NOVA ET VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE

PIERRE MAMIE – *L'étranger dans la Bible* ..... p. 1

GEORGES COTTIER, O.P. – *Signification chrétienne de la sécularisation* p. 14

THOMAS MOLNAR – *De René Girard et de quelques autres* ..... p. 36

ROBERT LE GALL, O.S.B. – *La conception négative de l'imitation et du sacrifice chez René Girard* ..... p. 40

GEORGES BAVAUD – *La présence du Christ dans l'Eucharistie. Calvin et Viret précurseurs du Catéchisme hollandais?* ..... p. 51

PATRICK DE LAUBIER – *Culture et question sociale. Développements récents dans l'enseignement de Jean Paul II* ..... p. 62

BIBLIOGRAPHIES – *Œuvres* de CHARLES JOURNET – GEORGES COTTIER, *Humaine raison* – CAHIERS JACQUES MARITAIN – PATRICK DE LAUBIER, *La pensée sociale de l'Eglise catholique* – O. HÖFFE, A. MACHERET, C. J. PINTO DE OLIVEIRA, Mme C. DE HABICHT, *Jean Paul II et les droits de l'homme. Une année de Pontificat* ... p. 75

LVIe ANNÉE – N° 1 – JANVIER–MARS 1981

L'étranger dans la Bible

Conférence donnée à l'Université de Genève le 5 décembre 1979, sous les auspices du Centre catholique d'études. Les professeurs de la Faculté autonome de théologie protestante ont saisi cette occasion pour recevoir «en frère et en ami» l'évêque de Lausanne, Genève et Fribourg, ce qu'on saluera comme un événement.

Lorsqu'on lit, à la fin du prologue de saint Jean, cette affirmation qui rapporte l'événement bouleversant, au sens rigoureux de ce terme, de l'histoire de l'humanité: «Le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous», il est important de rechercher quelle expression a utilisée saint Jean, l'évangéliste, auteur inspiré. Il écrit: «Il a demeuré», en grec, «éskènôsen». Ce verbe ne serait pas traduit exactement par le verbe «demeurer». Il s'agit bien d'une présence réelle, physique et visible de Dieu parmi les hommes. Mais ce qui nous intéressera ce soir, c'est la manière dont on nous dit que Dieu a habité parmi nous. Littéralement, et peut-être un peu trop familièrement, il faut traduire: «il a planté sa tente» parmi nous, ou «il a vécu sous tente» parmi nous. Dieu s'est donc arrêté chez nous, mais comme un voyageur, comme quelqu'un venu d'ailleurs pour aller ailleurs.

Qui donc est un étranger dans la Bible, comment est-il reçu, comment est-il considéré, comment est-il accueilli, quels sont ses droits? Précisons encore que si nous posons cette question, ce n'est pas pour rechercher abstraitement, théoriquement, le sens d'un texte biblique. Une telle recherche est toujours utile. Mais c'est bien parce que dans le diocèse de Lausanne, Genève et Fribourg (qui comporte aussi les catholiques du canton de Neuchâtel), en arrondissant quelque peu les chiffres, le tiers des catholiques baptisés, vivant ou résidant dans ce diocèse, est d'origine étrangère à la Suisse. Un sur trois de mes diocésains vient d'un pays étranger (plus de 200 000 sur plus de 600 000). A cause de la récession économique et des départs, il est difficile de donner aujourd'hui des chiffres précis, les étrangers ayant par ailleurs chez nous des situations sociales très différentes. Il y a les saisonniers dont, soit dit en passant, nous souhaitons que la Confédération, le Gouvernement et le peuple s'occupent pour leur donner un statut conforme à la dignité humaine et aux exigences d'une vie de famille normale. Il y a les travailleurs étrangers migrants qui jouissent d'un permis A ou d'un permis B. Il y a, et à Genève ils sont nombreux, les frontaliers.

Il y a les chercheurs du CERN, et les diplomates résidant principalement ici avec ou sans leur famille. Il y a des touristes, ou comme on dit des «vacanciers», dont la résidence est plus ou moins longue et que je considère toujours comme mes diocésains, sans parler du monde si attachant des artistes, comédiens, écrivains ou champions sportifs qui ont pris une résidence ou leur retraite chez nous. En un mot, je me sens responsable, avec d'autres, de tous ceux qui vivent dans ce diocèse et d'abord de ceux qui sont catholiques, d'où qu'ils viennent.

C'est donc à la fois un problème d'exégèse, de science et d'étude: comment la Bible regarde-t-elle l'étranger? Comment en parle-t-elle? C'est aussi un problème pastoral: qu'est-ce que Dieu attend de nous, chrétiens, catholiques ou protestants, en ce qui regarde notre convivence, notre hospitalité, notre manière de vivre avec les étrangers?

