Centurion, 1977. – Henri DENIS, *Des sacrements et des hommes*, Chalais, 1975.

Julien Potel, prêtre et sociologue, étudie la situation du prêtre séculier en France en deux volumes qui paraissent simultanément aux Editions du Centurion. Le premier est fait de statistiques très précises et complètes, portant sur la période 1965-1975. Les renseignements ainsi réunis et méthodiquement classés sont précieux, et constituent un point de départ qui sera fort utile pour une étude sérieuse des multiples questions que posent aux responsables et aux intéressés eux-mêmes les profondes mutations de la société et de l'Eglise, en ce qui concerne le mode d'existence, les conditions de travail, l'utilisation des prêtres au service du peuple de Dieu. Des amorces de réponses à ces questions sont étudiées, d'un point de vue sociologique, dans un second volume: «Demain, d'autres prêtres». Les principaux thèmes sont indiqués et, à vrai dire, assez brièvement touchés: le rôle culturel du prêtre, l'engagement politique, la distribution des rôles entre prêtres et laïcs, le «statut matrimonial» des prêtres (c'est-à-dire leur «statut» en fonction du mariage), les ministères de la femme y compris l'éventualité de prêtres-femmes. Beaucoup de vues intéressantes rendent la lecture de ce livre utile, et suscitent la réflexion sur la nécessité de repenser certaines pratiques de distribution des ministères et certaines conceptions de l'existence sacerdotale. Le livre se ressent trop pourtant de l'étroitesse du point de vue sociologique quand il s'agit d'une réalité qui «vient d'ailleurs» et qui déborde tous les cadres d'une enquête sociologique habituelle. L'auteur dit en commençant qu'il évitera le terme «ministères», parce que «les sciences humaines l'ignorent totalement. Il fait partie du langage théologique» (p. 10). Peut-on éviter de parler théologiquement d'un sujet qui pour l'essentiel est théologique? Certes la sociologie, ici, n'est nullement à dédaigner et même on ne saurait s'en passer. Mais elle ne peut être utilisée que comme une science auxiliaire. On nous parle pour

demain de prêtres «autres dans une Eglise autre». Cela peut se comprendre, encore qu'on ne nous dise pas très clairement ce que doit être cette double et corrélative altérité. Mais la continuité dans les deux cas est plus profonde que l'altérité. L'Eglise de demain sera l'Eglise des apôtres ou ne sera pas, et les prêtres dont elle a besoin – beaucoup plus essentiellement que ne le fait apparaître l'étude de J. Potel – auront à continuer, comme collaborateurs des évêques – même si c'est dans des conditions très différentes – la mission confiée par le Christ aux apôtres et qui doit durer jusqu'à la consommation des temps. On ne doit pas oublier non plus que l'Eglise ne change pas d'un seul coup et selon sa totalité. Il reste dans l'Eglise d'aujourd'hui, il restera dans l'Eglise de demain de vastes portions du peuple de Dieu qui demandent encore, qui ont besoin de prêtres exerçant leur ministère d'une manière qui n'est nullement périmée. Il existe des jeunes gens, en assez grand nombre, qui sont attirés par cette manière d'exercer leur ministère. Au nom d'une Eglise de demain, encore bien mal définie, il est impossible de mépriser de tels besoins et de telles requêtes.

L'étude du Père Deloupy se veut théologique et historique. Il se propose de dire ce qu'est le prêtre, ce qu'il doit être selon une interprétation authentique du Nouveau Testament, et, en redressant les errements apparus très tôt, selon lui, dans l'histoire de l'Eglise, d'en tirer, lui aussi, des vues prospectives sur ce que sera le prêtre de demain.

On ne s'attardera pas à souligner les à-peu-près, les assertions aventureuses, les erreurs manifestes et les omissions de cette «enquête historique». Il ne s'agit à aucun degré d'une recherche personnelle tant soit peu sérieuse, mais de la mise en œuvre tendancieuse de renseignements divers, pris chez quelques auteurs sélectionnés, et dont l'autorité est majorée d'une manière qui ne saurait manquer de les gêner eux-mêmes: surtout en matière d'histoire, où l'autorité, si grande soit-elle, d'un auteur ne saurait tenir lieu d'arguments, ni suffire à écarter sans autre forme de procès les opinions divergentes. Mais, encore une fois, il ne s'agit pas d'histoire, il faut établir une thèse: la distinction du sacré et du profane est *exclue* par le Nouveau Testament! Bien plus, l'attribution aux ministres et aux apôtres eux-mêmes d'une qualification sacerdotale est expressément refusée par le Nouveau Testament: «Appliquer la notion de sacerdoce à des ministres résulte d'une élaboration théologique; ce n'est pas une donnée scripturaire. Tout au contraire, il semble qu'aux temps apostoliques on ait systématiquement refusé de voir dans les ministres des prêtres» (pp. 125-126). C'est par une «transposition de l'Ancien Testament» (autant dire par une régression! Celle-là même que saint Paul reprochait vivement et douloureusement aux Galates!) qu'on en est venu à cette attribution du sacerdoce aux ministres: «à cette époque et loin de la Palestine on pouvait faire cette transposition de l'Ancien Testament sans provoquer les mêmes équivoques qu'aux temps apostoliques. On risquait néanmoins de faire passer au premier plan dans leur ministère tout ce qui les rapprochait

du sacerdoce lévitique. En fait, le contexte historique allait dans ce sens, et l'évolution du langage traduit une évolution de l'Eglise» (pp. 133-134).

Cette évolution, le P. Deloupy semble finalement l'accepter et cherche à y faire droit dans la partie plus réflexive de son livre, mais en s'efforçant de l'équilibrer sans cesse par référence au Nouveau Testament. C'est ainsi qu'il qualifie la réaction de Luther: «Luther proclame les grands thèmes des épîtres» (p. 138). On se demande quelle idée il se fait de l'évolution de la doctrine de foi s'il pense que l'Eglise pourrait légitimement contredire le Nouveau Testament et construire une théologie du ministère centrée sur une idée – celle du sacerdoce – que les apôtres auraient formellement exclue? Qui veut trop prouver ne prouve rien!

Ne faut-il pas retourner complètement la méthode et interpréter les données – certes éparées et fragmentaires, par elles-mêmes insuffisantes – du Nouveau Testament à la lumière de la lecture que l'Eglise en a faite? N'est-ce pas cela la Tradition, sans laquelle toute «interprétation» de l'Ecriture est vouée à l'arbitraire?

Les informations utilisées sont trop manifestement de seconde main et trop arbitrairement choisies pour que soient justifiées les prises de position catégoriques qui ponctuent la réflexion de l'auteur. Les thèses contre lesquelles il réagit ne sont pas personnellement étudiées, ni dans leur teneur, ni dans leur contexte historique. Ainsi cette idée, qu'il considère manifestement comme neuve et moderne, que le prêtre agit pour la communauté et parle au nom de toute l'Eglise est classique au Moyen Age. L'idée du prêtre médiateur personnel, qui se trouve, en effet, dans la tradition de l'école française, est étrangère à saint Thomas, et au Concile de Trente, aussi bien qu'à Vatican II. Il interprète la doctrine de ce dernier concile sur le prêtre à la lumière d'une opposition parfaitement factice entre «théologie du sacerdoce» et «théologie de l'action missionnaire», ce qui introduit dans cette doctrine des incohérences qui ne s'y trouvent pas. Il aurait mieux fait de se laisser instruire par le concile. Il y aurait trouvé bien des clés pour résoudre les problèmes qu'il soulève. La principale étant, précisément, la synthèse entre la construction de l'Eglise et la célébration de l'Eucharistie. On trouve là la raison profonde qui, si tôt dans l'histoire, a fait percevoir le lien indissoluble entre la présidence de l'Eglise et la présidence de l'Eucharistie.

Chercher, comme il le fait en terminant, la spécificité de la fonction sacerdotale par rapport aux ministères qui peuvent être confiés à des laïcs est aller dans la bonne direction, et on peut retenir comme une bonne piste de recherche son idée de voir dans le «pastorat» cette spécificité. Ce qui est inadmissible, c'est d'exclure du pastoralat la célébration de l'Eucharistie – au point de parler d'une inflation de l'Eucharistie dans l'Eglise! – et des autres sacrements, sous prétexte que ce sont des actes de toute la communauté. L'auteur reconnaît, avec le groupe des Dombes, que le rôle du ministre ordonné dans ces actes est «d'assurer et de signifier la dépendance de

l'Eglise envers le Christ», de marquer «dans l'existence ecclésiale la priorité de l'initiative et de l'autorité divines». Il aurait pu à partir de là, retrouver l'essentiel de la théologie classique du sacerdoce chrétien, et découvrir la raison obvie pour laquelle le Nouveau Testament n'emploie pas (ou presque pas) le vocabulaire sacerdotal à propos des apôtres et de leurs collaborateurs, qui seront leurs successeurs: il est bien vrai qu'en christianisme il n'y a qu'un Prêtre, le Christ, et il fallait éviter que d'autres prêtres soient désignés à côté de lui, comme si, après son départ, ils lui succédaient dans le sacerdoce. Dans l'Eglise les ministres ordonnés ne sont pas prêtres à côté ou à la suite du Christ, mais ils sont le sacrement du Christ-prêtre, ceux par qui il exerce visiblement son unique sacerdoce. Avant d'être, pour être, ministres des sacrements, ils sont eux-mêmes *sacramentellement* prêtres, désignés dans le Peuple de Dieu comme représentants visibles, dans l'action sacramentelle, du Christ prêtre, et habilités à réaliser authentiquement et efficacement l'action sacramentelle par laquelle le Christ étend à chaque génération l'action salvatrice du mystère rédempteur.

Prétendre que le prêtre ne représente pas d'une façon singulière et irremplaçable le Christ prêtre est une mise en cause parfaitement arbitraire de la Tradition de l'Eglise. C'est, en même temps, ôter toute justification à la concession qu'on fait à cette Tradition en reconnaissant aux ministres ordonnés une qualification sacerdotale qui spécifie leur ministère parmi les autres: car, ou il s'agit d'une concession purement verbale, ou on serait amené à leur reconnaître un sacerdoce distinct de celui du Christ.

Le livre de Paul Winninger traite du problème du ministère sacerdotal sous l'angle précis de l'obligation du célibat faite aux prêtres dans l'Eglise latine. Il rencontre lui aussi à peu près les mêmes questions que le précédent.

Il faut avant tout souligner la fermeté avec laquelle est professée la nécessité absolue du ministère sacerdotal dans l'Eglise. Une idée maîtresse du livre, soulignée par le sous-titre, est précisément que le peuple de Dieu a un besoin urgent de prêtres en beaucoup plus grand nombre, et que c'est un devoir prioritaire pour les pasteurs d'ordonner des prêtres, c'est-à-dire de faciliter l'accès au sacerdoce de ceux qui désirent se consacrer à ce ministère, pourvu, évidemment, qu'ils en soient capables et qu'ils y soient convenablement préparés.

La loi du célibat est présentée comme un obstacle majeur à l'accomplissement de ce devoir. Au point qu'il est conseillé aux évêques de démissionner plutôt que d'accepter les restrictions que cette loi impose à leur liberté dans l'acceptation des candidats: les uns parce qu'ils sont mariés, les autres parce qu'ils n'acceptent pas de renoncer au mariage (p. 149).

Est-il si sûr que la suppression de la loi du célibat remédierait efficacement à la pénurie du clergé? L'auteur en semble convaincu, et repousse

dédaigneusement l'argument tiré de la baisse de recrutement des prêtres dans les églises orthodoxes et des pasteurs chez les protestants. Il semble également convaincu que, pour la plupart, les départs de prêtres s'expliquent par l'impossibilité d'observer le célibat, ce que beaucoup contestent (p. 133).

Beaucoup des raisons que l'auteur avance pour l'opportunité de supprimer la loi du célibat méritent réflexion et discussion irénique. Le sérieux profond avec lequel est envisagé et traité le problème du ministère sacerdotal dans l'Eglise invite à une telle discussion. Par contre on est rebuté, à la fois intellectuellement et dans sa sensibilité ecclésiale, par la violence de la polémique contre le canon 132, qui fixe l'obligation du célibat pour les prêtres et, à travers lui, contre l'autorité de l'Eglise. D'un bout à l'autre du livre cette loi est présentée comme une intolérable brimade, imposée quasi sadiquement, pour des raisons inavouables, qui se réduiraient en définitive à la haine de la sexualité, au mépris de la femme et du mariage. La mise en valeur récente de la sainteté propre au mariage et de la grandeur de l'amour contredirait ouvertement la loi du célibat des clercs.

Critiquant à juste titre une interprétation fondamentaliste de certains textes de l'Ecriture en la matière, l'auteur tombe dans la même erreur pour arriver à dire que la loi du célibat est formellement contraire à l'évangile, à saint Paul, étrangère à la Bible. Commentant la fameuse parole évangélique sur les «eunuques qui ont été faits tels par la main des hommes», l'auteur y lit une condamnation (qui, en fait, est absente du texte) contre les bourreaux qui ont commis ce crime, et accuse tranquillement l'Eglise d'être parmi eux, désignant les prêtres comme «les victimes du canon 132»! (p. 68). On parle d'abus de pouvoir, de perversion de l'autorité... De telles outrances desservent gravement la thèse qu'on veut défendre. S'il est vrai que le lien que l'Eglise latine (l'Eglise grecque aussi, à un moindre degré, mais d'une manière significative, et que l'auteur pour les besoins de sa cause minimise à l'excès) a établi entre le ministère sacerdotal et le célibat n'est nullement une vérité dogmatique; s'il est vrai, surtout, que la loi du célibat pourrait être rapportée par la même autorité qui l'a promulguée, il est intolérable de prétendre qu'en l'imposant durant tant de siècles, en la maintenant encore aujourd'hui, l'Eglise trahit l'évangile et désobéit au Seigneur. Elle est conduite par l'Esprit dans l'obéissance au Seigneur et, si bien des erreurs particulières de gouvernement sont compatibles avec l'indéfectibilité qui lui a été promise, une méconnaissance radicale de l'évangile, une désobéissance grave, persévérante et concernant le gouvernement universel sont inconcevables. Il est faux de dire que les véritables motifs de la loi du célibat sont de prétendues exigences de pureté rituelle et surtout la dépréciation du mariage. Même le texte du pape Damase qu'il cite (pp. 11-12) ne veut pas dire cela, et, à travers des expressions qui nous choquent sans aucun doute, ce qui est invoqué en réalité c'est la consécration de tout l'être et de toute la vie aux choses de Dieu. La mise en valeur progressive de la grandeur du mariage

et de l'amour conjugal en christianisme ne contredit nullement la plus haute valeur du célibat consacré. L'auteur, d'ailleurs, bien qu'il la nie expressément, semble bien finalement la reconnaître quand il parle du charisme de la chasteté consacrée. Le débat véritable porte sur la question des liens entre ce charisme et celui du ministère sacerdotal.

Qu'il y ait une convenance profonde, cela est indéniable et il ne fait aucun doute que la source véritable de la loi du célibat, qui fait de cette convenance une exigence, se trouve dans les textes de l'Écriture où est recommandé le renoncement au mariage comme plus parfait *en soi*, mieux accordé *de soi* avec la perfection chrétienne (sans que cela signifie évidemment une supériorité de tout «célibataire pour le royaume de Dieu» à l'égard de tout chrétien marié! C'est une responsabilité redoutable, ce n'est pas un titre de fierté), et dans ceux où l'engagement du disciple au service du Royaume est présenté sous forme d'un détachement total à l'égard des biens de ce monde et des affections les plus légitimes, comme un don total de soi-même au Christ: «Quittant tout ils le suivirent». Que les apôtres aient été mariés ou non – on ne peut répondre affirmativement que pour Pierre, en raison d'un épisode où il est question de sa belle-mère – ils paraissent bien, en l'Évangile, dans les Actes, dans les autres écrits apostoliques, libres de toute obligation et de toute charge familiales.

Que les premiers chrétiens choisis par eux pour encadrer, diriger, présider les communautés naissantes aient été mariés, cela apparaît clairement, et il en a été ainsi souvent dans les débuts de l'Église. Cela n'empêche pas que la haute convenance pour les prêtres du renoncement à fonder un foyer ait été perçue très tôt, aussi bien en Orient qu'en Occident. La loi du célibat – soit, en Orient sous la forme adoucie, mais assez stricte quand même, qui interdit à un prêtre de se marier, et qui exclut le prêtre marié des charges les plus hautes, du moins de l'épiscopat; soit, en Occident, sous la forme rigide que nous connaissons – n'est pas tombée comme un aérolithe, ni des délibérations d'un concile, ni de l'autorité du Saint-Siège: elle n'aurait jamais pu prendre racine. De telles décisions ne se sont imposées à l'Église que parce qu'elles allaient dans le sens d'une tendance profonde du peuple de Dieu et sanctionnaient une situation de fait déjà assez largement établie.