Revenons au prologue de saint Jean. Il est venu planter sa tente parmi nous. Il est venu habiter sous une tente parmi nous. Précisons, mais faut-il le faire? que, pour nous aujourd'hui, «habiter sous la tente» est une expression ambiguë. Elle évoque pour beaucoup le temps des vacances, des loisirs, les voyages en Suisse ou à l'étranger, qui nous permettent de sortir de notre vie habituelle avec ses peines et ses soucis. La tente fait penser aux vacances, mais il serait malséant de dire que Dieu est venu passer ses vacances parmi nous, le Verbe de Dieu prenant ses loisirs parmi nous. La chose est trop sérieuse pour qu'on prenne cette recherche avec légèreté (c'est plutôt le contraire qu'il faut dire: de la vie béatifique et trinitaire, le Fils a passé au monde du «travail», de la «peine» et de la nuit).

Vivre sous tente, c'est vivre comme des nomades, comme et avec des gens qui n'habitent pas dans des villages ou des cités, qui n'ont pas de maisons, comme on dit aujourd'hui, construites en «dur». Ce sont des gens qui portent leur maison sur leur dos, ou qui mettent leur maison sur le dos de leurs bêtes, parce qu'ils sont des voyageurs durant toute leur vie. La lecture d'une concordance biblique, la recherche des textes où se trouve le verbe «demeurer», «inhabitare» en latin, nous fera retourner à l'original hébreu et découvrir ce que l'Esprit de Dieu a voulu nous dire. On découvre, et la plupart d'entre vous le savent ou le pressentent, que deux termes sont généralement utilisés pour exprimer ce que nous désignons en français par les verbes «habiter» ou «demeurer». Il y a, en hébreu, les verbes «yashab» et «shakan». Ils peuvent être tous les deux traduits légitimement par «habiter» ou «demeurer», mais on dit par exemple: «Dieu habite au-dessus des chérubins». C'est alors le verbe «yashab» qui se traduit plus exactement par «résider». Quand on dit que Abraham habitait à Haran, on utilise le verbe «yashab» (il s'établit). Mais nous avons dit que les nomades étaient des voyageurs. Nous devons donc dire que les Hébreux au désert, au temps du Sinai avec Moïse et Aaron, étaient des nomades, des voyageurs, mais plus exactement des «pèlerins». Il s'agissait d'aller vers une Terre Sainte, d'aller non pas visiter, mais construire un sanctuaire pour la maison de Dieu. Il faudra revenir sur ceci, car Dieu lui-même a une maison parmi

nous dans l'Ancien Testament, c'est l'Arche d'Alliance portée dans le désert et plus tard installée dans le Temple. La résidence de Dieu, dans le Temple de Jérusalem, sera plus précisément dans l'espace qui est défini par les ailes des deux chérubins sur l'Arche d'Alliance, dans le saint des saints. Comment dire que Dieu habite parmi nous? On dira toujours qu'il habite comme un nomade. Il n'y a pas – je crois – de meilleure traduction. Dans la Bible, il y a donc deux expressions pour exprimer le fait de résider, de demeurer. Le premier c'est «résider», en utilisant le langage moderne, on dirait habiter dans un «immeuble», et le terme immeuble est très précieux et précis. C'est habiter dans une maison qu'on ne déplace pas, car elle est «fixe», immobile. Les citadins, les villageois sont des résidents, car ils ont leur maison, et leur maison est plantée dans le sol, ils ont construit leur «chez eux», leur maison pour longtemps à un endroit précis. Il y a d'autres hommes qui n'habitent pas dans des villages, ce sont les tribus et les familles de nomades qui se déplacent constamment, selon les saisons, pour nourrir leurs bêtes et qui, parfois chaque jour ou chaque nuit – quand il y a la lune – déplacent leur maison pour la réinstaller ailleurs.

On peut signaler aussi que le verbe «yashab» est employé lorsque des soldats, des fugitifs, des prophètes allaient se cacher dans des grottes; la grotte dans les rochers est bel et bien une demeure immobile. Mais il reste qu'elle n'est pas la demeure permanente du nomade, elle n'est qu'une demeure provisoire. On peut dès lors se demander immédiatement: seront-ils des errants, des «juifs errants» indéfiniment, venus de nulle part, allant nulle part, des gyrovagues perpétuels? On bien ne serait-ce pas que leur demeure est ailleurs? Une demeure qui les attend. On pense alors à ce que dit saint Paul: «Nous n'avons pas ici-bas de demeure permanente». C'est le «ici-bas» qui est important. Il n'y a presque pas besoin de commenter le terme «résidence» (remarquez le terme, on peut aussi traduire notre «citoyenneté»). Toujours selon saint Paul, elle est dans les cieux. Elle est ailleurs, elle est dans une autre vie, dans une autre manière de vivre. Elle n'est peut-être pas loin, mais elle est différente de ce qui apparaît. Si ce que je dis est exact, et c'est bien l'interprétation qu'il faut donner au terme biblique, tous les hommes sur la terre, même les plus sédentaires (voilà une bonne traduction pour «yashab»), nous sommes tous ici-bas en pays étranger, puisque notre patrie est ailleurs. Du jour de notre baptême au jour de notre mort, nous sommes des étrangers sur la terre. Dès lors, nous mettant sous le regard de Dieu et portant sur les choses de la vie le regard de Dieu, nous devons dire qu'avant même qu'arrivent des étrangers chez nous, dans nos paroisses, nos villes, nos diocèses et nos communautés, nous devrions savoir, par expérience, que nous aussi nous ne sommes pas chez nous, que nous ne sommes pas fixés définitivement. Un chrétien ne saurait être un sédentaire, même s'il est reclus derrière les murs et les grilles de son monastère.

Il est curieux de voir tant d'hommes (et de jeunes hommes) rechercher par des moyens artificiels, par ce que Maritain appelait les «sacrements du diable», par la drogue et les amours perverties ou le suicide, tant d'hommes

rechercher une autre résidence; ils s'éloignent ainsi de leurs vraies demeures d'ici-bas et d'ailleurs. Mais ils ont pressenti qu'ici-bas n'est pas notre maison.

Saint Augustin le savait bien, lui qui disait que notre cœur est inquiet, «inquietum», notre cœur est sans repos, tant qu'il ne repose pas en Dieu, tant qu'il ne réside pas en Dieu. Notre résidence, notre patrie, certes, c'est un lieu, mais c'est surtout quelqu'un, Dieu lui-même, car nous sommes les enfants de Dieu.

Lorsque Jésus nous dit que nous devons prier en disant «Notre Père», c'est bien évident que cela veut dire aussi que sa maison, c'est notre maison. Je suis «chez moi», je suis «à la maison» lorsque je suis chez Dieu. Et quelles que soient la qualité et la profondeur de ma foi qui demeure une nuit tant que je ne verrai pas Dieu de mes yeux, tant que «de ma chair» je ne verrai pas Dieu (comme le proclame Job), je ne serai pas vraiment «à la maison».

Ainsi donc, face aux étrangers qui vivent chez nous, et quand je dis chez nous, je parle en prêtre, en évêque, en ecclésiastique, dans la langue de l'Eglise, je dois dire que lorsque les étrangers viennent dans nos églises, ils sont chez eux, ils sont chez nous comme chez eux, et lorsque nous irons dans leurs églises, il en sera de même pour nous. Il faut dire et redire que si, selon le droit civil et la justice humaine, je dois avoir un passeport, des papiers légitimés, un visa pour entrer dans un autre pays que le mien, dans l'Eglise il n'y a pas de visa à obtenir, pas de passeport: pour participer à la vie de la communauté, il faut avoir reçu les sacrements, en particulier celui du baptême qui a fait de nous des membres de plein droit, citoyens pour toujours de la communauté des enfants de Dieu.

Ainsi, je dois le reconnaître, l'étranger, lorsqu'il participe par exemple à la messe, l'étranger à mon pays, lorsqu'il dit «Notre Père» avec moi est vraiment mon frère au sens le plus rigoureux de ce terme, quelles que soient sa langue et la couleur de sa peau. La Bible et particulièrement les psaumes nous apprennent qu'il y a un certain nombre d'hommes ou de femmes qui sont particulièrement aimés de Dieu. Ce sont des privilégiés: la veuve et l'orphelin et, à titre particulier, l'étranger. Dieu se présente comme le défenseur, le protecteur de ceux qui sont sans droit et sans voix. Soyons plus précis: les veuves, les orphelins, les étrangers étaient protégés par la Torah, par la Loi, mais ils n'avaient pas tous les droits, ils n'avaient plus toutes les libertés et les facilités des citoyens libres, et c'est Dieu qui va se faire leur défenseur devant la trop rigoureuse justice des hommes qui, lorsqu'elle est trop rigoureusement appliquée, devient une injustice.

Nous pouvons maintenant lire quelques textes pour mieux voir quel est le regard de Dieu et quelle est sa volonté.

*

Si l'on regarde les textes de plus près (avec l'aide de ceux qui ont écrit de bons dictionnaires), on distingue: le «non-juif», l'«étranger de passage» et l'«étranger résident». Celui qui n'est pas juif, celui qui habite au-dehors de la Terre Sainte est considéré comme un païen ou comme un barbare,