Dans une affaire aussi complexe, on voudrait que le ton de l'auteur soit moins péremptoire, son assurance moins grande. Son argumentation gagnerait à être plus nuancée. Si on ne peut pas ne pas être frappé par les graves inconvénients qu'il signale d'un célibat mal assumé, intérieurement refusé, on a plus de mal à le suivre quand il présente en contrepartie le mariage comme facteur d'équilibre personnel. Il idéalise le mariage, quoi qu'il en dise, présentant comme une réalisation courante ce qui est un idéal rarement atteint avec la perfection qu'il décrit (pp. 108–109), et il ne prend pas garde non plus que certaines des causes qui font qu'un prêtre n'arrive pas à assumer son célibat l'empêcheraient aussi d'assumer le mariage. D'autre

part les inconvénients spécifiques que pourrait avoir le mariage dans la vie du prêtre sont méconnus. Il se trompe quand il présente le beau don de soi mutuel en quoi consiste le mariage comme une préparation au don de soi au Christ, en quoi consiste la perfection chrétienne, et dont on ne peut nier que la vocation au ministère sacerdotal tende à la pousser jusqu'à l'absolu. Car il y a aussi une tendance à l'absolu dans l'amour conjugal et, si l'épouse demeurerait étrangère à la vocation propre du prêtre, celui-ci pourrait être déchiré entre les exigences du ministère d'une part, celles de son amour et de son engagement conjugal d'autre part. En raison de la pauvreté d'abord et du renoncement à la réussite humaine qu'il devrait imposer aux siens dans la majorité des cas. Plus profondément, en raison de la disponibilité aux autres qui pourrait être gravement entravée si elle n'était pas comprise et acceptée par l'époux. Le problème est beaucoup moins simple que Winninger ne le dit, ne le voit. (Ceci soit dit sans aucune défiance à l'égard de nos sœurs! Dieu sait combien de femmes mariées, désireuses de consacrer au Seigneur le temps, les forces et les ressources dont elles pouvaient légitimement disposer ont été en butte aux incompréhensions, aux tracasseries, aux exigences abusives de leur mari!).

Le problème de la subsistance du prêtre marié et chargé de famille est aussi traité de façon bien rapide et superficielle. Une activité professionnelle normale, avec ses exigences, non seulement de temps à y employer, mais de carrière à y poursuivre, de responsabilité et de soucis professionnels à assumer, serait-elle conciliable avec les obligations de l'encadrement et de la conduite continue du peuple de Dieu, dont ce livre, précisément, souligne la pressante nécessité? Puisqu'on dénonce la déficience de cet encadrement par comparaison avec ce qui se fait dans les administrations séculières (p. 152), on doit constater que celles-ci utilisent des cadres dont l'unique activité professionnelle est ce service-là. Quant à faire appel à des retraités, il n'est pas très réaliste de penser qu'un homme pourrait commencer à l'âge de la retraite une activité efficace au service d'une paroisse sans que rien dans sa vie passée ne l'y ait préparé. Bien d'autres incohérences de ce genre pourraient être signalées.

Encore une fois ce livre donne à réfléchir. La réflexion n'est pas facilitée par une assurance déplaisante et injustifiée, par des simplifications outrancières et par une violence de ton qui fait de ce livre, en certaines de ses pages, un véritable pamphlet contre l'Eglise.

A ces quelques livres sur le prêtre il convient d'en joindre un autre, paru deux ans auparavant, qui traite un sujet plus large, mais fondamental par rapport à eux: «Des sacrements et des hommes» par Henri Denis. Plusieurs fois d'ailleurs les ouvrages précédents s'y réfèrent.

A partir de cette idée essentielle que les sacrements sont pour les hommes, H. Denis développe une théologie des sacrements neuve et hardie,

fondée sur une longue expérience pastorale, mais élaborée au moyen d'une réflexion sérieuse sur les réalités du salut: le salut lui-même, l'Eglise, le Christ, et surtout l'homme à qui s'adressent les sacrements. Il n'est pas facile d'en rendre compte, non qu'elle soit présentée sans ordre et sans méthode, mais bien au contraire en raison de la rigueur de la démarche, dont tous les pas ont leur importance, de sorte qu'on risque de la déformer en la résumant.

Après une analyse de la conjoncture actuelle de l'Eglise dix ans après Vatican II, cette démarche se développe en trois étapes: des sacrements pour les croyants, des sacrements pour les hommes, des sacrements en Eglise: c'est dans cette dernière section qu'est traitée la question des ministères dans l'Eglise.

Les idées forces qui commandent la démarche peuvent (peut-être?) se ramener à trois.

Avant tout c'est la sacramentalité de l'Eglise, qui, depuis le concile, est devenue sans conteste un principe premier (peut-être le principe générateur) d'une ecclésiologie moderne. Mais cette sacramentalité est ici conçue en fonction du monde déchristianisé (ou simplement non chrétien) auquel l'Eglise doit faire signe efficacement. Ce qui supposerait, dit-on, des mutations profondes, et dans la doctrine et dans la conception des sacrements et dans la pratique sacramentaire (à laquelle il est reproché de fonctionner encore comme si nous étions en situation de chrétienté). D'où l'appel fréquent à l'idée que les chrétiens (et même les autres) se font du salut, de l'Eglise et des sacrements.

En second lieu et en conséquence, il serait requis, en raison de la montée indéniable des préoccupations socio-politiques dans la conscience de l'homme aujourd'hui, que les sacrements renvoient aux enjeux humains fondamentaux. Et cela d'une manière étonnamment précise, puisque on nous parle de «la relation entre le baptême et l'engagement syndical, entre la confirmation et l'athéisme scientifique, entre l'eucharistie et les projets politiques, entre le mariage et l'évolution de la sexualité, entre l'onction des malades et le traitement de la mort dans les hôpitaux modernes» (p. 134). Cela va jusqu'à suggérer que l'engagement des militants ouvriers qui ont fait l'option socialiste pourrait jouer un rôle dans l'édification sacramentelle de l'Eglise (p. 154, n. 26).

Enfin cette idée, que nous avons déjà rencontrée au cours de cette chronique, que les sacrements ont été remis à l'Eglise tout entière, ce qui appellerait une refonte de la théologie et de la pratique des ministères, ceci aboutissant à une «démonopolisation du clerc ou du ministre ordonné». Concrètement, cela conduit à sacramentaliser le pardon que les chrétiens se donnent les uns aux autres, et à suggérer un rôle délégué des catéchistes dans le sacrement de pénitence. A suggérer aussi un rôle accru et ministé-

riel dans la célébration du baptême, non des parents de l'enfant baptisé, mais de ceux qui ont travaillé à sa préparation (p. 134). Est même envisagée (avec grande prudence et discrétion il est vrai) la possibilité d'une délégation pastorale temporaire faite à un laïc pour présider l'Eucharistie (p. 155). Bref on propose étrangement de «rendre à l'Eglise le ministère sacramentel» (139).

Cette étude est nourrie de nombreuses et parfois précieuses observations et suggestions pastorales. Elle se veut respectueuse de la Tradition, et il faut noter principalement le souci de souligner ce rôle irremplaçable des sacrements, qui est de signifier que le salut ne vient pas des hommes, mais du Christ. Comment ne pas être d'accord avec des formules comme celles-ci: «pas de foi vécue sans foi célébrée, pas de foi célébrée sans foi vécue», avec, en ce qui concerne la seconde, cette bonne précision: «la seconde est un vœu ou une exigence vis-à-vis de laquelle on sera toujours en dette; tandis que la première a la valeur d'une source» (p. 83). En bien d'autres endroits également on sent le théologien averti, dont la réflexion sait aller au fond des choses. Pourtant nous ne pouvons dissimuler le malaise profond que nous a laissé la lecture de cet ouvrage, même s'il n'est pas très facile de l'analyser et de le justifier.

Disons d'abord que cette théologie volontairement novatrice, et, de ce fait, élaborée plus ou moins ouvertement en contraste et en opposition à la théologie «classique», se facilite dangereusement la tâche par une méconnaissance assez grave de celle-ci. En une foule de cas il nous paraît que les nouveaux problèmes qui surgissent en pastorale aujourd'hui pourraient être résolus par un appel à la théologie classique, convenablement adaptée et élargie, mais nullement rejetée. Bien plus, ces solutions seraient bien meilleures, parce que plus vraies et plus profondes.

On parle, pour justifier ce rejet, d'une théologie moyennageuse, ratifiée par le Concile de Trente. Mais s'il est vrai que la théologie sacramentaire a été systématisée à partir du XII^e siècle, c'est à partir de données qui venaient de la Tradition. Il ne s'agit aucunement d'une création. D'autre part le Concile de Trente est un concile œcuménique, et, si l'on doit, sans aucun doute, pour interpréter correctement son enseignement, le situer dans le climat théologique et ecclésial de l'époque, on n'en est pas moins tenu de recevoir cet enseignement, du moins dans la partie où il dit la foi avec une autorité infaillible: c'est-à-dire dans les définitions. Celles-ci étant limitées, il est parfaitement légitime, et souvent nécessaire, de les élargir, mais on ne saurait les contredire, ni, plus simplement, les négliger, refuser d'en tenir compte.

On parle de la pointe «antiritualiste» des évangiles – ce qui est exégétiquement très contestable – et on en vient à dire: «finalement le mystère de Jésus n'est pas présenté fondamentalement à travers des rites, *mais* (sou-

ligné par nous) dans l'acte même de la croix, c'est-à-dire l'acte de don de soi aux hommes. Les disciples n'auront pas à faire autre chose que le Maître» (p. 91). On notera que, à la croix, le Christ ne s'est pas seulement donné aux hommes, mais d'abord au Père. Mais notre critique principale porte sur ce *mais*, qui introduit une opposition fallacieuse là où la théologie classique mettait au contraire la continuité: en christianisme les rites – et d'abord les rites sacramentels, autour desquels gravitent tous les autres – ne valent rien s'ils sont autre chose que la représentation efficace (c'est-à-dire chargée de leur vertu salvifique) des mystères du salut, la passion, la mort en croix, la résurrection de Jésus-Christ. Le baptême plonge le croyant dans la mort du Christ et le fait participer à sa résurrection; l'Eucharistie n'est pas un autre sacrifice que celui de la croix, mais le sacrifice même de la croix offert par l'Eglise, et les croyants mangent et boivent le corps et le sang du Christ sacramentellement, en attendant qu'il vienne dans sa gloire, c'est-à-dire visiblement. En raison de quoi, bien loin d'accuser et de souligner la distance entre le Christ et l'Eglise «qui doit toujours exister» (p. 94), les sacrements ont pour rôle de combler cette distance (sans jamais la supprimer, évidemment), en étant les signes par lesquels le Christ se rend présent et agissant dans l'Eglise pour continuer son action salvatrice, pour étendre à la génération présente, à cette communauté qui célèbre, à ce croyant, la vertu de sa croix et de sa résurrection. Dans l'Eglise et par l'Eglise.

Un autre point où l'enseignement classique est méconnu, nous l'avons déjà rencontré dans cette chronique, est celui de la représentation du Christ par le prêtre. On ironise sur la difficulté «d'être toujours et partout en représentation au nom du Christ – Tête» (p. 149). Reconnaissons qu'une certaine dérive s'est produite dans ce sens, à partir de l'idée que le prêtre est le représentant visible du Christ. Mais c'était une fausse interprétation d'une idée, en elle-même juste, qui conserve toute sa force et toute sa valeur opératoire. C'est uniquement dans l'activité sacramentelle que le prêtre humain est le représentant sacramentel du Christ-prêtre: son rôle étant de visibiliser le Christ qui agit invisiblement dans et par les sacrements. Dans toutes ses autres activités il ne représente le Christ que comme doit le faire tout chrétien, à la mesure de sa conformité intérieure au Christ et de l'expression qu'il en donne. La vraie et antique formule (qui est de Tertullien) est: «christianus alter Christus». Il est curieux de voir H. Denis donner comme illustration des renouvellements qu'il propose des faits en réalité très anciennement reconnus et parfaitement intégrés à la théologie classique. Ainsi nous lisons: «la pratique massive du pédo-baptême a grandement contribué à faire du baptême le *sacrement de la naissance*» (peut-être aussi y a contribué: Jn 3,3-8, et aussi 1 Pi, 2). «Une conception moins initiatique (et moins 'naturiste') permettrait mieux d'en faire le *sacrement de la transfiguration de l'existence* et par là même le sacrement fondamental de la foi» (p. 110): qu'est donc la «transfiguration de l'existence» sinon la nouvelle naissance, l'adoption des fils, la divinisation? Qui a plus fortement dit que les Pères et, après eux, les théologiens scolastiques, que

le baptême est le sacrement de la foi? Quelle surprise également de lire: «les sacrements de baptême et d'eucharistie sont en train de redevenir les sacrements primordiaux» (p. 111)! Quand ne l'ont-ils pas ou ne l'ont-ils plus été? Enfin l'«illustration provisoire» que l'on propose «pour montrer comment chaque sacrement... apparaît comme une parole originale sur la destinée humaine universelle et ses enjeux (politiques, éthiques, écologiques)» ne fait que reprendre la présentation la plus classique des sacrements, sans y rien ajouter qui y introduirait une modification décisive (pp. 107-109).

Le principe même du rapport primordial des sacrements aux grands enjeux de l'humanité est fort contestable, et, en tout cas, nullement établi. On déclare comme allant de soi que «l'Evangile est la promesse d'un Royaume, certes; mais c'est aussi une foi en un avenir humain, dès aujourd'hui et pour ce monde. C'est une espérance, une bonne Nouvelle pour l'humanité d'aujourd'hui et non pas seulement pour un au-delà» (p. 91). Quel texte de l'évangile, ou d'autres parties du Nouveau Testament, pourrait-on citer à l'appui de cette affirmation? Il est étrange que l'on mette si facilement en question l'authenticité scripturaire de la qualité sacerdotale reconnue par l'Eglise à ses ministres ordonnés, pour cette raison que la chose n'est pas clairement exprimée dans l'Ecriture – nous avons critiqué plus haut ce raisonnement –, et que l'on se donne si facilement comme accordée une conception de la libération de l'homme par le Christ qui n'a aucun appui dans l'Ecriture, et que de nombreux textes excluent. D'autre part, puisqu'on porte une telle attention aux requêtes, aux exigences, au refus de l'homme d'aujourd'hui, pense-t-on que l'on puisse faire admettre aux hommes, écrasés par tant de souffrances, que le Christ est venu pour libérer l'homme de toutes les chaînes qui l'entravent, de la mort même et que l'évangile est l'annonce de ce salut, alors que le triomphe du mal, de la servitude et de la mort, deux mille ans après la première annonce de l'évangile, est si manifeste? Ces pieuses vantardises, si étrangères au mystère de la croix, paraîtront privées de sens en dehors d'un cercle finalement assez étroit et, que l'auteur me pardonne! passablement cléricalisé. Ce que les apôtres ont annoncé aux hommes de leur temps, c'est la rémission des péchés et l'adoption filiale, comportant la promesse de l'héritage des fils, la vie éternelle. L'Eglise d'aujourd'hui annonce d'abord cela. A partir de là et, cette fois, sous la pression des paroles évangéliques au-dehors et du Saint-Esprit au-dedans, s'est développée la conscience de tous les devoirs du chrétien en ce monde. Que cette conscience aujourd'hui le presse à prendre une part active à la poursuite des grands enjeux de la vie humaine, c'est incontestable. Mais il y a des manières très différentes de s'engager ainsi, et aucune d'elles n'est particulièrement associée aux sacrements. On nous dit que l'engagement des chrétiens pour le socialisme contribue à la construction sacramentelle de l'Eglise: dirait-on la même chose de l'engagement politique opposé? Et de l'engagement dans le service militaire ou dans la recherche scientifique, dans l'activité écono-

mique ou encore dans la création artistique? Au nom de quoi restreindre les sacrements à certains engagements particuliers – qui d'ailleurs ne concernent pas tous les hommes, même dans la génération présente (ainsi l'engagement dans un syndicat)?

Les conséquences de ce rétrécissement injustifié sont graves. Car les enjeux humains, tous, divisent les hommes et les opposent. Or précisément le Christ est venu pour la réconciliation de tous les hommes avec Dieu et entre eux: «c'est lui, en effet, qui est notre paix: de ce qui était divisé il a fait une unité... Et c'est grâce à lui que les uns et les autres, dans un seul Esprit, nous avons accès auprès du Père» (Ep. 2,14–17). Par ses sacrements l'Eglise atteint les hommes en ce point profond, au-delà de tout ce qui les divise, où ils sont ensemble devant Dieu l'homme pécheur, aimé, à qui le Christ crucifié et ressuscité propose le salut par le sang de sa croix et la gloire de sa résurrection. Si les sacrements se référaient directement aux enjeux humains fondamentaux, ils introduiraient nécessairement la division à l'intérieur même de l'Eglise, que le Seigneur a voulu une, qu'il veut faire, et que précisément il fait par les sacrements une. A moins qu'on ne dise que l'enjeu humain véritablement fondamental est le salut consistant en la rémission des péchés et en la vie éternelle. Cela n'abolit nullement les enjeux terrestres, ni ne supprime les affrontements et les conflits inévitables auxquels le chrétien ne doit pas refuser d'être mêlé. Mais cela les relativise et permet à ceux qui les vivent, douloureusement, en de dures confrontations, de se retrouver dans une même Eglise, c'est-à-dire dans une même foi, dans une espérance commune, dans une charité unificatrice. Et s'il est vrai qu'une foi vécue est une foi célébrée, cela leur permet et les invite à se rassembler dans la célébration commune des sacrements.