de fait c'est toujours un ennemi, du moins un ennemi possible. Selon la foi d'Israël, cet ennemi étranger est l'adversaire, non pas d'abord le conquérant, l'éventuel occupant, mais celui qui ne partage pas la foi d'Israël, celui qui ne reconnaît pas le vrai Dieu, le Dieu unique. Un bon exemple de cette manière de penser nous est donné par l'attitude de Rébecca, l'épouse d'Isaac, mère des deux jumeaux, Esaü et Jacob. Lorsqu'il fut temps pour Jacob de se marier, elle le renvoya de chez elle dans son pays d'origine. Je m'explique: Isaac et Rébecca habitaient alors dans le sud de la Palestine, dans la région d'Hébron où Abraham avait acquis ce petit coin de terre, la grotte de Maqpéla pour y ensevelir Sarah, son épouse. C'était le premier coin de terre, la première propriété du peuple de Dieu. Ils vivaient jusqu'alors comme des étrangers en pays cananéen occupé par les Hittites, dont nous connaissons assez bien la religion polythéiste. Pour Rébecca, soucieuse de préserver la foi de ses enfants, il ne pouvait être question d'envisager un mariage que nous appellerions aujourd'hui avec «disparité de culte», c'est-à-dire qu'elle ne pouvait admettre, et Isaac pas plus, que leurs fils puissent épouser des étrangères, c'est-à-dire des femmes qui n'eussent pas partagé l'intégrité de leur foi. C'est pour cela qu'elle enverra Jacob dans sa terre d'origine au pays de Haran, là même où Dieu avait appelé Abraham. Là-bas vivait encore Laban, le frère de Rébecca, là-bas se trouvaient des cousines, entre autres Léa et Rachel. Qu'importe que ce fussent de proches parentes, elles partageaient la foi de l'ancêtre Abraham, et c'est bien ce qui était recherché. Jacob quittera pour vingt ans son pays pour aller «gagner» (c'est le terme qu'il faut employer) sa préférée, Rachel. On voit donc bien ici que l'étranger avec lequel on vit, auprès duquel on se trouve, est considéré comme un ennemi, mais, je le redis, d'abord comme un ennemi de la foi. C'est aussi, bien sûr, l'ennemi dangereux qui peut entreprendre des razzias, détruire, emprisonner les hommes, enlever les femmes ou tuer les enfants. Mais cela est propre à tous les peuples et si Israël ne se distingue pas en cela des autres, nous imaginons sans peine aussi qu'en ce qui regarde la foi, chez ceux qu'on appelait les païens, il devait en être de même. On ne devait pas beaucoup aimer recevoir dans sa maison des hommes ou des femmes qui n'adoraient pas le même Dieu. On sait le scandale que provoqua Salomon lorsqu'il fit venir des femmes d'un peu partout, en particulier d'Egypte, pour les installer à la cour royale de Jérusalem, car ces épouses, en s'établissant auprès du Temple de Jérusalem, vont exiger que l'on construise des sanctuaires dédiés à leurs dieux, c'est-à-dire aux faux dieux. Ce sera une «abomination» pour les croyants d'Israël; ce qui provoquera aussi une très grande désillusion du peuple d'Israël à l'égard de celui qu'on considérait comme un sage, le roi Salomon.

Ensuite, toujours selon l'étude exégétique des textes, l'étranger peut être quelqu'un qui ne passe chez nous que pour un temps, qui passe dans les villages ou les cités. Il n'a, de fait, aucun droit, sinon celui de l'hospitalité. On peut voir un très bel exemple de cet accueil et de ce comportement au chapitre 18 de la Genèse, lorsque le Seigneur apparut à Abraham

au chêne de Mambré: ce fut la visite de trois hommes venus d'ailleurs. Abraham ordonna qu'on leur apporte un peu d'eau pour laver leurs pieds, en les laissant se reposer sous un chêne. Il leur fit apporter du pain pour les réconforter, pour leur permettre d'aller plus loin, de poursuivre leur chemin. Sarah prépara trois mesures de fleur de farine et fit des galettes. Elle prit un veau très tendre, du lait caillé et elle leur offrit ce repas qu'ils mangèrent avec joie. Abraham ignorait qu'ils étaient les envoyés de Dieu, que c'était l'Ange du Seigneur lui-même qui les visitait. Nous voyons ici, tout à la fois, la très grande générosité à l'égard de l'étranger, mais ne nous y trompons pas, aujourd'hui encore cette hospitalité, qui n'est pas feinte, cache aussi une certaine crainte. Il faut bien traiter cet étranger. Mais on souhaite, et c'est dit dans le texte, qu'il ne s'arrête pas trop longtemps, on le nourrit bien pour qu'il puisse partir, et partir assez vite et loin, car on a un peu peur de lui.

Reconnaissons qu'aujourd'hui encore, dans les peuples arabes et dans les peuples africains noirs, on exerce de la même façon l'hospitalité qui tout à la fois nous émerveille et nous déconcerte. Nous avons beaucoup à apprendre d'eux, mais il reste aussi que, dans une telle hospitalité, si généreuse, est contenue une affirmation et une distinction fondamentales: l'étranger demeure un étranger. (Je connais certaines régions de Suisse romande où l'on parle volontiers de «l'étranger du dehors» et cette tautologie n'est pas sans signification.)