Le P. Denis insiste à juste titre sur le rapport qu'il faut maintenir entre les sacrements et la foi. Cela signifie que les sacrements expriment la foi de celui qui les reçoit en même temps qu'ils signifient l'action du Christ qui le sauve, moyennant cette foi, et en sont porteurs. On ne voit pas dès lors comment peut se justifier la pratique, qu'il approuve et préconise, de proposer à celui qui demande le sacrement sans avoir la foi correspondante un geste rituel, dont il sera bien entendu qu'il n'est pas encore le sacrement, mais qu'il en tient lieu provisoirement. Certes il faut accueillir celui qui se présente, demandant quelque chose à l'Eglise, même s'il ne sait pas très bien ce qu'il lui demande. Il faut en profiter pour entamer et nouer le dialogue. La communauté chrétienne peut y concourir, s'il s'y prête. Mais quel sens cela peut-il avoir de lui donner un simili-sacrement à la place du sacrement qu'il demande, si on doit lui expliquer qu'on ne peut pas encore lui conférer celui-ci? Comment peut-il comprendre la différence entre la cérémonie qu'on lui propose et la célébration du sacrement, lui qui ne sait pas ce qu'est un sacrement? Au lieu de clarifier cette situation ambiguë qu'est une demande de sacrement pour des raisons où n'entre pas la foi, une telle pratique la complique encore et ne peut que semer la confusion

dans les esprits. Il faut souvent un très long cheminement pour accéder à l'Eglise, et celle-ci peut, doit aider toute bonne volonté qui se manifeste à elle. Mais le sacrement est, comme la foi dont il n'est pas séparable, au bout du chemin. Et de même l'appartenance à l'Eglise, qui est la communauté des croyants, de «ceux qui invoquent en tout lieu le nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ» (1 Co 1,2; cf. Ac 9,21). Comme il est étrange de forger un concept d'appartenance à l'Eglise pour ceux qui, précisément, ne peuvent pas, ne veulent pas encore lui appartenir?

Que les sacrements aient été donnés à toute l'Eglise c'est certain, cela n'est contesté par personne, n'a jamais été contesté. Mais l'Eglise que Jésus a fondée est structurée. Le «peuple de Dieu» n'est pas une masse inorganisée. Parmi ses membres certains ont reçu la responsabilité, l'autorité et le pouvoir nécessaires pour être au nom du Christ, par sa vertu agissant en eux, par eux, les pasteurs du troupeau, ceux par qui l'unique Pasteur, Jésus-Christ, conduit à la vie éternelle ceux qu'il a rachetés. Ceux-là, il les a revêtus d'un sacerdoce sacramentel pour exercer par eux son sacerdoce unique. Les sacrements ne leur appartiennent pas, mais ils en ont été institués les dispensateurs.

Oui «les sacrements sont pour les hommes», pour les hommes qui croient en Jésus-Christ et qui attendent de lui le salut. Par sa prédication, par l'annonce de l'évangile, avec tout ce que cela peut comporter et exiger de partage de la vie humaine, de ses peines, de ses luttes, l'Eglise s'efforce d'amener les hommes à la foi, tous les hommes. Elle est elle-même le sacrement du Christ sauveur, mais ne saurait être perçue comme telle par l'homme qu'à l'instant où, illuminé par la grâce, il croit. Alors il est prêt à recevoir le baptême et tous les autres sacrements.

Fribourg, le 2 février 1978

J.-H. NICOLAS O.P.

La personnalité et l'œuvre de Serge Boulgakoff (1871-1944)

Les éditions anglaise de SPCK (Londres) et américaine de The Westminster Press (Philadelphie) viennent de publier une anthologie, remarquablement conçue et exécutée, de l'œuvre du TRP Serge Boulgakoff.

Il faut souhaiter que cet admirable volume soit promptement rendu accessible aux lecteurs de langue française. Dès maintenant, il nous fournit la meilleure des occasions pour évoquer cette extraordinaire figure et tâcher d'apprécier l'apport d'une œuvre incroyablement variée, et cependant très une. Elle s'est développée, en effet, non seulement, comme le dit le titre d'un des premiers livres de Boulgakoff, *Du Marxisme à l'Idéalisme*, mais d'un humanisme émergeant irrésistiblement d'études de philosophie économique d'une profondeur singulière pour s'élever jusqu'à la spiritualité chrétienne la plus large et la plus haute. De l'un à l'autre, on peut suivre le périple d'un grand esprit, et surtout d'une très grande âme, embrassant peu à peu tout l'humain dans son christianisme, à la fois très profondément enté sur la tradition de l'Eglise et d'une puissance visionnaire personnelle qui fait penser à un moderne Origène.

La seule rencontre de l'homme était une expérience dont il était difficile de ne pas rester marqué pour toute la vie. Qu'on imagine le Moïse de Michel-Ange se mettant à marcher et à parler. Ce n'était point d'ailleurs pour émettre des déclarations oraculaires, mais toujours pour attester simplement, avec une rare union de modestie personnelle et d'inébranlable, d'enthousiaste conviction, des vues d'une ampleur, d'une beauté irrésistible. Lors même qu'on ne pouvait supprimer certaines réticences, on restait durablement exalté par cette parole où il était évident que l'Esprit de Dieu avait fait tout sien l'un des plus indiscutables génies de l'époque moderne.

Mais l'on ne comprenait l'homme que lorsqu'on avait vu le prêtre. Le Pseudo-Denys a décrit son initiateur, «le divin Hiérothée», célébrant l'eucharistie comme s'il touchait et voyait ce qu'il célébrait et consacrait. Je n'ai rencontré aucun prêtre à qui la formule s'appliquât aussi bien. Jamais, peut-être, ce ne fut plus vrai, cependant, que vers la fin de sa vie,

lorsque, épuisé d'une opération terrible qu'il avait éprouvée (il l'écrira dans la page sans doute la plus sublime de son œuvre) comme une «mort avant la mort», laissé presque sans voix, dans cette petite chapelle du monastère féminin où se prolongeait une pénible convalescence, il appelait, comme Elie sur le Carmel, le feu de l'Esprit sur les saints dons.

Ceux qui ne l'ont pas connu s'étonneront de ces évocations bibliques. A tous ceux pour qui «le Père Serge» n'était pas seulement l'auteur de livres grandioses mais d'abord ce prêtre-là, elles paraîtront inévitables. On connaît la vision de saint Séraphin de Sarov où la Vierge dit à d'autres saints: «Celui-ci est de notre race!» On avait l'impression que Moïse et Elie, que je viens d'évoquer tour à tour, auraient trouvé tout naturel de l'avoir en tiers avec eux sur la montagne de la Transfiguration. Toute sa théologie d'ailleurs, n'est qu'une cosmologie et une anthropologie de la Transfiguration, mais transparaissant de la Croix. Le texte évoqué plus haut, d'une grandeur à vous couper le souffle, mais dans une si humble humanité, en est la meilleure attestation. Je ne connais rien qui s'approche autant du *Mystère de Jésus* pascalien.

Avant de passer à une esquisse de cette œuvre, et surtout de cette destinée exceptionnelle, je voudrais encore évoquer trois des trop rares fois où il me fut donné d'approcher le Père Boulgakoff. La première de ces rencontres fut aussi l'un des tout premiers, sinon le premier, de mes contacts avec l'Orthodoxie, dans l'émigration russe à Paris. C'était à la pro-cathédrale anglicane américaine, avenue George V, où le chœur de l'Institut Saint-Serge était venu chanter les Vêpres et où il prêcha, – dans cet anglais correct qui était le medium habituel de ses communications avec l'Occident, mais dont sa prononciation rugueuse faisait une étrangeté. Je ne me souviens pas du détail de son allocution. Mais j'y perçus le drame très personnel que ne cesserait d'être, pour ce Russe si attaché à son pays et à son Eglise, la nécessité de développer toute une œuvre conçue pour elle, en elle, dans un «estrangement» croissant et définitif, qui a privé cette œuvre, jusqu'à présent, d'y avoir tout le retentissement prophétique, comme aussi d'y connaître le paisible et profond enracinement que personne plus que lui n'eût désiré.

Ma seconde rencontre fut lors d'une de ces sessions œcuméniques de la Fédération des étudiants chrétiens, à l'Oiseau bleu, où les jeunes protestants français de ma génération découvraient, dans l'Orthodoxie, la richesse et la vitalité d'une tradition, de la tradition de l'Eglise de toujours. C'était une peu banale collection de personnalités de premier plan qui s'y révélait à notre admiration juvénile: de l'esthétisme sinueux et raffiné d'un Wladimir Iliine au prophétisme semi-gnostique d'un Nicolas Berdyaev. Mais bien que son maniement peu aisé de la langue française, joint à son dégoût inné de tout étalage de soi, y fit du Père Serge l'un des plus réticents parmi ces séducteurs intellectuels hors de pair (il y avait là encore le «Moine de l'Eglise d'Orient», depuis lors devenu fameux sans sortir jamais de son

semi-anonymat, l'excellent et si cordial Léon Zander, le génial, étourdissant et magnifiquement humoristique Evgraïf Kowalevsky, et combien d'autres!) – le Père Serge n'avait qu'à prononcer deux ou trois phrases malhabiles pour gommer sans paraître y penser tant de feux d'artifice. Comme le disait cet autre esprit d'une qualité humaine plus grande encore que ses mérites intellectuels, le théologien calviniste Auguste Lecerf: Tous ces bonshommes sont étonnants, mais lui, Boulgakoff, quel homme!

Que dire alors de notre dernière rencontre, et sans doute la plus personnelle? C'était à l'Institut Saint-Serge, peu de temps avant sa mort. Il avait tenu à s'entretenir avec moi, pour m'exprimer sa gratitude de la traduction de ses œuvres majeures entreprise chez l'éditeur Aubier¹. Notre longue conversation porta sur les plus divers problèmes théologiques, dans cette perspective d'un œcuménisme exceptionnellement profond et perceptif qui était devenu le sien. Je me souviens particulièrement d'une discussion, très courtoise mais très serrée, sur l'Immaculée Conception de la Bienheureuse Vierge Marie. Ce qui m'y saisit le plus, ce fut assurément la parfaite honnêteté, et je dirais humilité intellectuelle de ce grand vieillard, déjà touché par la mort prochaine, mais qui, parvenu au terme d'une œuvre colossale, n'apparaissait en rien le prisonnier de son propre système – chose rare s'il en est!

J'ajouterai simplement ceci: ce fut mon grand privilège, et le plus inattendu, d'être à la fois sinon le disciple au moins l'admirateur constant du Père Serge et l'ami de son plus farouche opposant dans sa propre Eglise: Wladimir Lossky. Je n'oublierai jamais non plus ma dernière rencontre avec celui-ci, frappé à son tour du mal qui m'empêcherait de le revoir sinon dans son cercueil. Sans renier ses critiques, cet homme dont la roideur intellectuelle s'accompagnait de tant d'humanité, et qui, lui aussi, était profondément humble, me dit: – Le Père Serge, on ne peut accepter telles quelles ses solutions, mais il a soulevé tous les vrais problèmes! Pas d'homme plus irrécusable que ce dernier mot d'un adversaire irréductible!

*

Né en 1871 et, comme il le dit lui-même: «d'une famille sacerdotale où le sang lévitique de six générations coulait dans ses veines», Serge Nicolaïévitch Boulgakoff, comme tant de ses contemporains, perdit la foi au séminaire. Le traditionalisme figé, la servilité qu'il y rencontrait contrastaient par trop avec les aspirations, apparemment si libres et généreuses, de l'intelligentsia russe contemporaine pour que ce jeune esprit, fier et candide tout ensemble, pût surmonter alors son dégoût. Bien caractéristique de sa générosité sera sa décision immédiate d'étudier le droit et

¹ Travail excellent du Prince Constantin Andronikoff.

l'économie. Alors que la philologie, la littérature, la philosophie l'attiraient bien davantage, il ne voulait pourtant échanger le service du Dieu auquel il pensait ne plus croire que pour le service des hommes ses frères.

Nommé aussitôt après ses examens maître de conférences en économie politique, Boulgakoff devait bientôt adhérer au socialisme et devenir un des leaders de la pensée marxiste en Russie. Envoyé à l'étranger, de 1898 à 1900, pour y compléter sa formation, il choisira l'Allemagne, comme la patrie du marxisme et de la social-démocratie. Mais c'est là, au contraire de son attente, que sa *Weltanschauung* matérialiste allait commencer à s'effondrer.

Déjà cependant en 1895, lors d'un voyage dans le sud de la Russie, à la vue, dans le soir tombant, des cimes lointaines du Caucase, il avait eu l'impression soudaine que ce monde physique n'était que l'enveloppe et comme le vêtement d'une réalité spirituelle, personnelle.

Paradoxalement, trois ans plus tard, au plus fort de son ivresse intellectuelle, en apparence tout comblé par la découverte de l'humanisme marxiste des penseurs socialistes allemands, cette impression allait se réveiller en lui, et de telle sorte qu'il ne pourrait plus l'étouffer. Il a décrit lui-même dans une page autobiographique cette seconde expérience. Entré à Dresde, un matin d'automne embrumé, dans la galerie Zwinger, il s'y trouva confronté avec la Madone Sixtine de Raphaël. «... Ma connaissance, dit-il, de la peinture occidentale était insignifiante. Je m'étais rendu à cette galerie pour faire mon devoir de touriste. Je ne savais à quoi m'attendre. Mais les yeux de la Reine céleste, de la Mère tenant dans ses bras l'Enfant éternel, transpercèrent mon âme. Je versai des larmes joyeuses et pourtant amères. Et, du coup, la glace de mon âme se fondit et les premiers nœuds de ma psychologie se défirent. C'était une émotion esthétique, mais aussi une découverte, et surtout un miracle. Je restais un marxiste, mais j'étais bien obligé d'appeler ma contemplation de la Madone une prière...»

Il faudra dix ans de plus, néanmoins, pour que le jeune professeur d'économie politique, devenu l'une des lumières de l'université moscovite, après un passage par celle de Kiev, en vienne à recouvrer la foi et la pratique orthodoxes. La lecture de Dostoïewsky et de Soloviev l'y aidera. Un séjour dans un monastère du nord où l'avait entraîné un ami, et où, d'abord, il eut l'impression de ne trouver rien de ce qu'il cherchait, sera l'occasion pour Dieu de le saisir brusquement, définitivement. Il y fut amené comme malgré lui à la confession et la reprise de la vie sacramentelle. Dans les dix autres années qui suivent, il sera tour à tour député à la Douma, puis, après la révolution, l'un des membres laïcs du synode qui devait rétablir le patriarcat.

A un moment particulièrement tragique, où, resté à Moscou, séparé de sa famille, il pouvait la croire anéantie dans Yalta assiégée et bombardée

par les bolchéviques¹, il se décide à recevoir le sacerdoce. Le jour de la Pentecôte (9 juin 1918), un des évêques auxiliaires du patriarche, Feodor Volokalamsky, l'ordonne diacre au monastère moscovite de Danilov, et, dès le lendemain, l'élève à la prêtrise. Son ami, le Père Paul Florensky, autre penseur religieux guère moins génial, savant devenu prêtre tardivement lui aussi, le guidera dans ses premières célébrations, à l'église de Notre-Dame Joie-des-affligés. Mais, quelques jours plus tard, recevant des nouvelles de sa famille, il va la rejoindre en Crimée. Après avoir vainement tenté de regagner Moscou par la suite, il restera quatre années environ en Crimée, enseignant quelque temps à Simféropol. Passé les premiers temps de confusion du régime soviétique, le Père Serge, qui avait été démis de son poste moscovite dès son ordination, sera finalement exilé par ses ex-camarades marxistes.

Un bref séjour à Constantinople lui donne l'occasion d'une visite et d'une expérience inoubliable à Sainte-Sophie, dont nous reparlerons. Après une dernière étape d'exil à Prague, il se fixe définitivement à Paris. Il y poursuivra une activité commencée en Russie dans le Mouvement des étudiants chrétiens. En même temps, il devient le professeur de dogmatique et le doyen de l'Institut de théologie Saint-Serge, fondé en 1925 par le métropolite Euloge, et qui allait être le grand foyer de la pensée religieuse russe exilée, et l'un des centres de l'œcuménisme naissant entre les deux guerres mondiales. C'est dans cette position, à la fin de la seconde, en 1944, que le trouvera la mort, comme il venait d'achever l'une des œuvres philosophiques et théologiques les plus impressionnantes de notre temps.

Il ne peut être question ici de résumer l'ensemble de cette œuvre. Mais on peut y relever trois blocs principaux.

Le premier est celui de ses grands travaux d'économiste, si appréciés encore par les marxistes eux-mêmes que certains ont été réimprimés comme des classiques par le pouvoir soviétique. C'est le cas de son premier livre important, sur *Le Rôle du Marché dans la Production capitaliste* (1896). Son ouvrage sur *Capitalisme et agriculture* (1901), cependant, annonce une évolution. En 1912 sa *Philosophie de l'économie* montrera lucidement

¹ En 1898, il avait épousé Elena Ivanovna Tokmatova, dont il aura trois fils et une fille. La mort de son fils Ivan, âgé de trois ans, en 1909, sera, il l'a dit lui-même, sa première expérience de la joie du ciel découverte dans la peine de la croix. Ceux qui ont connu Madame Boulgakoff dans ses dernières années ne peuvent oublier le contraste de cette frêle figure, d'une telle délicatesse, avec la grandeur, si pénétrée pourtant de bonté et de simplicité, du Père Serge. Faut-il ajouter que la finesse d'une ironie très féminine faisait à l'occasion un écho savoureux à l'humour tranquille que le Père Serge n'hésitait pas à tourner contre lui-même, lui qui, sommé de fournir toutes les sources de sa sophologie, n'hésitait pas à citer... *Les Malheurs de Sophie*?

l'impossibilité d'édifier une science de l'économie politique sur une base strictement matérialiste, nulle économie n'ayant de sens en dehors des perspectives d'un humanisme intégral.