Il y a un troisième type d'étranger qu'on rencontre dans l'Ancien Testament: c'est l'étranger-résident, qu'on peut appeler aussi l'immigré, celui qui est venu mais qui va rester. Il va progressivement bénéficier d'un statut juridique qui tendra à l'assimiler aux Israélites, surtout si l'on a quelque espoir qu'il se convertisse. Dans le Nouveau Testament, on le nomme «par-oikos» (le non-juif est le «xénos»), il est de moins en moins étranger, de plus en plus frère, il finit par prendre les habitudes du pays, il en parle la langue et en a l'accent et parfois, tant au plan religieux qu'au plan des coutumes, il peut devenir plus juif que les juifs. A ce moment-là, on finit par oublier d'où il vient et ses enfants seront considérés comme des membres de plein droit de la communauté [1].

Ce qui doit encore nous éclairer, c'est une réflexion sur le juif converti au christianisme et sur l'expérience qu'Israël a faite en terre étrangère. Israël, l'Israël de toujours, dans sa conscience, sa préconscience ou son subconscient, où qu'il soit sur cette terre, n'est jamais dans sa vraie patrie et dans sa vraie demeure, comme je l'ai dit avec saint Paul tout à l'heure: il sent que sa citoyenneté est «dans les cieux» (sur la terre, je suis étranger, puisque au ciel, je serai chez moi).

Il ne faut pas oublier aussi qu'Israël a fait, tout au long de son histoire, l'expérience de la vie en terre étrangère et son attitude à l'égard des étrangers qui résident chez lui est conditionnée, fondamentalement et comme viscé-

[1] Je dois l'essentiel de ces remarques à l'excellent Dictionnaire du Nouveau Testament, rédigé par le Père Léon Xavier Dufour, et publié en 1975.

ralement, par l'expérience qu'il a faite de la vie en terre étrangère. Souvenez-vous, et ne l'oublions jamais, la Terre Sainte, la Palestine, la terre de Dieu, quand elle fut donnée par Dieu à son peuple était occupée par ceux qu'on appelait les Cananéens (c'est-à-dire les Hittites) au moment de l'arrivée d'Abraham. Le peuple sémitique n'est pas originaire de ce qu'on appelle aujourd'hui la «Palestine». Si l'on oublie cela, on risque de ne jamais bien comprendre les problèmes de la politique israélienne d'aujourd'hui et la tragédie des Palestiniens. Abraham était venu de loin, du fond de la Mésopotamie, en passant par Haran, pour venir résider sur une terre étrangère, que Dieu lui donnera. C'est là, et à ce moment-là que commence la possession de la terre promise par Israël. Et je l'ai déjà dit, le premier coin de terre acquis par Abraham, celui qui sera sa propriété, sera la tombe de Maqpéla où Sarah sera ensevelie. Je l'ai dit aussi, Rachel, Léa, les fils de Jacob sont d'origine étrangère, ils viennent occuper, conquérir plus ou moins pacifiquement le sol de ce qui est aujourd'hui la Palestine, le région d'Hébron et de Bersheva.

N'oublions pas qu'ils résideront, de plus en plus asservis, en terre d'Egypte, probablement pendant plus de deux siècles (c'est le temps qui va de Joseph à Moïse). Ils n'étaient pas chez eux, ils étaient donc d'abord des travailleurs immigrés. Ils ont été asservis et persécutés jusqu'à ce que le Pharaon décide ce qu'on doit appeler aujourd'hui un génocide. Plus tard, dans ce qui était la terre donnée par Dieu (et c'est un mystère qui n'est facile ni à exposer, ni à comprendre), avec Josué, les Juges, Saül et David, ils ont conquis la terre que Dieu leur avait donnée, mais ils l'ont conquise les armes à la main. Il a fallu y mettre le prix du sang. Il serait utile de méditer ici sur ce mystère, car c'en est un. Cette terre donnée par Dieu à des hommes, son peuple; ce peuple a tout de même été obligé, assisté par la présence et la puissance de Dieu, de conquérir cette terre qui lui appartient puisque Dieu la lui donne, par les armes et par la guerre.

Ensuite lorsque David vivra avec son peuple dans un pays pacifié «de Dan à Bersheva», cela ne durera pas un siècle. Salomon agrandira encore le royaume d'Israël, mais dès sa mort, vers 950, le royaume est divisé. En 721, c'est la conquête de Samarie par Téglatphalassar III, et le départ d'Israël en exil à Ninive. Une bonne partie du peuple, des tribus, va vivre deux siècles à Ninive. Il y aura encore au VIe siècle avant Jésus-Christ, en 587, l'exil de Jérusalem à Babylone, pendant 30 ans. Je ne parle pas (et pourtant nous pourrions en parler longuement) de tous les exils, des voyages, des déportations, des emprisonnements, des ghettos et des holocaustes des juifs dans le monde entier, après Jésus-Christ.