C'est ce que complètera son essai d'une économie d'inspiration chrétienne : *La Lumière sans soir*, de 1917. Dès 1903, cependant, son autobiographie intellectuelle et spirituelle, *Du Marxisme à l'Idéalisme*, avait attesté la voie personnelle qui l'avait amené, avec l'aide des grands philosophes allemands du XIX^e siècle, à dépasser le marxisme, sans renier mais en développant au-delà de ses propres limites, le messianisme terrestre qui le soulève. Notons qu'ici le mot d'«idéalisme» doit être pris au sens qu'il a gardé dans le vocabulaire soviétique : d'un spiritualisme s'évadant de la dialectique matérialiste, encore que Boulgakoff n'ait jamais caché, ni peut-être tout à fait surmonté, ce qu'il devait à la pensée germanique post-kantienne. Sa *Tragédie de la Philosophie* (Darmstadt, 1927) et sa pénétrante étude sur *Karl Marx considéré comme type religieux* (Varsovie, 1929), sont des compléments indispensables à l'étude de ces œuvres où se discernent les points de départ de sa pensée et les jalons décisifs pour son évolution ultérieure.

Les années parisiennes seront marquées d'abord par une première élaboration de ce qui va devenir après cela son système philosophico-théologique. Elle se déploie dans sa première trilogie : *Le Buisson ardent* (sur la Vierge Marie), *L'Ami de l'Époux* (sur saint Jean Baptiste), tous deux parus en 1927, et *L'Echelle de Jacob* (1929) : essai d'angélogologie et de cosmologie chrétiennes. A travers ces trois petits livres, d'une étonnante richesse et d'une grande beauté, ce sont les aspects complémentaires de l'assimilation de la nature créée à la vie incréée de son créateur qui sont abordés. L'essai sur *Les Icônes*, publié en 1931, les complète.

Mais, dès 1933, une seconde trilogie, de dimensions bien plus imposantes, va reprendre ce thème-clé dans une synthèse de christologie, de pneumatologie, et finalement d'ecclésiologie développée dans une perspective eschatologique. Ce sont ces trois livres monumentaux : *L'Agneau de Dieu*, paru en russe en 1933, traduit en français, sous le titre *Le Verbe incarné*, après la seconde guerre mondiale, – *Le Paraclet* (édition russe en 1936, traduction française suivant de près celle du volume précédent), – et pour couronner le tout *L'Épouse de l'Agneau* (paru après la mort de son auteur, en 1945, et non encore traduit).

Un étincelant petit volume, publié en français en 1932 et en anglais en 1935, sur *L'Orthodoxie*, est comme le compagnon qui s'offre à nous introduire dans la vision déployée par ces trois volumes. Mais la traduction française, extrêmement brillante qui fut faite sur le manuscrit du Père Serge, était une adaptation assez osée de ses vues à celles que son traducteur, à cette époque, faisait siennes, et tirent quelque peu l'orthodoxie vers le protestantisme libéral, pour lequel, en fait, Boulgakoff n'eut jamais

une sympathie aussi peu critique. Aussi, pour avoir sa vraie pensée, notamment sur le problème biblique et sur la valeur du dogme, faut-il se reporter à son texte russe, qui ne verra le jour qu'en 1965.

En revanche, ces mêmes années de la fin de l'entre-deux guerres lui fournirent l'occasion de donner un exposé de ce qui constitue indéniablement la clé de toute sa pensée, dans *The Wisdom of God (La Sagesse de Dieu)* publié en anglais en 1937.

Signalons au moins encore les articles sur l'eucharistie et l'œcuménisme, publiés dans la revue *Pout' (La Voie)*, vers la même époque, sous le titre, combien expressif de ce romantisme chrétien qu'il ne reniera jamais : *Le Saint Graal*. Après sa mort, de nouvelles *Notes autobiographiques* (1946) sont venues compléter *Du Marxisme à l'Idéalisme*, ainsi qu'un *Journal spirituel* (paru seulement en 1973) et, comme son chant du cygne, une méditation sur *L'Apocalypse johannique* (1948) conclut aussi bien toute sa vie que toute son œuvre.

Notons pour finir qu'on n'aura une juste idée de la variété de ses intérêts, allant jusqu'à la critique d'art et la critique littéraire, qu'en parcourant ses deux volumes d'essais : *Deux Cités* (1911) et *Pensées de Paix* (1918). Une autre étude, composée à Simféropol, *Introduction philosophique à la vénération du nom de Dieu*, liée aux controverses orthodoxes du début du siècle, à l'Athos notamment, sur l'« onomatodoxie », mais publiée seulement en 1953, jette un jour particulièrement révélateur sur la façon dont il reliait sa vision personnelle du rapport entre le créé et l'incréé à toute la tradition spirituelle aussi bien que théologique de l'orthodoxie.

*

Léon Zander, son disciple le plus fidèle, a donné sans doute la meilleure exégèse de cette œuvre immense, car nourrie de conversations quasi quotidiennes avec son auteur ¹. Nous voudrions ici nous borner à conclure cette esquisse par quelques mots sur ce qui nous semble, quant à nous, les deux sources les plus profondes de l'inspiration du Père Serge.

La première, croyons-nous, est dans l'idée du Dieu-Agapè, dont la vie la plus propre, en soi comme manifestée ad extra, n'est que dans le total don de soi. La seconde, évidemment, est dans cette vision, extrêmement séduisante, mais profondément ambiguë, de la « Sagesse divine », comme autre lui-même où ce Dieu d'amour se retrouve en se donnant à la créature, tirée du néant par la paradoxale générosité « kénotique » de cet amour incomparable qui est tout sien.

Le premier thème, il est à peine besoin de le souligner, a fait de Boulgakoff le plus systématique, et sans doute le plus profond représentant

¹ *Bog i Mir : Mirosozerstanie O. C. Bulgakova*, Paris, 1948.

de cette tradition du christianisme russe que Nadiejda Gorodetzky a si bien illustrée dans son beau livre sur *Le Christ humilié*. C'est, assurément, le trait le plus évangélique de l'orthodoxie, qui lui fait condenser tout l'évangile dans la vision du Christ «Serviteur», se faisant pauvre, comme dit saint Paul, pour nous enrichir de sa pauvreté, – mieux encore : s'humiliant sans mesure devant notre dureté, notre insensibilité, pour la fondre par la révélation de cette folie sublime qui fait comme le fond de l'amour de Dieu.

On doit en même temps y reconnaître la fidélité à l'intuition majeure peut-être de saint Maxime le Confesseur, que, pour la créature, se laisser saisir par cet amour divin, c'est, en tout état de cause, comme une mort à soi-même, encore qu'une mort vivifiante, cependant que toute la création et son destin ultime n'est que le fruit d'un sacrifice éternel : celui de l'Agneau immolé dès avant la fondation du monde.

Rarement, sinon jamais, théologie chrétienne a réussi à produire une si forte expression de la réponse biblique, évangélique à ce que nous nommons le problème du mal : dans ce dépouillement, cette «kénose» volontaire où l'amour divin se découvre dans toute son infinitude au monde fini, replié, contracté sur lui-même par le péché.

Il faut l'avouer pourtant, malgré le magnifique optimisme surnaturel qui, chez Boulgakoff, enveloppe tout cela, il reste difficile de ne pas y repérer quelque écho de ce dolorisme exacerbé en un patripassianisme paradoxal, qui est si évident chez un Taréiev, par exemple. N'y a-t-il pas là quelque chose qui, sous le revêtement chrétien, reste d'un nébuleux païen, typiquement slave ? Le plus lucide historien de la pensée philosophico-théologique russe, le propre successeur du Père Boulgakoff : le Père Basile Zenkhowsky a été l'un des premiers à signaler dans la tradition russe cette incertitude ¹. Alain Besançon, plus récemment, semble l'avoir analysée jusqu'au fond, dans son livre si révélateur : *Le Tsarévitch immolé* ².

Si, d'un côté, la Sophiologie, la doctrine boulgakovienne de la Sagesse divine, compense cette impression, en exprimant, avec une force exultante, l'optimisme cosmique de ce que le Père Serge appelait lui-même son «panenthéisme», elle n'est pas, de l'autre, sans accuser le soupçon d'un transfert effectivement inacceptable de la passivité, de la limite, et pour tout dire du mal lui-même de la créature au créateur.

Si l'on en prend la description dans *The Wisdom of God*, cependant, cette Sagesse incréée apparaît comme en tout fidèle à l'intuition commune qu'en ont eue indépendamment l'un de l'autre, semble-t-il, aussi bien saint Augustin que saint Athanase. Comme l'a fort bien vu Newman, on peut

¹ Voir son *Histoire de la philosophie russe*, Paris, 1953 (T. 1) et 1954 (t. 2).

² Paris, 1971.

y discerner, après la défaite de l'arianisme, la reconnaissance, de la part des champions eux-mêmes de l'orthodoxie nicéenne, de la réalité sous-jacente à ce qu'Arius avait voulu mettre à la place du Christ, mais qui n'est pas Lui mais son Epouse éternelle: la création «divinisée» dans l'union avec Lui, telle qu'elle apparaît d'abord dans la Vierge, puis dans l'Eglise eschatologique, et finalement dans le cosmos tout entier, régénéré par la résurrection, au dernier jour. Une telle vision de la créature accomplie selon tout le dessein de Dieu est certainement ce qui correspond au plan qu'il en portait en lui-même de toute éternité, inséparable de la vision que le Père a de sa propre essence dans son Fils, sur qui repose éternellement l'Esprit.

C'est bien là, en effet, ce à quoi correspond, dans les épîtres pauliniennes de la captivité, l'ultime développement de la doctrine biblique de la Sagesse divine. Un thomiste aussi strict mais aussi intelligemment spirituel que Mgr Goodier, s.j., ne manqua pas de le reconnaître lorsque parut, en anglais, ce livre qui constitue probablement la plus satisfaisante expression que le Père Serge ait jamais donnée du cœur de sa pensée. On peut estimer, effectivement, que saint Thomas lui-même, en des termes très proches, n'a pas voulu dire autre chose dans le *De Veritate*, lorsqu'il y a décrit le monde intelligible, tel qu'il est en Dieu de toute éternité, et que la créature, sauvée et parachevée par sa grâce, doit le reproduire à la fin des temps.

Il reste toutefois que pour Boulgakoff, si épris qu'il soit de l'intuition, foncièrement biblique, d'un Dieu libre créateur de libertés, ce «monde en Dieu» qu'est la Sagesse ne paraît pas simplement comme le reflet ad extra de la propre vie de la Trinité, mais, en bien des endroits de son œuvre, comme une expression, une réalisation nécessaire de cette vie, en dehors d'elle-même, faute de laquelle elle ne saurait être elle-même. Les détracteurs de sa sophiologie, les hiérarques russes soucieux de sauvegarder la pureté de la tradition orthodoxe, comme le métropolite d'Archangelsk, le premier à le condamner, aussi bien que des théologiens d'une rigueur inflexible dans l'analyse des concepts qu'il a utilisés, comme Wladimir Lossky, à cet égard, ne se sont pas entièrement mépris. Quel qu'ait été le sincère désir de Boulgakoff d'échapper aux équivoques de la Sagesse boémienne ou schellingienne, et même de dissiper l'érotisme diffus que Bloch et Biély n'ont pas tiré de Soloviev par un simple contresens, il ne paraît pas qu'il y ait entièrement réussi. La confusion entre notre pensée créée et l'incrée, entre la réalisation transcendante de la nature divine dans la Trinité éternelle et sa projection immanente dans la glorification de notre nature créée, si frappante chez Hegel, est bien surmontée chez Boulgakoff comme chez un Schelling au plan de la prière et de la foi, mais elle ne paraît pas l'être décidément au plan de la méditation rationnelle.

Il lui reste l'immense mérite d'avoir montré la voie vers une théologie intégrale de la réconciliation et de la récapitulation, au plein sens paulinien

de ces termes. Elle ne peut assurément assumer une autre forme que cette méditation sapientielle de l'agapè divine qui fut tout son projet. La vision qui l'anima tout entier, et qui prit corps définitivement dans cette véritable expérience mystique que fut pour lui la visite de Sainte-Sophie de Constantinople, n'était pas une illusion: «... Une mer de lumière se répand d'en haut et domine tout cet espace, enclos et pourtant libre. La grâce des colonnes et la beauté de leurs broderies de marbre, la royale dignité – non pas le luxe mais la royauté – des murs d'or et de leur merveilleuse ornementation: tout cela captive et fond le cœur, subjugue et convainc. Il en résulte un sentiment de transparence intérieure. La lourdeur et les limitations du soi médiocre et suffisant disparaissent: ce soi n'est plus, l'âme en est guérie en se fondant et se perdant parmi ces arches. Elle devient le monde: je suis dans le monde et le monde est en moi. Et, ce sentiment du poids qui pesait sur le cœur se dissolvant, celui de libération de la pesanteur, d'être comme un oiseau dans le bleu du ciel, ne donne pas seulement le bonheur, ni même la joie, mais la béatitude. C'est la béatitude de la connaissance finale du tout en tout et du tout en un, de l'infinie plénitude dans la multiplicité, du monde dans l'unité. C'est là en vérité «Sophia»: la réelle unité du monde dans le Logos, la co-inhérence de tout avec tout, le monde des divines Idées...»

Un dernier mot: nul plus que Boulgakoff ne fut en défiance à l'égard d'un certain esthétisme trouble qui a toujours fasciné l'esprit russe, et dont Soloviev lui-même, encore une fois, n'est point toujours exempt. Mais peu de penseurs chrétiens ont su reconnaître que la pure beauté de la sainteté divine n'a rien à redouter de telles confusions. A cet égard, la pensée de ce théologien, qui n'oublia jamais qu'il avait commencé son œuvre à partir d'un essai d'économie politique rigoureuse¹, est le meilleur antidote à cet utilitarisme, cet activisme, ce «politisme» dont les théologiens catholiques modernes semblent avoir tant de peine à s'affranchir. A part peut-être un Hans Urs von Balthasar, quel autre penseur chrétien avons-nous pour qui les valeurs de beauté du culte, de l'adoration aient gardé ou retrouvé, comme pour un Boulgakoff, la première place, celle que l'évangile de Jésus leur reconnaît pourtant?

LOUIS BOUYER

¹ Combien il est significatif que ce soit dès *La Lumière sans soir*, essai d'une économie politique intégralement humaine et chrétienne, que les linéaments de sa sophiologie se dessinent!

Bibliographies

F.-M. BRAUN, *La foi chrétienne selon saint Jean*, Paris, Gabalda, 1976, 171 p.

On ne saurait trop recommander la lecture de ce petit livre, clair, dense et fervent. L'auteur qui est à la fois exégète, théologien et, on le sent, contemplatif, a consacré toute une vie à l'étude de l'œuvre johannique et il nous donne ici comme la quintessence de sa longue méditation sur un évangile qui, dans son ensemble, «représente comme un abrégé de la vraie foi, telle qu'elle était vécue par les disciples de l'apôtre», p. 9. Ces pages sont dédiées à la mémoire du P. de Menasce qui avait suggéré au P. Braun de «condenser la théologie de saint Jean en un petit volume» «pour ceux qui s'interrogent sur la vraie foi», p. 10. — «La théologie johannique se résume dans la phrase: 'Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique, afin que tous ceux qui croient en Lui ne périssent pas, mais aient la vie éternelle' (3,16). Elle découle non d'un principe dont il serait loisible de déduire des conclusions, mais est fondée sur l'événement advenu en Jésus, envoyé par le Père, mort sur la croix, ressuscité et retourné dans la gloire, pour attirer tous les hommes», p. 157. De courts chapitres traitent chacun un thème essentiel de cette théologie johannique. Contentons-nous de quelques aperçus. La mission que Jésus a conscience d'accomplir «ne se superpose pas à sa personne. Tout au contraire, l'union entre la personne et la mission de Jésus est ce qui confère à l'évangile sa marque spécifique», p. 14. «Jésus de Nazareth, Messie et Fils de Dieu: en ces trois expressions se résume la pensée christologique dont Jean est parti pour donner aux paroles et à l'œuvre du Christ leur dimension véritable. Ce sont les trois piliers sur lesquels l'édifice de son évangile repose. Que l'un d'eux se mette à vaciller, aussitôt — les systèmes gnostiques l'ont

démontré — on le verrait se dissoudre», p. 20. Et ceci encore: «La notion d'une Incarnation illuminatrice et celle d'une Incarnation rédemptrice ne sont pas alternatives: ce que Dieu a voulu, c'est l'Incarnation de son fils en tant qu'apte à sauver le monde», p. 29. Dans l'évangile de Jean, un lien étroit unit la croix et la gloire. C'est l'amour du Fils pour le Père «qui inspire son obéissance, en la transcendant» et la mort du Sauveur ne signifie pas seulement l'ultime moment de sa vie terrestre: «nous voyons à quel degré suprême sa volonté faisait un avec celle de son Père et nous reconnaissons qu'en Le chargeant de notre salut, le Père l'enveloppait d'un plus grand amour que s'il l'avait épargné», p. 31.

L'évangile de Jean est un recueil de «signes». «Les apparitions de Pâques ne font pas exception: elles sont les signes de sa présence perpétuelle dans la communauté des chrétiens, tout aussi réelle que celle dont les apôtres furent les témoins privilégiés» p. 38. Sur la mission de ces derniers, l'auteur fait ces remarques: «A vrai dire, il n'y a qu'une coulée de mission, venant du Père, passant par le Christ et se poursuivant dans le corps apostolique», p. 46.