Lorsque, après l'édit de Cyrus en 553 avant Jésus-Christ, les juifs s'établissent à nouveau librement chez eux, ils sont de fait presque constamment occupés ou dominés, occupation plus ou moins lourde du pouvoir des Mèdes et des Perses, puis des armées grecques avec Alexandre et romaines au temps de Jésus. Ici aussi, il faut être attentif pour comprendre l'attitude du peuple juif à l'égard de l'étranger. Les juifs sont chez eux à Jérusalem au temps de Jésus, c'est bien clair, mais le pays est occupé par une armée

étrangère. Ce qui provoquera des déchirures profondes à l'intérieur du peuple: d'un côté les pharisiens qui sont des «résistants», d'une grande noblesse, vivant dans une grande pauvreté; de l'autre des publicains qui étaient juifs aussi, mais des «collaborateurs», acceptant des compromissions parfois scandaleuses avec l'occupant (Zachée en est un bon exemple), sans parler du parti des zélotes qui sont des «résistants» tenaces et provocants. Il y eut au IIe siècle après Jésus-Christ quelques révoltés dont Bar-Koqbah, mais il faudra attendre pour qu'ils retrouvent un foyer jusqu'en 1946, lorsque l'ONU reconnaîtra à Israël le droit à l'existence dans un petit Etat dont les frontières sont étroites et fragiles. Pendant 18 siècles, Israël n'a plus jamais été chez lui, dans sa terre, et s'il y a été, il était lui-même étranger dans sa terre, occupée et dominée par des puissances étrangères. Tout ceci, trop brièvement résumé, nous révèle qu'Israël a une expérience unique et exceptionnelle de la situation de l'étranger dans l'histoire des nations et des pays. Il a été à l'étranger, il a été occupé par les étrangers, il a été rarement libre et pourtant (et nous sommes ainsi au cœur de la question), c'est lui qui nous donnera, par saint Paul, la réponse décisive, dans la lumière venue du Christ, par le révélation de la Parole de Dieu incarnée: saint Paul dira avec sérénité, force et assurance, «désormais (c'est-à-dire depuis Nazareth, Bethléem, le Cénacle, le Golgotha, le jardin de Pâques et la Pentecôte), désormais, il n'y a plus ni juif, ni grec, ni homme libre, ni esclave». Retenons cette expression, c'est un juif, un hébreu, un pharisien qui affirme: il n'y a plus ni juif ni grec aux yeux de Dieu. La distinction entre les étrangers et les juifs, et donc, pour nous, entre chrétiens étrangers et chrétiens autochtones, cette distinction est abolie. Elle n'a plus de fondement. C'est aux racines, au cœur de l'homme, par la grâce de la filiation divine, que le Christ est venu unir tous les hommes, ce qui fera dire à Jean XXIII: «Tout homme est mon frère». Cela signifie une révolution, un bouleversement dans la manière de penser et de vivre dont nous n'avons pas encore, et de loin, reconnu toutes les conséquences, tant dans l'ordre de la pensée théologique que dans la vie quotidienne et l'exercice de la charité. Ainsi notre maison *(domus)* c'est le ciel: Dieu. Ici-bas, nous sommes des nomades, nous sommes toujours des étrangers tant que nous ne reposons pas en Dieu. Les étrangers qui viennent dans notre maison rencontrent des croyants qui savent par expérience ce qu'est la situation de l'étranger.

*

La généalogie de Jésus telle que la présente saint Matthieu au début de son évangile nous donnera des lumières particulières et plus précises. Les 17 versets du 1er chapitre de saint Matthieu nous apportent «le livre des origines de Jésus-Christ, fils de David, fils d'Abraham», jusqu'à Joseph, l'époux de la Vierge Marie, «mère de Jésus qu'on appelle le Christ». Dans cette généalogie, on lit quelques noms de femmes. Je vous les rappelle: Thamar, Rahab, Ruth, la femme d'Urie et Marie. Cela fait donc cinq. Ce sont les seules qui sont citées. Thamar a eu des jumeaux, Pharès et Zara,