Le chapitre V a pour titre *L'accueil de la foi*. — Il décrit la démarche vers le Christ, la rencontre avec Lui. Retranscrivons ces lignes: «En son état achevé, la foi au Christ implique l'adhésion à son témoignage. Il faut croire *que* Jésus est le Messie, le Fils de Dieu, venu d'auprès du Père, en qui il demeure: celui-là seul qui ait le droit de dire absolument: '*Je Suis*'. Mais la Révélation du Christ ne le concerne pas exclusivement. Qui le voit voit le Père, qui l'écoute a la connaissance des choses célestes que le Fils a vues et entendues auprès du Père, dans le monde d'en haut. Jésus nous confronte ainsi avec le Dieu vivant. Ses paroles sont les paroles du Père; il les a transmises à ses apôtres et

l'Esprit sera chargé de les leur remémorer. Nous ne pouvons, dès lors, souscrire à l'opinion selon laquelle les expressions 'croire dans le Christ' et 'croire le Christ' sont interchangeables... p. 54-55. Sur l'Eglise, cf. chap. VI: Le quatrième évangile «comporte une dimension communautaire indéniable»... «de même qu'il fait de chaque chrétien un homme nouveau, l'Esprit opère l'unification des fidèles, sous la Seigneurie du Sauveur», p. 63. Et ceci encore: «Jean va de l'intérieur à l'extérieur, de l'union au Christ par la foi à la communauté de ceux qui lui appartiennent», p. 64. Il faut nous contenter de quelques brèves notations sur le beau chapitre (VIII) qui a pour titre *Le Pain vivant*. Les deux parties du discours sur le pain de vie «traitent de deux sujets apparentés: le premier au niveau de la foi en la Parole que Jésus est lui-même; le second au plan de la chair et du sang offerts en nourriture et en boisson véritables», p. 87. Plus haut, nous lisons: ... «La manducation eucharistique comporte la participation au sacrifice, absolument unique, consommé en un moment du passé. Présence du Christ glorifié, présence à l'événement accompli sous Ponce-Pilate: ces deux aspects de la présence, sous les espèces du pain et du vin, ont pour objet le même Seigneur, mais en deux conditions différentes: l'une dans l'intemporalité de la gloire auprès du Père, l'autre à un jour bien déterminé: l'une en fonction de l'espace, l'autre en fonction du temps», p. 84. Le chapitre IX sur la *Mère des fidèles* contient une profonde doctrine mariale. C'est en tenant compte de l'Ancien Testament qu'il faut comprendre l'épisode du Calvaire. Compte tenu des «réserves exigibles en la matière», «pour l'évangéliste, Marie au Calvaire est, figurativement parlant, Eve et Sion, sous l'aspect de leur fécondité», p. 99. A propos du *Prologue* de l'évangile, 1,17, le P. Braun relève que «les notions que Jean exprime par 'grâce' et 'vérité' correspondent au *héséd* et à l'*émét*, qui étaient tenus pour les deux colonnes de l'ancienne Alliance». La conclusion à tirer de là est que la grâce et la fidélité de Dieu, qui rendaient compte du don de la Loi, sont venues parmi nous, comme le Verbe lui-même, 'plein de grâce et de vérité' (1,14), dans le mystère de l'Incarnation», p. 116. Faut-il parler de morale ou de mystique? «... Ce que Jean nous apprend en premier lieu est qu'il ne faut pas séparer la morale de la mystique: la communion avec le Père et avec son Fils Jésus-Christ est la

source dont l'agir chrétien dérive. Mais si la morale chrétienne est inséparable de la vie en Dieu et si celle-ci ne peut se contenter de la loi naturelle, Jean nous enseigne ensuite que la vraie mystique ne saurait davantage faire bon marché de nos devoirs individuels et sociaux; l'amour du Christ et de Dieu postulent l'accomplissement des commandements et singulièrement de l'amour fraternel qui les contient tous, non comme une somme, mais comme le tout est présent à chacune de ses déterminations», p. 122.

Citons encore cette remarque importante sur I Jn 4,16: «Celui qui demeure dans l'amour demeure en Dieu et Dieu en lui»: ... «ce principe ne signifie pas comme on lui fait dire, que l'amour est Dieu, mais qu'«Dieu est amour» (I Jn 4,8,16) et nous a aimés au point d'envoyer son Fils unique dans le monde, afin que nous vivions par lui (I Jn 4,11)...», p. 123. Notons encore ce commentaire sur la prière: «Prier au nom de Jésus» n'est pas seulement prier en mentionnant le nom par lequel on le désignait d'habitude. «Plus profondément, la prière chrétienne, sous la mouvance de la foi est une manière de confesser que Jésus est le Fils de Dieu», p. 131.

Il y a dans l'évangile de Jean une vue profonde sur le sens du temps et de l'histoire (cf. ch. XIII, *Histoire et Eschatologie*): «... tout en le situant dans le cadre de l'histoire, Jean a compris que si, en tant que Messie, Jésus avait accompli l'espérance des patriarches et des prophètes, en tant que Verbe du Père tout ce qui était attribué métaphoriquement à la Sagesse, il l'avait actualisé. Point ne suffirait en conséquence de dire que la venue du Christ a scindé la ligne de l'histoire. La raison pour laquelle elle fixe le moment à partir duquel les derniers temps ont commencé, c'est que par Lui l'éternité est entrée dans le temps», p. 13.

Une *table analytique des sujets* (p. 159-163) permet de se repérer aisément dans ce beau livre qui est un guide pour la méditation de la Parole de Dieu.

Georges COTTIER

R. PESCH, *Das Markusevangelium*, I. Teil, Einleitung und Kommentar zu Kapitel 1,1-8,26, Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Band II.

Présentant le 1^{er} volume que R. Pesch a consacré à l'évangile de Marc, les éditions

Herder soulignent à juste titre qu'il s'agit là du premier grand commentaire catholique scientifique et complet depuis plusieurs dizaines d'années. Avant d'en venir au commentaire des chap. 1, 1-8,26 répartis en 3 sections: arrivée de Jésus avec puissance (1,1-3,6) son enseignement et ses miracles (3,7-6,26), sa mission aux Juifs et aux païens (6,30-8,26), l'auteur consacre 70 pages à une longue introduction. Guidé par un souci missionnaire et catéchétique, Marc présente les fondements de l'Évangile dans son enracinement historique. Il le fait en dépendance étroite non seulement de traditions mais de collections ou d'ensembles déjà constitués, mais que par exemple le récit de la Passion, mais aussi l'entrée en scène de Jésus (Jean-Baptiste, baptême de Jésus et tentation) 1,2-15; la journée de Capharnaüm (1,21,29-30), une série de controverses (2,15-3,6), les paraboles du chap. 4, la série des miracles des chap. 3 à 6, et l'instruction à la communauté du chap. 10.

La conséquence est immédiate: pour l'auteur, Marc a peu d'ambition littéraire et est moins théologien que les commentateurs récents ont eu tendance à le penser. «Prêter à Marc une composition littéraire et théologique, c'est le méconnaître lui et son œuvre» (p. 16). Son rôle s'est borné à mettre en lumière les intentions de la tradition, les complétant en les actualisant parfois par quelques retouches rédactionnelles. L'auteur n'épargne même pas les sommaires jusqu'ici haut-lieu de la théologie marcienne la plus explicite. S'il arrive que Marc en ait composés, il l'a cependant fait en reprenant les données des différentes unités traditionnelles précédentes.

La langue, le style de Marc attestent sa dépendance vis-à-vis des traditions orales, et pour la composition d'ensemble il a mis à profit la thématique et les accents des petites unités préexistantes. Si l'auteur reconnaît à Marc l'initiative du genre «évangile», récit suivi unifiant les traditions autour de l'existence historique de Jésus de Nazareth, il insiste sur le fait que la signification de Jésus ne vient pas de la représentation de son histoire, mais bien de cette histoire elle-même; R. Pesch prend ainsi ses distances par rapport au commentaire de W. Marxsen surtout – pour qui l'évangile de Marc est prédication et actualisation et non récit sur Jésus – par rapport aussi à celui de J. Schreiber et, bien qu'avec plus de nuances, à celui de E. Schweizer.

On comprend alors que l'auteur puisse affirmer que Marc est aussi conservateur du point de vue théologique que du point de vue littéraire (p. 54).

À part Marc 13, fortement rédactionnel, Marc réunit donc les traditions sans avoir de conception d'ensemble propre. Sa théologie se lira tout au plus à travers diverses thématiques qui sous-tendent tout l'évangile («Spannungsbogen»): 1. celle du chemin de Jésus depuis la préparation de Jean-Baptiste et la venue de Jésus en Galilée jusqu'à la résurrection du Seigneur qui précède sa communauté en Galilée. L'évangile est ainsi non une «vie de Jésus», mais une histoire épiphanique, à travers les succès et les rejets rencontrés par le ministère du Nazaréen.

2. Une thématique missionnaire tendue vers la reconnaissance de la vraie dignité de Jésus. Les appuis en sont à la fois les acclamations de la foule, des auditeurs, des disciples et l'ordre du secret.

3. La révélation céleste de Jésus au baptême, à la transfiguration et à la mort (dans les signes qui l'accompagnent et par le message de l'ange aux femmes). Alors l'évangile peut être prêché au monde entier.

Quant à la présentation, le commentaire de chaque péripécie est clairement divisé en 5 sections: I. notes de critique littéraire; II. genre littéraire, histoire des formes et composition de la scène; III. commentaire verset par verset; IV. étude critique des traditions et de leur transmission; V. rédaction et théologie de Marc. Et enfin, outre la bibliographie initiale (commentaires et ouvrages généraux sur Marc) une abondante bibliographie est regroupée après chaque péripécie. On saura gré à l'auteur d'avoir rassemblé et étudié un matériel aussi abondant, avec un tel respect pour les traditions évangéliques. À lire son ouvrage on échappe cependant difficilement au sentiment d'un déséquilibre: l'attention portée à la genèse du texte est très grande, mais précisément l'effort pour détecter la part du pré-marcien n'est-elle pas démesurée par rapport à la lecture du texte évangélique dans sa teneur actuelle et ses équilibres nouveaux? De là une certaine timidité théologique de ce commentaire, une tendance à la description des données du texte sans aller plus loin. Suffit-il par exemple de noter la prolifération des «aussitôt» dans l'évangile de Marc, ou même l'accumulation de cette expression dans le 1^{er} chap.

(pp. 18-19; 89-90) mais sans relever la coloration théologique ainsi donnée au départ de l'évangélisation où tout n'est que hâte et mouvement de foule? Suffit-il de remarquer que lors de la guérison de la belle-mère de Simon (1,29) les disciples de 1,16-20 sont nommés et même de noter qu'à une scène en public succède une scène «dans une maison» sans tenter d'interpréter cette présence des disciples, à part, eux à qui les mystères du Royaume sont donnés?

L'auteur nous permettra-t-il de regretter qu'au terme d'un tel labeur il n'ait pas développé davantage les aspects théologiques de son commentaire, fût-ce la théologie des traditions pré-marciennes.

J.-M. POFFET

Jacques POHIER, *Quand je dis Dieu*, Paris, Seuil, 1977, 247 pages.

Pour répondre à la question «où est mon Dieu?», l'auteur se rapporte à la *Shekinah*, mot biblique employé pour signifier la présence de Yahvé au-dessus de l'Arche, localisée sur le propitiatoire, dans l'espace vide compris entre les ailes des chérubins: «localisation maximale de la présence, dit-il, et présence n'étant désignée que comme un espace ouvert» (p. 26). Affirmant que Dieu «est quelque part, et non nulle part ou n'importe où», il tente de référer, dans tous les cas, à la *Shekinah* la présence de Dieu aux hommes: «La présence par mode de *Shekinah* n'est pas une présence diffuse et non localisable: c'est ici et pas ailleurs... Dieu n'est pas présent comme l'était l'arche, ni absent comme l'était ce qui manquait dans l'arche et la rendait creuse. Il est présent comme l'est cet espace ouvert au-dessus de l'arche» (p. 29). J. Pohier considère que la présence de Dieu est située: «doublement située puisqu'elle l'est par la démarche de Dieu qui vient et par la démarche de l'homme qui va de la promesse à la promesse en l'effectuant» (p. 43). Il n'est pas indifférent à la présence de Dieu qu'elle soit aussi instaurée par la démarche de l'homme: «Dieu-avec-moi va donc être déterminé par ma singularité» (p. 20). Et cette présence sera autre pour chaque rencontre de Dieu avec l'homme: «Dieu-avec-lui et Dieu-avec-moi, cela donnera quelque chose de très différent» (p. 20). Le rôle de l'homme est considéré comme également fondamental par rapport à la présence divine: «Si l'on veut refuser que Dieu-

avec-nous puisse être le résultat de sa rencontre avec l'homme, si l'on veut refuser à Dieu que l'homme puisse être principe de ce qu'est le Dieu-avec-nous, il faut refuser à Dieu de pouvoir être et de vouloir être un Dieu-avec-nous» (p. 38). Une première raison «qu'à Dieu d'être quelque part, et non partout ou nulle part, tient à ce qu'il est» (comme il l'a démontré tout au long de l'histoire du peuple juif et avec la venue de Jésus); une deuxième raison «tient à moi et non à lui. Mais bien que tenant à moi, elle l'oblige, lui, Dieu. C'est là qu'est le scandale» (p. 19).

Il semble que l'audace de l'auteur soit fondée sur une représentation univoque de la présence divine. Il se réfère à un seul mode de présence, mais ne tient pas compte de la distinction nécessaire entre la «présence d'immensité ou de création» de la Trinité, la «présence de grâce ou d'inhabitation» et la «présence hypostatique». (Cf. Charles Journet *L'Eglise du Verbe incarné*, Desclée De Brouwer, 2^e édition, Tome II, p. 362 et ss. et, du même auteur, *Entretiens sur la grâce*, Desclée De Brouwer, 1957, p. 16 et ss.) Certes, la seconde de ces présences, la présence de grâce, requiert l'acceptation de l'homme et, en ce sens, l'homme est aussi cause de cette présence: c'est le mystère de la liberté et de l'amour créés, capables de dire oui aux sollicitations de l'Ami (cf. Apoc. III, 20). «Et il ne viendra pas seulement pour nous parler, mais il nous donnera de pouvoir, à notre tour, lui répondre» (*Entretiens sur la grâce*, p. 31). Mais la présence de création (en ce sens, Dieu est partout) et l'union hypostatique du Verbe incarné à la nature humaine de Jésus (ici, Dieu est «quelque part») ne doivent rien à aucune démarche humaine. Il est regrettable que J. Pohier ait abandonné ces distinctions dans son trop grand désir d'impliquer directement la responsabilité de l'homme dans sa relation à Dieu.

Il était inévitable que, dans sa conception, il en vienne à considérer l'Eucharistie d'un point de vue essentiellement subjectif. Estimant que la présence de Jésus «suscitée par l'effectuation du mémorial» est «réelle pour tous les chrétiens» et qu'«une présence symbolique ou une présence spirituelle sont, elles aussi, de réelles présences» (p. 55), il reconnaît toutefois que «les plus spirituelles des présences et les plus beaux 'symboles' sont précisément celles et ceux qui ont su se donner une concrétion 'physique'» (p. 56). Dès lors, «ce sont des hommes et des femmes qui vont faire advenir cette présence» (p. 57), non pas

selon «le chosisme de la pratique et de la théorie catholiques» (p. 58) qui exaltent, par une conception «fétichiste et magique» l'éménence du prêtre consécrateur, mais du fait d'une «double démarche de Dieu qui vient et du croyant qui va» (p. 62). L'intention de l'Eglise n'est pas tant, selon Pohier, de «fabriquer du pain eucharistique» que de «rassembler des croyants pour qu'ils puissent se nourrir du Christ dont l'Esprit aura suscité au milieu d'eux le sacrement de son corps et de son sang» (p. 61). Que reste-t-il de la transsubstantiation dont l'auteur ne rejette pas le terme mais qu'il vide de son sens? Insi, conclut-il, «ce qui est idolâtrique, c'est le déplacement d'accent qui fait centrer la présence eucharistique sur l'objet résultant de la transsubstantiation, puisque ce que Dieu a voulu être, ce n'est pas pain et vin, c'est nourriture pour l'homme» (p. 63).

Comment concilier ces propos avec la conviction de l'Eglise exprimée notamment dans la *Profession de foi* de Paul VI: «Le Christ ne peut être ainsi présent en ce Sacrement autrement que par le changement en son Corps de la réalité elle-même du pain et par le changement en son Sang de la réalité elle-même du vin, seules demeurant inchangées les propriétés du pain et du vin que nos sens perçoivent»? (Voir à ce sujet les articles de C. Journet, notamment dans *Nova et Vetera* n° 2/1972, n° 3/1971, n° 1/1975.)

Le contexte permettra peut-être de mieux comprendre la position de l'auteur. Ecrivain, comme il le dit en préambule, pour son plaisir, ce qu'il a envie de dire sur Dieu et comme il a envie de le dire (p. 10), il estime en outre qu'«en matière de garanties du savoir sur Dieu, les chrétiens n'avaient jamais pensé que la fidélité de Dieu à sa promesse d'être toujours présent à ceux qui le cherchent avait besoin, pour être attestée, de se garantir en rendant infaillibles des hommes et des groupes humains» (p. 64). Ce n'est donc pas sans une certaine ironie qu'il considère ceux qu'il appelle «les croyants» (avec leur conception à ses yeux anthropomorphe de «dieu» qu'il oppose à celle de «son Dieu»), de même que les «vicaires» du Christ dont les services «ne seront pas méconnus à condition que cette hiérarchie ne prétende jamais pouvoir garantir autre chose – en matière de rencontre entre Dieu et les hommes – que ce que voudront bien garantir par leur bon vouloir les partenaires de cette rencontre» (p. 66).

Notons que cet «anthropomorphisme» dont parle J. Pohier consiste à se représenter Dieu

«à l'aide du concept de divinité que l'homme peut se forger» (p. 19) et à se le représenter comme étant le contraire de l'homme. Accusation totalement gratuite à l'égard de la doctrine catholique, du fait que, par l'analogie, l'intelligence humaine a le pouvoir de se former une notion de Dieu fondée en réalité sans pour autant qu'elle implique d'être le contraire de la notion d'homme.

Tout aussi peu fondée est la position de l'auteur à l'égard de la tâche du Magistère, au sujet duquel le Concile rappelle que lui a été confiée «la charge d'interpréter authentiquement la parole de Dieu écrite ou transmise» (*Dei Verbum*, 10). Le même texte précise ainsi cette mission: «Pour que l'Evangile fût gardé à jamais intact et vivant dans l'Eglise, les Apôtres ont laissé comme successeurs les évêques auxquels ils ont transmis leur propre charge d'enseignement» (7)... «Cette Tradition qui vient des Apôtres se développe dans l'Eglise sous l'assistance du Saint-Esprit» (8). Cette assistance, le Concile le redit formellement, se manifeste par «l'infaillibilité dont le divin Rédempteur voulut que soit pourvue son Eglise dans la définition de la doctrine concernant la foi ou les mœurs» (*Lumen Gentium*, 25). L'infaillibilité est assurée au Souverain Pontife «lorsqu'il proclame, en la définissant, une doctrine de foi ou de morale» et «se trouve également dans le corps des évêques exerçant le magistère suprême avec le successeur de Pierre». Il semble donc que cette «garantie» soit fort différente de celle à laquelle pense le P. Pohier.

Les deux autres parties du livre sont consacrées à la création et à la mort de Jésus de Nazareth, considérées toujours dans la perspective de la *Shekinah*. Sans vouloir en présenter ici une analyse approfondie, on notera cependant, à propos de la création, cette affirmation que «le fait du mal entraîne que le recours à un dieu créateur ne rend la création intelligible qu'à condition qu'il s'agisse d'une autre création que celle dont nous faisons l'expérience» (p. 81). Or celle que nous connaissons comporte le mal, dont J. Pohier refuse que Satan ou l'homme lui-même en soit le principe. Ce serait, explique-t-il, conférer à un autre principe «plus ou moins divin une force égale à celle de Dieu, ce qui est proprement de l'idolâtrie» (p. 81). Le recours à un «dieu créateur» (selon l'idée «anthropomorphe» des «croyants»), «précisément parce qu'il a pour fonction de rendre le monde intelligible tel qu'il est, se

heurte de façon insurmontable à la réalité du mal ou de ce qui est qualifié comme tel» (p. 79). Une telle explication ne peut que rendre «insensée ou absurde la façon qu'a Dieu d'être principe créateur et moteur de la création» (p. 79). En effet, l'homme que Dieu a voulu ne serait alors pas celui qui existe, mais un autre (p. 106). La seule issue était, jusqu'à maintenant, d'imaginer que Dieu allait libérer l'homme de toute souffrance et de tout mal. En réalité, estime J. Pohier, «il serait blasphématoire de croire que Dieu demanderait au monde de ne plus être monde et à l'homme de n'être plus homme» (p. 95). «Dieu n'est pas inquiet de ce que nous soyons autres que lui» (p. 97). Et «s'il est vrai que Dieu est différent de nous, ce n'est pas parce qu'il aurait le désir ou la possibilité de nous faire nous évader de la différence dans laquelle nous avons été créés» (p. 98). «Nous tenir dans la compagnie de Dieu ne consiste pas à se hisser au-dessus de la mondanité de notre monde... mais consiste à aimer aujourd'hui comme Dieu l'aime aujourd'hui la mondanité du monde et l'humanité de l'homme. A les bénir. A les instaurer» (p. 98). Et alors le mal? «Scandale auquel je n'ai pas de réponse... mais ce n'est pas une raison pour en inventer qui sont nécessairement contradictoires et à long terme aliénantes pour l'homme et pour Dieu, même si à court terme elles procurent un soulagement qui explique leur succès» (p. 111). Comment s'en sortir? La pirouette intellectuelle de l'auteur consiste à répéter que Dieu ne pouvait créer des êtres identiques à Lui, qu'Il l'admet, et que nous devons l'admettre (donc le mal, la souffrance et la mort de l'homme seraient «normaux» pour Dieu), que «penser que le mal, la souffrance, la mort ne peuvent pas être définitifs c'est penser que la contingence est un avatar provisoire, un accident» (p. 111). Dès lors, «l'homme n'a pas à compter sur Dieu pour abolir le mal, la souffrance et la mort et il peut compter sur lui-même et sur ses semblables les hommes pour lutter efficacement contre elles parce que le mal, la souffrance et la mort tiennent à sa condition et non à sa chute ou à sa faute. Ils sont donc affaire de l'homme» (p. 113).

La plus grave lacune de ces textes est de refuser, en définitive, toute perspective de vie surnaturelle en ramenant la destinée de l'homme à des fins purement naturelles. Celles-ci sont considérées comme convenant à sa situation d'être contingent assimilée à celle d'homme mortel et sujet au mal et à la

souffrance. On livre ainsi l'homme à ses propres forces pour améliorer sa condition à laquelle pourtant il ne doit pas vouloir échapper. Pourquoi attendrait-il le secours d'en haut puisqu'il n'a plus «à se hisser au-dessus de la mondanité»?

Il semble bien que l'auteur se place ici dans une perspective leibnizienne en considérant uniquement l'homme comme un élément de l'univers dont l'ordre naturel requiert que des êtres pâtissent en vue de la perfection de l'ensemble. En refusant de considérer le point de vue «des relations morales et spirituelles des personnes créées entre elles et avec Dieu, et qui se rapporte à l'univers de la liberté (Maritain), il s'interdit toute distinction entre le mal métaphysique et le mal moral, de même que toute référence à une explication surnaturelle du problème du mal.

C'est toute l'espérance chrétienne qui est ainsi remise en cause. Cela rend notre cheminement sans issue dans la mesure où se ferme toute éventualité de dépassement de l'humain et du «mondain» (au sens de J. Pohier) dont nous finissons bien, un jour ou l'autre, par constater l'état misérable. Pourtant saint Paul nous demande de «dépouiller le vieil homme» et de nous «renouveler par une transformation spirituelle du jugement» et de «revêtir l'Homme Nouveau, qui a été créé selon Dieu, dans la justice et la sainteté de la vérité» (Eph. 4, 22-24). Et nous sommes bel et bien destinés à «être saints et immaculés en sa présence dans l'amour» (Eph. 1, 4). Ainsi «Dieu, qui est riche en miséricorde à cause du grand amour dont il nous a aimés, alors que nous étions morts par suite de nos fautes, nous a fait revivre avec le Christ – c'est par grâce que vous êtes sauvés! – avec lui Il nous a ressuscités et fait asseoir aux cieux, dans le Christ Jésus» (Eph. 2 4-6).

Dieu n'est-il pas «inquiet», non pas que nous soyons autres que lui, mais que nous ne participions pas à la vie divine en entrant «dans la liberté et la gloire des enfants de Dieu... car notre salut est objet d'espérance» (Rom. 8, 21)?

Tout nous incite donc à nous «hisser» au-dessus de nous-mêmes et du monde. Cela ne signifie pas que nous n'ayons pas à aimer ce qu'il y a de bon dans le monde créé, ce monde précisément dont nous ne dépassons pas l'absurdité apparente si nous ne pouvons y expliquer la présence du mal. En fait, la doctrine du péché originel qui appelle (qui «justifie», en quelque sorte) la Rédemption

est finalement la seule clé qui nous reste pour ne pas être submergés par l'absurde. Hors de cette perspective, quelle désespérance! C'est dans cette désespérance que sombre le livre de J. Pohier en renonçant à cette explication et en tentant de résoudre humainement par le bas et par des considérations univoques ces problèmes si profondément humains sur lesquels l'Eglise de Jésus-Christ a la charité de diffuser une lumière d'espérance infiniment vive.

Guy BOISSARD

Georges HUBER, *Le bras de Dieu*, éd. Téqui, Paris, 1976, 312 p.

Dans l'ouvrage qu'il consacre à une vision chrétienne de l'histoire, G. Huber se présente comme un «laïc engagé, aux prises chaque jour avec les pressions et les miasmes d'un monde contaminé par la sécularisation et par le matérialisme athée» (p. 155). Devant le spectacle d'un monde qui souffre tant de maux, il proclame sa foi dans la Providence divine. Il ne propose donc pas une étude qui serait réservée à des spécialistes mais un essai pour soutenir la vie de ses frères dans la foi (cf. *op. cit.*, p. 13, 155, 243). Cela explique et la méthode d'exposition et le style.

Tenir les deux bouts de la chaîne, c'est-à-dire la Toute Puissance divine et la liberté des créatures, tel est le point de départ qu'il s'emploie à bien mettre en évidence en dégageant d'une part les vérités fondamentales engagées par la doctrine de la Providence et d'autre part ce qui aujourd'hui fait plus spécialement obstacle à l'acceptation de ces vérités.

Cette méditation sur l'activité divine intérieurement présente à l'action des créatures se poursuit par une longue réflexion sur la coopération entre l'Infini et le fini. Pour entraîner la conviction de son lecteur, l'auteur, qui est journaliste, développe sa pensée en usant d'un style alerte, entraînant, qui noue ensemble images, traits biographiques de saints et raisonnements de théologiens (saint Augustin, saint Thomas d'Aquin...).

A l'esprit qui se débat avec l'angoissant problème du mal, G. Huber répond qu'il doit tourner son attention vers l'au-delà, vers la bonté de Dieu; il invite à une attitude d'abandon et de patience (cf. p. 186), parce que «nous n'y voyons pas clair: le lien entre l'épreuve et notre vrai bien nous échappe...»

(p. 206). Si Dieu est présent aux événements, en sorte que même les initiatives coupables servent ses desseins, c'est qu'il édifie l'Eglise: l'histoire profane existe pour l'histoire religieuse; il y a un mystère de l'histoire humaine qui ne peut être perçu que par la foi (cf. p. 240).

Convaincu que les hommes et les femmes «qui coulent leur intelligence dans l'intelligence de Dieu, et qui plongent leur cœur dans le cœur de Dieu, sont les colonnes invisibles de l'Eglise» (p. 302), l'auteur préfère ne pas s'arrêter aux vues d'un Hegel ou d'un Marx, mais relater, pour clore son travail, «les exemples d'une foi virile dans le Maître de l'histoire» (p. 244).

Nous sommes en présence d'un beau témoignage de foi. Nous savons qu'en raison de la perspective choisie, l'auteur évite «le plus possible les termes techniques» (p. 20). Nous voudrions tout de même remarquer que, dans sa hâte à convaincre, il use parfois d'expressions qui font impression mais n'apportent pas toujours à l'esprit ce peu de lumière qui lui permettrait d'entrer en paix dans l'épaisseur du mystère. Par exemple, s'il est vrai que «les effusions de la bonté de Dieu sont à la mesure des misères des hommes», cela entraîne-t-il que «Dieu aime à plonger les âmes dans une situation de misère pour les rendre sensibles à ses avances» et que, pour se manifester, l'amour de Dieu «a pour ainsi dire besoin des abîmes du péché...» (p. 176)? L'esprit frémit devant de telles affirmations, en raison de ce qu'elles pourraient impliquer d'injurieux à l'égard de Dieu. Le déploiement, dans l'histoire du monde, d'un mystère d'iniquité, comme dit l'apôtre, nécessiterait des discernements plus nets entre «les misères» (le mal de peine) et le péché (le mal de faute), et des nuances plus précises sur les rapports qui existent entre les desseins éternels de Dieu et les initiatives humaines. — Parmi les erreurs typographiques il est à noter que la citation (p. 141) de Jacques Maritain (*Pour une philosophie de l'histoire*) est tronquée et le sens de la phrase s'en trouve faussé. Là où G. Huber a transcrit «... la force de l'Etat et les contraintes sociales ont par elles-mêmes un droit canonique...», il faut lire: «... la force de l'Etat et les contraintes sociales ont par elles-mêmes un droit sur les consciences. A ce titre-là, Voltaire travaillait sans le savoir pour l'article 1351 du code de droit canonique...»

Maurice HANY

Louis SINTAS, *Le bonheur retrouvé*, coll. «A pleine vie», Les Editions ouvrières, Paris, 1976, 160 p.

Ce petit livre entend nous livrer, grâce à une lecture méditée de la Révélation biblique «dans le style de l'homélie simple» (p. 107), un ensemble de réflexions sur la destinée humaine. Des chapitres nombreux et courts mettent, très heureusement, en lumière le schéma qui structure tout itinéraire de conversion, c'est-à-dire le passage d'un certain bonheur à un bonheur nouveau par la voie de l'épreuve.

L'auteur a voulu adopter un style simple; pourtant, quelques passages nous ont paru compliqués. De plus, certaines expressions sont discutables: cf. par exemple p. 98 lorsqu'il nous est dit que Jésus, «s'il se fait authentiquement homme, perpétuellement en rupture avec... Dieu créateur» porte en lui un conflit. — D'une manière générale, nous serions tentés de dire que nous rencontrons là un type de difficulté, assez fréquente actuellement, et qui tient au parti-pris d'auteurs qui prétendent parler de la foi en évitant toute rigueur intellectuelle sous prétexte qu'ils s'attachent aux aspects dynamisants de la foi. Ils ne cessent de nous répéter (cf. *op. cit.*, p. 8, 132, 158) qu'il ne s'agit pas «de faire une étude systématique» ni «d'étudier quoi que ce soit». Mais alors, pourquoi parler, pourquoi écrire, si ce n'est pas pour éclairer les esprits? On en vient à se demander si toutes ces précautions de style ne cachent pas la peur de présenter, en sa divine simplicité et sa brûlante provocation, la Parole de Dieu.

Louis ROUVE et X., Y., Z., *En jouant notre peau* («A puro Cuero...»), coll. «A pleine vie». Les Editions ouvrières, Paris, 1975, 120 p.

Les auteurs, un prêtre français et quelques citoyens uruguayens (qui préfèrent garder l'anonymat — et pour cause!), nous livrent ici leur témoignage de chrétiens qui ont voulu «faire la révolution dans l'Eglise», c'est-à-dire non pas révolutionner l'Eglise, mais travailler en chrétiens à l'édification d'un

ordre socio-politique plus humain. Ils nous racontent simplement comment ils se sont heurtés à la bêtise et à la peur qui sont à la source de bien des pratiques inhumaines et injustes (sans parler des confusions idéologiques) et comment ils ont été emprisonnés, torturés et finalement réduits à l'exil. «Il fallait bien, nous dit le préfacier, qu'ils parlent au nom de tous ceux qui ne peuvent plus parler» (p. 6).

Maria WINOWSKA, *Allez dans le monde entier...*, Ed. St-Paul, Paris-Fribourg, 1975 200 p.

L'appel de Marie-Thérèse LEDOCHOWSKA, tel est le sous-titre que l'auteur a donné à la biographie de celle qui fut la fondatrice de la Société de Saint-Pierre-Claver. «La vie de Marie-Thérèse Ledochowska nous révèle en filigrane ce que les Pères appellent 'les mœurs de Dieu'». L'épreuve initiale de l'incertitude. L'appel dans la nuit de la foi. L'avance dans l'inconnu. Une prise de conscience de plus en plus nette des vœux de Dieu. L'engagement définitif et inconditionnel. Les vocations qu'il déclenche, cette famille religieuse qui naît, non sans douleurs d'enfantement. Travail et prière étroitement accolés, comme signe distinctif. Maintenant qu'elle est sur les autels, tout ce chemin parcouru semble clair et lisse. C'est le devoir du biographe d'en dresser les étapes, les pièges et les progrès» (p. 14). C'est ce que fait avec bonheur ici Maria Winowska, qui essaie «d'éviter le piège redoutable des biographies planifiées» (p. 20). Pour évoquer la personnalité de cette femme intrépide, «toute d'une pièce», mais qui avait un amour passionné de la nature, qui fut, mais par pauvreté dame d'honneur à la cour d'Autriche, et qui finalement donna toute sa vie pour les missions, notre auteur émaille son récit proprement biographique de réflexions spirituelles qui visent à faire ressortir l'originalité de l'appel de Dieu, dont l'actualité se poursuit dans l'œuvre de l'Institut de Saint-Pierre-Claver. — «Une vie de saint devrait s'écrire à genoux» (p. 20).

Maurice HANY

Dictionnaire de spiritualité, to. 9, Paris, Beauchesne; trois livraisons (fascicules LIX-LX, LXI, LXII-LXIII) étalées sur deux années (1975-6).