de Juda qui était son beau-père. Ce sont donc les enfants nés d'un inceste. Rahab, la mère de Booz, selon une tradition, est reconnue comme la prostituée de Jéricho qui avait accueilli les premiers envoyés de Josué, à la veille de la conquête de la ville. La femme d'Urie, c'est Bethsabée. (Il y a, semble-t-il, une certaine ironie dans cette manière de parler, parce que l'évangéliste n'a pas donné le nom de la femme, mais il a rappelé le nom de son vrai mari.) Cette femme, par un acte adultère avec David, est devenue la mère de Salomon. Il y a encore Marie, l'immaculée et la vierge. Mais dans cette généalogie, il y a encore Ruth. On lit en effet: «Booz engendra Jobed de Ruth». Il faudrait relire, en commentant presque chaque verset, le livre de Ruth. Tout commence à Bethléem, environ 100 ans avant la naissance de David. Il y avait une femme qui se nommait Noémi, son mari s'appelait Elimelek, ses deux fils Mahlôn et Kilyon. Elimelek meurt. Arrive le temps d'une famine. La veuve et ses deux fils partirent donc en terre étrangère, au pays de Moab, c'est-à-dire qu'ils descendirent des montagnes de Juda vers le Jourdain et qu'ils remontèrent au pays de Moab (qui se trouve aujourd'hui dans le sud de la Jordanie). Là bas, ils vécurent pauvres. Noémi chercha deux épouses pour ses deux fils. L'une s'appelait Orpa et la seconde Ruth. Ils restèrent là dix ans et les deux fils de Noémi moururent. A ce moment-là, Noémi se leva, elle et ses deux belles-filles. Elles s'en revinrent de la campagne de Moab. Noémi avait entendu dire que le Seigneur s'était occupé de son peuple pour lui donner du pain, aussi partit-elle de la localité où elle vivait avec ses deux belles-filles. «Elles se mirent en chemin pour retourner au pays de Juda. Mais Noémi dit à ses deux brus: 'Allez, retournez chacune chez votre mère. Que le Seigneur agisse envers vous avec fidélité comme vous avez agi envers les défunts et envers moi. Que le Seigneur vous donne de trouver un état, chacune chez son mari'. Elle les embrassa, elles élevèrent la voix et elles pleurèrent. Elles lui dirent: 'Non, avec toi, nous retournerons à ton peuple'. Mais Noémi dit: 'Retournez, mes filles, pourquoi iriez-vous avec moi? Ai-je encore des fils dans mon ventre qui deviendraient vos maris? Retournez, mes filles, car je suis trop vieille pour appartenir à un homme. Et même s'il restait un espoir, oui, j'appartiendrais cette nuit à un homme, oui, j'enfanterais des fils, est-ce pour autant que vous attendriez qu'ils aient grandi? Est-ce pour autant que vous vous abstiendriez d'appartenir à un homme? Non, mes filles, c'est pour moi l'amertume extrême, plus que pour vous, c'est contre moi que s'est manifestée la puissance du Seigneur'. Alors, elles élevèrent la voix et pleurèrent encore, puis Orpa embrassa sa belle-mère et retourna vers son peuple. Mais Ruth s'attacha à elle. Noémi dit: 'Regarde, ta belle-sœur s'est tournée vers son peuple et vers ses dieux, retourne à la suite de ta belle-sœur'. Et Ruth dit: 'Ne me presse pas de t'abandonner et de retourner loin de toi, car là où tu iras, j'irai; là où tu passeras la nuit, je la passerai; ton peuple sera mon peuple; ton Dieu sera mon Dieu; là où tu mourras, je mourrai et c'est là que je serai ensevelie. La mort ne doit pas nous séparer'». C'est ainsi que Ruth, la moabite, entra avec Noémi dans la terre de Juda, à

Bethléem. C'est là (Victor Hugo l'a admirablement raconté) que Ruth est allée au champ, dans le champ de Booz, sur le conseil de sa belle-mère. Sans rien dire, par sa seule présence, elle a séduit Booz. Il l'a aussi aimée d'abord sans rien dire. La nuit venue, après avoir glané, Ruth s'étendit aux pieds de Booz endormi, elle tira le manteau de Booz sur elle. Au matin, à cause de ce geste et à cause des exigences de la loi, Booz dut décider que Ruth serait sa femme, car un homme ne pouvait accepter que dorme sous la même couverture quelqu'un qui ne serait pas sa fiancée ou sa femme sans lui demander après de le devenir. Il devait donc la prendre pour épouse. Telles étaient les exigences de la loi et dans le cas particulier, c'était aussi une réponse aux exigences du cœur. De Ruth, Booz engendra Jobed et Jobed engendra Jessé qui sera le père de David, qui sera le père de Salomon. Ce qui nous conduit, mille ans plus tard, à Jésus.

Ayant ainsi relu la généalogie présentée par Matthieu, on remarque que cette ligne très rigoureuse, d'Abraham le sémite à Jacob l'israélite, à Juda le juif, à David sémite, hébreu, israélite, juif et roi, cette ligne paraît toute droite jusqu'à Jésus. Et pourtant, dans cette ligne, apparemment droite, la descendance d'Abraham jusqu'à Jésus passe par une femme incestueuse, une prostituée, une étrangère, une adultère et enfin une vierge. C'est ici qu'on peut voir comment Dieu, selon le proverbe, «écrit droit par des lignes courbes». Ajoutons que l'étrangère, la moabite, la petite Ruth, paraît être «classée» dans la même catégorie que les incestueuses, les adultères et les prostituées. C'est vraiment, pour reprendre le langage du lévitique, le monde «profane», le monde de l'impureté, le monde étranger à Israël, le monde des ennemis d'Israël qui est entré dans la filiation des rois. Ces femmes ont pourtant leur place dans le plan de Dieu, car rien ne l'arrête, «rien n'est impossible à Dieu». Les poètes diraient peut-être que, lorsque Dieu touche à la misère du monde, il la transfigure. Lorsqu'un homme prend de la boue, il se salit les mains. Lorsque Dieu prend de la boue, il la transfigure en homme et en femme. La crèche de Bethléem, par la présence de Dieu qui s'est fait enfant, devient un palais où le Verbe incarné fait sa maison, la maison de Dieu pérégrinant parmi et avec les hommes. Lorsque nous touchons aux choses de ce monde, elles nous ternissent souvent, lorsque Dieu les touche, il les transfigure. Pour Dieu, il n'y a pas d'impossibilité ni d'obstacle à être le descendant d'une étrangère, païenne et idolâtre, parce qu'elle avait un cœur à la mesure de l'amour de Dieu, ou plutôt parce que Dieu lui avait fait un cœur à la mesure de son amour. Ainsi, plus on avance dans cette enquête, plus on voit tout à la fois que Dieu fait homme est un vrai juif, un fils d'Israël, et que tout au long de l'histoire sainte, dans la «sunkatabasis» de l'économie du salut, dans cette «condescendance-jusqu'en bas-en marchant-avec nous», il nous révèle qu'il sera le premier-né, le premier frère de tous les hommes.