Ce nouveau tome manifeste encore, et d'abord, l'extraordinaire variété des «spirituels» en qui se déploient les virtualités de la nature humaine et l'incommensurable richesse de la grâce chrétienne – pour autant qu'elle se laisse discerner dans l'appartenance visible ou invisible à l'Eglise du Verbe Incarné. Il s'ouvre sur l'itinéraire cahotique de Labadie, jésuite, prêtre janséniste, calviniste excommunié par un synode des Pays-Bas; il se clôt sur l'esquisse biographique de Pierre Lyonnet, jésuite tout donné aux élèves du Collège Saint-Michel de Saint-Etienne et à son «office de malade». La majeure partie des articles concerne des personnes: ceux qui nous ont précédés marqués du signe de la foi et que peut-être même nous avons rencontrés (Dom Lehodey, le Père Lebreton, par exemple), connus et inconnus (qui a déjà entendu parler des 13 Léon ou des 17 Louis «recensés»?). Il y a parfois des disproportions (7 col. 1/2 pour le bon larron, 2 1/2 pour Las Casas) et un souci de n'oublier personne poussé un peu (trop) loin (7 lignes pour un certain Hilarion Lantieri, et 24 pour sa bibliographie). Mais dans cette ordre biographique, chacun pourra trouver des interlocuteurs à la mesure de son dialogue intérieur et de ses préoccupations: Laberthonière ou F. Lamennais, Louis Lallemand ou saint Léon le Grand, F. M. Libermann ou Dom Le Saux, W. Law (anglican du XVII^e s.) ou Pierre de Laplace (calviniste du XVI^e s.). L'article substantiel consacré à Luther est très heureusement complété par les notations de G. Casalis et J.-L. Klein sur les spiritualités luthériennes, comme quoi, en un tel domaine, la connaissance par connaturalité a toujours son mot à dire pour parfaire l'information. Malgré la diversité des auteurs un oubli assez paradoxal plane sur l'ensemble de ces monographies; d'un tel on dira qu'il «est plus moraliste que mystique», d'un autre on écrira qu'il fut «apôtre de l'union à Dieu par une application intense à la vie intérieure», etc. De toute façon, la «vie spirituelle» semble relever de la piété, du zèle

apostolique, éventuellement de dons charismatiques, plutôt que de la vie chrétienne sous le régime des dons du Saint-Esprit s'exerçant de façons très diverses, typiques ou atypiques, et selon des styles extrêmement différents, «capables de tous les déguisements et de toutes les surprises».

S'ils s'y taillent la part du lion, les historiens ne sont pas les seuls à faire de ce dictionnaire une mine d'informations et de réflexions. Quelques théologiens et spécialistes sont aussi au rendez-vous. On ne sera donc pas étonné de trouver un excellent article de A. George sur saint Luc; des remarques, mises à la portée du non-spécialiste, de J. Ladrrière sur «le langage des spirituels»; un remarquable «historique d'une spiritualité des laïcs» du P. Congar qui conclut trop modestement par «quelques propos sur une 'spiritualité' du laïc d'aujourd'hui». Dans cet ordre de sujets, si le lecteur est déçu par l'érudition, aussi minutieuse qu'encombrante, de l'article «lectio divina; lecture spirituelle», il pourra se consoler à l'article sur le don des larmes. Il restera sur sa faim à l'article sur le don des langues, bon mais un peu court, sans parler de son «actualité» dans certains groupes de renouveau. Une «approche anthropologique» a voulu mettre à l'heure de la «libération» l'article «liberté» – dont la meilleure part reste, malgré tout, les notations scripturaires de J. Guillet (l'article comporte aussi une enquête patristique et le «témoignage des mystiques»). On sera particulièrement reconnaissant au P. Solignac (avec un apport de Ch. Pietri) de sa synthèse sur l'Eglise «latine». En une cinquantaine de colonnes l'essentiel est dit, avec les instruments de travail que sont les bibliographies; c'est déjà là un exploit. En outre, le § III: «Particularités des doctrines théologiques», subdivisé en 3 parties: la Trinité, l'Esprit et l'Eglise, Grâce et liberté, est remarquable de netteté et d'équité. Mises au point concernant la théologie trinitaire: l'auteur prend ses distances vis-à-vis des «clichés» que le P. de Régnon tenait de Peteau; nuances en ce qui concerne la théologie du Saint-Esprit: parce qu'il rend justice à la tradition latine, l'auteur peut en situer «sans complexe» les limites au regard de la tradition orientale; mise à jour du

dossier «pélagianisme». La présentation d'un ouvrage comme celui qui nous retient ne peut être, de toute façon, que partielle; mais elle ne peut se terminer sans signaler la plus longue contribution (66 col.) qui se rapporte à «la liturgie» et celle, moins étoffée (41 col.) mais non moins intéressante qui se rapporte à la «lumière».

F. M.

M.-J. LE GUILLOU OP, *Les témoins sont parmi nous. L'expérience de Dieu dans l'Esprit-Saint*, Fayard, 1976.

Ce livre achève la trilogie de théologie trinitaire, du même auteur, qui comprend avec lui: *L'Innocent, Celui qui vient d'ailleurs*, et: *Le mystère du Père, Foi des apôtres, Gnoses actuelles*. Comme les deux précédents, de façon plus marquée encore, peut-être, il s'efforce de conjoindre et de faire fusionner le projet théologique, qui tend à l'explicitation, et le projet spirituel, qui est de témoigner des réalités spirituelles comme expérimentées et vécues.

Un tel livre ne se résume pas. Au témoignage des Apôtres, à celui des spirituels de tous les temps, tant orientaux qu'occidentaux, l'auteur mêle le sien, et, on le voit dans la page de conclusion, celui de beaucoup de «petits», d'«humblés», de «pauvres», qu'il a recueilli directement. Cela nous vaut des pages riches et prenantes, d'une haute et pure spiritualité.

C'est un livre qu'aimeront les chrétiens, plus nombreux qu'on ne croit, assoiffés de vie intérieure, dans le cœur desquels les belles affirmations de la foi, trop souvent absentes ou trop dissimulées dans les recherches savantes ou ingénieuses sur les conditions que ces affirmations doivent revêtir aujourd'hui pour être crédibles, ont un écho immédiat que ne viennent pas étouffer d'anxieuses interrogations, d'inquiètes préoccupations. Des cœurs de «pauvres», peut-être, d'enfants selon l'évangile: mais les pauvres authentiques et les enfants ne se posent-ils jamais de questions, dans le climat si difficile, extérieur et intérieur, dans lequel il faut recevoir aujourd'hui la Parole de Dieu? S'il en est qui le font – et il en est sûrement – ils risquent

d'éprouver à la lecture de ce livre quelque déception, et peut-être même une certaine irritation.

Certains auront un sentiment d'irréalité devant ces descriptions d'un optimisme déconcertant des réalités spirituelles qui, sous l'aspect où elles leur sont perceptibles, leur apparaissent tellement autres (parfois même en celui qui en témoigne par certaines de ses paroles, non par toutes; par certains de ses comportements, pas par tous!). Ainsi, les pages (198-203) sur «la splendide harmonie de l'Eglise», celles (207-217) sur la transformation de l'âme par la charité. N'eût-il pas fallu tenter de faire apparaître que cet idéal est devant nous comme un objectif vers lequel il faut tendre, qui n'a, le plus souvent, que des réalisations mélangées et obscures, à travers lesquelles, cependant, passent assez de rayons de la splendeur en train de se réaliser en l'homme qui croit, pour l'assurer, au cœur de l'expérience qu'il a de sa misère et de celle des autres, que ces choses si grandes existent déjà, quoique, d'ordinaire, modestement et sans éclat? Elles éclatent pourtant dans les saints et il est réconfortant de les regarder vivre, de les entendre parler: on ne doit méconnaître ni l'authenticité de leur témoignage, ni son caractère exceptionnel. Et que dire des considérations, inspirées, certes, de la spiritualité orientale, mais qui demeurent bien problématiques – et pas seulement par défaut de sens spirituel chez le lecteur qu'elles intrigueront et gêneront – sur la transformation corporelle que produirait normalement la grâce (si elle ne se produit pas, est-ce le signe que la grâce fait défaut, ou plutôt qu'on a fait défaut à la grâce?): «Refuser un commencement de déification actuelle du corps ce serait nier la résurrection» (p. 111). Ne vont-ils donc pas ressusciter dans la gloire ces malades écrasés et déformés par la maladie dont l'auteur parle de façon si émouvante? Faut-il faire de certains phénomènes miraculeux une loi normale du progrès spirituel?

D'autres, les mêmes peut-être, se demanderont comment ils peuvent passer de ces si belles considérations – quelque peu aveuglantes! – sur leur être divinisé aux soucis et aux exigences de leur vie quotidienne. Les exemples pro-

posés, les exemples cités, sont ceux d'hommes et de femmes retirés du monde, soit par vocation, soit par les dures contraintes de la maladie. Celui, celle qui doit tâcher de vivre en enfant de Dieu au milieu des tracasseries et des joies et des devoirs d'une vie familiale, professionnelle, politique, risque de ne pas trouver dans ce livre beaucoup d'aide. Peut-on, par exemple, parler de la charité fraternelle à des chrétiens vivant dans le monde sans faire la moindre allusion aux conflits inévitables de l'existence et aux luttes nécessaires? Ceux-là même qui se retirent du monde les rencontrent, dans leur communauté, dans l'Eglise.

Enfin le théologien émérite qu'est le P. Le Guillou ne semble pas avoir eu assez le souci de prévenir les questions que soulèvent ses interprétations des affirmations de la foi. Tout le livre est «traversé», dit-il en commençant, par le mystère de la «substitution». En effet il y recourt sans cesse. Mais il semble considérer que cette explication des souffrances du Christ et des souffrances du chrétien va de soi. Selon lui, c'est devant la colère de Dieu et pour en porter le poids que le Christ – et ses disciples après lui – se substituent aux pécheurs (pp. 182-189). Mais qu'est cette colère de Dieu et comment se concilie-t-elle avec son amour? On peut comprendre la générosité de celui qui se met à la place de ceux qui l'ont méritée, et s'en émouvoir: en cette puissance d'émotion réside la charge affective du thème. Mais comment comprendre que Dieu accepte de punir l'innocent à la place des coupables et que cela suffit à apaiser sa colère? Il est manifeste que les «images préfiguratives» du sacrifice du Christ que l'on cherche dans l'Ancien Testament (pp. 182-183) ne vont pas dans ce sens. Les dix justes qui auraient sauvé Sodome n'étaient pas appelés à supporter à la place de leurs concitoyens la colère de Dieu, alors que, bien au contraire, ce qu'Abraham trouve injuste c'est qu'ils soient punis en même temps que les coupables (Ge 16,23)! Ni Moïse (Ps 106,23) ni le prophète évoqué par Ezéchiel (Ez 13,5) ne se substituent à leur peuple pour supporter le châtiment que celui-ci a mérité: ils s'exposent pour le défendre, ce qui est tout différent. C'est aux coups de ses adversaires qu'ils

s'exposent, non à la colère de Dieu contre lui. Manifestement le P. Le Guillou répugne à la notion de satisfaction. C'est pourtant elle, et elle seule qui – convenablement analysée et purifiée, dépouillée de ses connotations juridiques – peut éclairer du dedans celle de substitution. Celle-ci, si belles et topiques que soient les citations qui l'illustrent et l'autorisent, demeure comme suspendue en l'air si on omet de chercher et de dire quel rapport existe entre le sacrifice de sa vie par l'Innocent et la rémission des péchés par Dieu. S'agit-il vraiment de la colère de Dieu à apaiser, ou plutôt de la pénitence de celui qui, sans avoir pris la moindre part au péché des hommes, l'a pris sur lui pour en éprouver jusqu'aux dernières racines de son être humain le repentir, et, abominant le péché humain ainsi fait sien, abominant le «moi pécheur» de l'homme auquel par un inconcevable amour il s'est identifié, retourne au Père dans un immense élan d'amour douloureux et peineux, portant en lui tout le genre humain et le ramenant ainsi au Père. Ce n'est pas par elle-même, que la terrible peine de la crucifixion rédemptrice a plu à Dieu, lui donnant «satisfaction» pour le péché des hommes, c'est par l'amour qui s'est exprimé magnifiquement en cette peine pleinement acceptée et offerte. Là interviendrait la «substitution», à moins qu'on ne préfère à cette notion qui reste ambiguë celle de «solidarité avec les pécheurs», que le P. Le Guillou emploie aussi et qui est bien plus éclairante. Le Verbe devenu un homme par l'incarnation ne s'est pas tant «substitué» aux hommes qu'il ne les a pris en lui pour les ramener au Père: s'étant fait solidaire de leur condition pécheresse, il offre à chacun la possibilité de se rendre solidaire de son «amour pénitent» et de sa démarche de retour, en prenant avec lui et à sa suite le même chemin, celui de la croix.

Ce n'est pas le lieu de développer ces considérations. Notons seulement que, citant saint Thomas à travers le P. Ciappi, le P. Le Guillou rencontre et nous fait rencontrer ce terme de «satisfaction» (pp. 185-186) qu'il n'accueille pas dans ses propres explications.

En plusieurs endroits du livre, et surtout dans les dernières pages, on trouvera sur le mouvement dit du «Renou-

veau», avec des appréciations très positives et très fondées, des mises au point fermes et nuancées qui sont, les unes et les autres, un apport important et significatif à l'interprétation et au contrôle théologique de ce mouvement, dont on ne saurait minimiser l'importance dans l'Eglise d'aujourd'hui. Il faut craindre ses excès et tenter de les prévenir, mais il faut craindre plus encore peut-être de le déprécier, de lui faire obstacle, d'en écarter ceux qu'il pourrait atteindre et transformer. C'est une des grandes leçons, parmi beaucoup d'autres qu'on retirera de ce beau livre.

J.-H. N.

E. BARBOTIN et G. CHANTRAINE, *Catéchèse et culture*, coll. «Le Sycomore», Lethielleux, 1977.

Ce petit livre est exemplaire. D'abord parce qu'il traite de façon à la fois simple et claire de problèmes vitaux pour la foi aujourd'hui: par son ton toujours mesuré, mais convaincu et convainquant, par sa rigueur aussi il donnera confiance au lecteur sensible au sérieux des problèmes, sans le décourager par une technicité ésotérique. Exemplaire aussi par sa manière de soumettre sereinement à la lumière d'une critique exigeante des slogans tellement répandus aujourd'hui qu'ils apparaissent à beaucoup hors de discussion, alors que, précisément, une discussion un peu serrée les dégonfle sans peine: «la nature de l'homme est de n'en pas avoir»; «la nature réduit ou annule la liberté»; «la catéchèse doit partir de l'expérience»; «la foi est un produit de la culture»; «le langage traditionnel de la foi est insignifiant pour l'homme moderne, lié qu'il est à une culture et à une civilisation qui nous sont devenues étrangères», etc.

Le chapitre premier, dû à E. Barbotin, établit excellemment que, loin d'aboutir à l'éclatement de la notion de nature humaine, les sciences naturelles et les sciences humaines conduisent à reconnaître, en les innombrables réalisations de ce que nous appelons l'homme, un invariant, sans lequel ces sciences n'auraient ni raison d'être ni existence

(serait également dépourvue de raison d'être et de sens, note l'auteur, la revendication, si actuelle, de «droits de l'homme»: si les hommes n'avaient pas en commun cela qui fait qu'ils sont des hommes, comment pourrait-on leur reconnaître des droits communs?). Mais, dans un second volet du dyptique, il est montré que la nature dont il est question ici n'est pas un bloc ontologique figé et fermé sur soi-même, mais une réalité évolutive et, surtout, dotée de liberté. Par là elle est ouverte sur l'infini, mais c'est cet «invariant, la nature humaine» à qui il appartient d'être ainsi ouverte, de sorte que cette ouverture, loin d'impliquer sa dissolution – ce serait dissoudre l'être de l'homme – présuppose sa permanence. Un appendice fait une application très éclairante de ces considérations anthropologiques aux problèmes de la pastorale et de la mission: la foi chrétienne n'est pas liée à une culture déterminée – bien qu'elle ait été formulée dans le langage d'une culture déterminée, sans quoi son discours serait inhumain, irréel à force de pureté – mais elle est à la fois autre et intérieure à l'égard de toute culture, de toutes les cultures, elle atteint l'homme en ce point profond où il communie avec tous les autres hommes, où toutes les cultures se rejoignent, parce qu'elles en sont issues.

Le deuxième chapitre, qui est de G. Chantraine, est une remarquable critique des présupposés – admis comme allant de soi – d'une certaine méthode catéchétique qui tend dangereusement à se répandre, et qui est la négation radicale de la possibilité pour l'Eglise de transmettre un message qui vient d'en haut, mais qu'elle a reçu par les voies d'une prédication concrète, historiquement située: celle de Jésus et des apôtres. Qu'il faille, pédagogiquement, partir de l'expérience de ceux à qui on parle, c'est évident. Mais qu'il ne faille pas leur dire autre chose que ce qui est déjà contenu dans leur expérience, ce serait la négation de tout enseignement, de tout progrès de l'intelligence, même dans les sciences humaines. Ce serait nier la possibilité de l'enseignement de la doctrine révélée, dont l'Eglise a reçu la charge et qui est sa raison d'être.

Dans le troisième chapitre E. Barbotin étudie, très brièvement, mais d'une

façon suffisante pour guider celui ou celle qui voudrait approfondir cette question si difficile, si actuelle, si troublée par des affirmations aussi peu fondées qu'elles sont péremptoires, le langage de la foi aujourd'hui. On notera spécialement les fines et profondes remarques sur les «catégories anthropologiques», qui ne sont pas celles de la science ou des mathématiques, mais dont l'homme du temps de la science et des mathématiques – voire le savant lui-même et le mathématicien – continue à user pour exprimer le vécu. On se moque des «représentations cosmiques» de la Bible – la distribution de l'univers en trois étages, le ciel en haut, la terre au niveau de l'homme, l'enfer dans les profondeurs – sans songer que cette représentation, même si elle est démentie en tant que traduction de la réalité par les sciences modernes, conserve toute sa valeur dans les relations quotidiennes des hommes entre eux et avec les choses, de sorte qu'elle est tout à fait parlante même pour celui qui, par ailleurs, est instruit de leur fausseté scientifique. On dit à satiété que le langage de l'Eglise et de ceux qui parlent en son nom n'est plus audible pour l'homme d'aujourd'hui: tant d'expériences montrent le contraire qu'il faudrait exclure de notre «aujourd'hui» un bien grand nombre de nos contemporains! Certes, il arrive que le catéchète use d'un langage inadapté, et que son échec vienne du défaut de sa pédagogie. Mais l'auteur fait remarquer que la parole de Dieu s'adresse à la liberté de l'homme, et qu'elle peut être refusée, sans que cela signifie a priori qu'elle n'a pas été communiquée convenablement. Le Christ lui-même s'est heurté douloureusement au refus d'entendre: cela signifie-t-il que sa parole n'était pas actuelle?

Ces trois études groupées en un seul livre, sont des conférences données dans le cadre de l'organisation «Lumen Gentium», fondée et animée à Paris par le P. Laurent, dominicain. C'est l'occasion de signaler le travail si important de clarification et de salubrité intellectuelle dans l'Eglise qui, sans tapage, sans vaines polémiques, sans agressivité, dans la pure ligne d'une recherche honnête et sérieuse de la vérité se poursuit là auprès de prêtres et de laïcs, avec l'aide

et la collaboration de théologiens et de pasteurs d'une haute compétence.

J.-H. N.

Cardinal RENARD, *Où va l'Eglise*, Paris, Desclée De Brouwer, 1976.

Il est difficile, et sans doute inutile, de résumer ce petit livre, qui s'ajoute aux nombreuses publications par lesquelles S. E. le cardinal Renard exerce sans tapage, mais à une grande profondeur des esprits et des cœurs, sa lourde tâche d'enseignement pastoral; bien au-delà de son vaste diocèse.

Il s'agit cette fois d'une réflexion, grave et sereine sur l'Eglise d'aujourd'hui et sur son avenir prévisible. Avenir qu'elle n'attend pas – «on n'attend pas l'avenir comme on attend un train, on le fait», écrit-il, citant Bernanos – mais qui se fait jour après jour, par sa marche difficile, au milieu de mille obstacles, de contestations et d'incompréhensions, qui sont analysées avec lucidité et dites souvent avec un grand bonheur d'expression. Mais l'Eglise c'est nous, c'est tout le peuple de Dieu que nous sommes. C'est à tous ceux qui le liront – il faut souhaiter qu'ils soient nombreux – que le cardinal dit ce que doit être cette marche pour que l'avenir s'éclaire.

Une foule de problèmes concrets sont ainsi examinés à la lumière de la Tradition et du dernier concile, en confrontation aussi avec la situation présente des hommes et des femmes. Il est question des rapports de la foi, du dogme et de la morale. Vigoureusement la doctrine morale de l'Eglise, replacée dans ses vraies perspectives, est reprise et justifiée. Il est question aussi de la pratique religieuse et de son obligation, si contestée aujourd'hui, mais qui ne saurait être efficacement suppléée par le seul besoin intérieur qui serait censé pousser les croyants à pratiquer et sans lequel la pratique serait vaine. Le besoin de Dieu, du Christ, des sacrements, en effet, s'il est plus réel et plus profond que le besoin de manger et de dormir est moins perceptible aussi, et le rôle de l'Eglise est de l'éveiller, de le rappeler, de stimuler les fidèles à le satisfaire, même quand ils ne le ressentent pas ou

trop peu. Il est question aussi du prêtre et des vocations sacerdotales, de la vie religieuse, contemplative et active, de la religion populaire. Tout cela dans une présentation simple et juste, qui stimule la réflexion sans la bloquer.

On notera de belles pages sur le Saint-Esprit, sur la Vierge, sur la nécessité de la prière.

On ne saurait trop recommander aux chrétiens, si déconcertés souvent par tout ce qu'ils entendent, voient, lisent dans le domaine de la foi et de la religion, de lire ce livre et d'en nourrir leur réflexion, leur méditation, leur prière aussi.

J.-H. N.

CATHERINE DE HUECK DOHERTY, *Poustinia ou le désert au cœur des villes*, Paris, Editions du Cerf, 1977, 205 p.

L'eau vive promise par Jésus à la Samaritaine sourd du Mont des Béatitudes et par l'intermédiaire des premiers ermites constantiniens pénètre jusqu'au cœur de la lointaine Russie où vont surgir les «poustinia», cabanes de rondins de bois, lieux privilégiés de prière, de silence, de pénitence; puis, détournée de son cours par des obstacles dirimants, la source cristalline franchit alors l'Océan et, animée d'une vigueur accrue, jaillit dans le Nouveau Monde où naîtront d'autres poustinia.

Tel est, nous dit dans l'introduction le Père Robert Pelton, l'itinéraire suivi par Catherine Kolyschine, devenue C. de Hueck par son premier mariage. Née en 1900 en Russie, elle doit fuir avec son mari à la Révolution et c'est au Canada que le couple prend contact avec le Nouveau Continent. Les débuts américains de Catherine s'avèrent pénibles: elle sera vendeuse, lingère, serveuse, mais grâce à ses dons, la voici bientôt directrice d'un organisme de conférences et riche. A travers ces vicissitudes, elle n'a jamais abandonné son recueillement intérieur et se sent le besoin impérieux d'embrasser la pauvreté au service d'autrui. Avec l'approbation de son évêque, elle abandonne tout mais en réservant ce qu'il faut à l'éducation de son fils. Veuve, elle épouse alors un jour-

naliste américain connu. Dans le sillage de cette femme qui vit sa foi hors des chemins battus, dans la liberté intérieure et la merveilleuse spontanéité des saints, il se fera prêtre. Très vite, elle veut faire profiter «cette société occidentale américaine et technologique de l'expérience spirituelle de la poustinia». (poustinia en russe signifie désert).

Catherine part seule pour partager la vie des plus pauvres dans un quartier de Toronto. En la voyant vivre, plusieurs se joignent à elle. Ainsi débute Madonna House, communauté laïque, ceci est à souligner, qui bientôt comprendra 125 membres dont 14 prêtres.

C'est en 1961, au cours d'une existence très active de service et d'accueil qu'elle a l'inspiration de créer une de ces «poustinia» qu'enfant elle visitait souvent avec sa mère. Les ermites entrent en poustinia pour un jour ou pour plusieurs, pour un temps indéfini ou pour la vie. Catherine, quant à elle, y passe trois jours par semaine, et le reste du temps, vit dans sa communauté. Voici comment elle décrit cette initiative spirituelle dans un petit livre adressé d'abord à ses frères de Madonna House.

«La poustinia est un endroit dans lequel vous allez rencontrer le Christ dans une solitude joyeuse.

La poustinia est une maison de prière dans laquelle vous entrez pour être seul avec Dieu, pour la durée prévue par votre directeur spirituel. Vous n'emporterez pas de livres avec vous car le seul livre qu'il vous faut lire en poustinia est la Bible; il y en a une qui vous attend.» p. 72.

A l'image du poustinik russe qui construit sa poustinia généralement dans un bois près d'un village et qui est toujours prêt à offrir son hospitalité ou ses services aux villageois, l'ermite de Madonna House doit se montrer entièrement disponible. «Le poustinik est celui qui laisse tout tomber au moindre coup frappé à sa porte.» p. 94.

Il entre en poustinia pour soi mais surtout pour les autres. C'est donc de son séjour dans ce recueillement que Catherine rapporte pour les siens (et pour nous) des paroles «entendues» dans le silence de sa prière. On est très proche ici, semble-t-il, des «paroles substantielles» qui impriment dans l'âme

ce qu'elles signifient et la transforment totalement (cf. S. Jean de la Croix, *Montée du Carmel*, livre 11 chap. XXXI).

Parmi les paroles reçues et livrées par Catherine à ses frères (dont à distance, nous pouvons être aussi) une des plus émouvantes est la compassion «qui dans son esprit s'écrit com-passion». Elle la conduit à Marie «qui a éprouvé la passion de son Fils comme personne ne l'a fait». Elle rejoint mystérieusement en cela cette autre figure russe exceptionnelle, Mère Marie Skobtsova, née elle aussi au début du siècle. Celle-ci emploie à propos de la Mère du Christ le même vocabulaire que Catherine (mais plus élaboré, c'est une théologienne) «elle com-patit avec lui, elle com-participe, elle con-sent» (cf. *Nova et Vetera* 1977, 2, p. 135-146).

Catherine est habitée par la compassion, elle a reçu le don des larmes. «A la maison de Harlem, j'avais coutume de me coucher par terre le soir et de pleurer jusqu'à ce que vienne le sommeil. A quoi bon se coucher sur un lit avec des ressorts dont le bout vous faisait mal, et quand toute la tristesse et la souffrance du monde se déversaient dans votre âme? Mieux valait se coucher par terre et pleurer, pleurer jusqu'à ce qu'il ne reste plus de larmes à verser. C'est seulement maintenant que je comprends pourquoi je pleurais sur ce drôle de plancher, à Harlem. Je pleurais parce que j'avais appris il y avait bien longtemps et bien loin de là que les larmes enlèvent les péchés du monde.» p. 195.

Cette femme qui allie les qualités mystiques de sa race au dynamisme immédiat de son pays d'adoption, a hérité de la grande tradition de l'Eglise d'Orient où la vie érémitique n'a jamais cessé et elle participe à cette reviviscence de l'érémitisme féminin et masculin en Occident depuis une vingtaine d'années.

Comme Catherine se trouvait à Rome en 1967 au Congrès International des Laïcs, elle a eu l'occasion de servir d'interprète à quatre théologiens russes à qui elle demanda ce qu'il en était des poustinikki en Russie. Ils lui répondirent «que les forêts étaient pleines de poustinia et de poustinikki et qu'ils connaissaient même des communistes partis à leur recherche qui y seraient restés mais c'étaient des bruits sans confirmation».

Pourtant Catherine et sa communauté ne vivent pas en ermites à l'égal de ces femmes qui actuellement ont embrassé totalement la vie de recluses. (cf. *Femmes au désert*, Marie Le Roy Ladurie, Ed. Saint-Paul, Paris-Fribourg, 1971). Elle habite sa poustinia à temps partiel; simultanément elle insiste beaucoup sur le contact humain, c'est ce qu'elle nomme «la poustinia sur la place publique», chambre secrète que l'on porte en soi en assumant les tâches de la vie séculière pendant les jours passés hors du lieu de solitude.

Formule assez neuve, typiquement russe et qui s'apparente, semble-t-il, à celle des Petits Frères de Foucauld, des petites Sœurs de Bethléem, mais en gardant une forme laïque, et répond à ce double besoin de vie active et de vie contemplative plus sensible dans le monde contemporain. Aucune règle rigide d'ailleurs, dans cette voie du poustinik mais une grande exigence spirituelle liée à un esprit de liberté très marqué.

«C'est à cause de cette liberté qu'un poustinik n'a pas de règle.»

«A présent je suis vraiment libre. Je ne m'inquiète plus de rien. Je suis comme un oiseau qui plane dans l'air et tout est à moi parce que tout est à Dieu et que que moi aussi je suis à lui», paroles qui font écho à Saint Jean de la Croix:

«A moi sont les cieux et à moi est la terre, et à moi sont les peuples; les justes sont à moi et à moi les pécheurs; les anges sont à moi et la mère de Dieu est à moi et toutes les choses sont à moi, et Dieu est à moi et pour moi, parce que le Christ est à moi et tout entier pour moi.»

Tout au long de son livre s'établit un dialogue entre Catherine et son lecteur: le ton en est direct, on croit entendre la voix de cette femme chaleureuse nous parler de Dieu, avec grande simplicité (ne débute-t-elle pas ainsi: «je tiens à vous dire que je ferai mémoire, dans mes humbles prières, de chaque lecteur de ce livre».).

Dieu est immuable mais il suscite des formes nouvelles de l'aimer qui conviennent à chaque époque. Poustinia en est une. Depuis qu'elle a quitté la Russie, Catherine n'a pas cessé, dit-elle, «d'être un poustinik qui écoute parler Dieu

dans ce silence merveilleux, terrible, tendre, aimant et qui embrasse tout».

J. BARAZZONE

Marie-Dominique POINSENET, *Avec Marie, mère de Jésus*, doctrine mariale du P. Vayssière O.P., Edit. St-Paul, 1976, 165 pages.

Cette doctrine, le Père Vayssière ne l'a pas élaborée dans un traité. Il en a d'abord vécu lui-même, et si profondément qu'elle jaillissait spontanément sous sa plume dans ses lettres, dans des schémas d'instructions ou des textes de causeries. Marie-Dominique Poinset, qui a déjà publié un *Itinéraire spirituel* du Père Vayssière et sa biographie complète (dont il a été rendu compte dans *Nova et Vetera*, 1976, n° 1, pp. 74-76), a réuni tous les écrits du Père, les a classés sous quelques grands thèmes, et puis s'est effacée pour le laisser parler, après avoir donné en quelques mots l'orientation essentielle de cette spiritualité: «C'est dans la mesure où Marie, mère du Christ, peut nous révéler le Christ, et, d'une certaine façon, nous communiquer sa vie, qu'elle devient pour le P. Vayssière le pôle d'attraction irrésistible» (p. 29).

Avec l'auteur, écoutons-le: «Marie est la mère de Jésus: là est le fondement essentiel de toute dévotion à Marie» (p. 29). «Marie est non seulement la mère de Jésus, mais aussi la mère de Jésus en nous, c'est-à-dire la mère de nos âmes. De ces hauteurs où l'élève la maternité divine, elle s'incline jusqu'à notre misère pour nous donner ce Dieu qui est son trésor, pour le déposer dans nos cœurs comme dans un berceau où il vient prendre naissance» (p. 35). «Elle nous donne Jésus au jour du baptême. Elle le fait ensuite croître et grandir en nous jusqu'à ce qu'il arrive à la plénitude de l'âge parfait (Eph. 4,13). Voilà le rôle de Marie. Elle est vraiment la mère de Jésus en nous, et en toute vérité peut et doit être appelée notre mère» (p. 36). «Le battement de son cœur maternel rejoint le désir du cœur de Jésus disant à son Père: 'Qu'ils soient un, moi en eux et vous en moi'. Elle veut qu'unis à Jésus et iden-

tifiés à lui, nous soyons à la Trinité Sainte une louange éternelle de gloire» (p. 67). «Il ne faudrait pas croire que le rôle de Marie soit d'écarter la croix de notre vie. Sachant plus que personne la place vitale de la croix dans le règne de l'amour, elle ne saurait vouloir la supprimer. Mais elle aide à la porter... elle nous enseigne à utiliser la croix, et à en faire une semence d'éternité» (p. 91). «Marie n'est pas seulement miséricordieuse envers les pécheurs parce qu'elle est leur mère, mais encore et surtout parce qu'elle est mère de Jésus» (p. 119). «Celui qu'elle voyait là, expirant sur la Croix, c'était son Fils... Voilà ce que le pécheur a coûté à Marie» (p. 118). «Elle voit dans leur conversion une des plus pures, une des plus abondantes sources des joies de Jésus. Elle y voit le gage de sa gloire, la gloire de son sang et de sa Rédemption» (p. 121).

Ces quelques citations expriment, nous semble-t-il, les accents majeurs de cette doctrine mariale, toute référée à Jésus et à sa vie en nous. Avec l'auteur, on remarquera la convergence de cette doctrine spirituelle avec deux textes de Paul VI, l'Exhortation apostolique *Marialis Cultus* du 2 février 1974 et la Lettre au Cardinal Suenens du 13 mai 1975: «Ici, le traité didactique, ou le rappel bref, concis, des vérités doctrinales. Là, un développement très souple qui [...] s'épanouit comme un hymne d'allégresse, d'émerveillement, de gratitude» (pp. 128-129).

Le Père Vayssière disait volontiers: «Je dis la même chose à tout le monde, et tout le monde est content.» Il est vrai que des vérités si grandes peuvent être sans cesse reprises et méditées. Et, de fait, tout au long du livre, on les trouve redites à l'une ou l'autre correspondante, sous une forme parfois à peine différente. C'était le risque d'un tel livre, qui gagnera à être lu à petites étapes, comme un aliment pour la vie de prière.

Le dernier chapitre est consacré à des témoignages sur le Père Vayssière lui-même, sur les grâces et les signes de délicatesse que la Vierge adressait à ce fils de saint Dominique, qui lui avait voué un amour si confiant. C'est aux premières vêpres de Notre-Dame des Douleurs, le 14 septembre 1940, qu'il est entré pour toujours dans la Vie avec le Christ.

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: Editions universitaires
Pérolles 36
CH-1700 Fribourg

Compte de chèques postaux: Fribourg 17-974
(Revue *Nova et Vetera*)

Compte bancaire: N° 01.10.055.027-07
Banque de l'Etat, Fribourg

* * *

Conditions d'abonnement pour 1978

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

Suisse: Abonnement annuel ordinaire:	Fr. 30.—
Abonnement de soutien	Fr. 38.—
Prix du numéro à part	Fr. 9.—

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, libellé en francs suisses, **sur notre CCP: 17-974, ou sur le compte bancaire indiqué ci-dessus.**