*

Il nous était donc nécessaire de rectifier notre regard sur celui qui est un étranger par la lecture de quelques textes bibliques de l'Ancien et du

Nouveau Testament. On peut être étranger dans un pays, on ne devrait plus jamais être étranger dans l'Eglise. Je ne veux pas évoquer ici le problème de l'existence et de la nécessité des frontières politiques entre les différentes nations. Nous avons tous des racines humaines, chacun d'entre nous veut ou devrait rester attaché à sa terre, à son pays, à son «lieu d'origine» comme on dit chez nous. Il n'est pas question de contester la valeur de cet enracinement. On monte d'autant plus haut vers le ciel qu'on est bien planté dans la terre. Mais en utilisant une comparaison d'ordre grammatical, si quelqu'un dit, par exemple, qu'il est suisse et chrétien, ou plus exactement suisse et catholique, on peut, après avoir entendu ce que nous venons d'entendre et lu ce que nous avons lu, on peut se poser cette question: entre les deux termes, suisse et catholique, lequel est substantif et lequel est adjectif, qu'est-ce qui va être déterminant, qu'est-ce qui va être déterminé? S'il est vrai que notre patrie est «ailleurs», ou plutôt qu'elle est dans la maison de Dieu, il est donc vrai que nous sommes des itinérants et des pèlerins, des hommes en migration permanente, des nomades qui marchent vers une terre promise, terre qui n'est certes pas loin de nous, mais avant de l'atteindre, il faudra peut-être beaucoup de temps.

L'attitude de Ruth, la moabite, l'étrangère, est significative et éclairante. Elle était païenne et idolâtre. Elle était, d'une certaine façon, comme son peuple, ennemie d'Israël, le peuple de Dieu, et pourtant elle y a trouvé sa place, entière et sans restriction. Elle a eu tous les droits, elle a même été privilégiée. Elle a reçu ce que beaucoup d'autres n'ont pas reçu, elle est entrée dans la lignée des rois, dans la lignée généalogique du Messie, elle a participé ainsi, plus que d'autres et sans le savoir, au salut du monde.

Les textes qui, dans cette question, restent décisifs par la lumière qu'ils apportent, sont ceux du chapitre 3 de l'épître aux Galates et du chapitre 10 de l'épître aux Romains. Il n'y a plus de distinction entre juif et grec, dit saint Paul. Ainsi lorsque nous voyons arriver en Suisse des hommes et des femmes qui ont fait deux jours de voyage, depuis la lointaine Espagne, depuis La Coruna, pour trouver du travail chez nous, comment les regardons-nous? comment les accueillons-nous? Pour un chrétien, il n'y a plus ni Suisse ni Espagnol. De la même façon, à la gare de Brigue, lorsque nous voyons arriver des hommes et des femmes qui ont fait, eux aussi, deux jours de voyage et viennent, par exemple, du fond du Salento, de Santa Maria di Leuca, de la dernière cité du bout du talon de la botte de l'Italie, nous devons dire qu'il n'y a plus ni Suisse ni Italien pour les Eglises, pour les communautés chrétiennes. Autrement dit encore, nous n'avons pas à leur faire une place dans nos communautés, et même dans nos comités, nos conseils, nous avons à reconnaître et à faire reconnaître qu'ils ont leur place, qu'ils étaient intégrés dans la communauté chrétienne dès le premier jour de leur baptême.

Ainsi, ce qui est substantif et déterminant, c'est le terme «catholique». Tout le reste est «adjonction».

*

Avant de conclure, on peut tenter de répondre à une dernière question: nous avons tracé et suivi des chemins de crête, des lignes idéales. Nous avons essayé de purifier notre regard pour reconnaître l'étranger comme un frère ou une sœur à part entière. Nous avons insisté sur l'hospitalité très particulière qu'on leur doit, puisque par leur titre de baptisés, ils ne sont plus des étrangers, ils ne sont plus des hôtes, ils sont des résidents dans l'Eglise, ils sont chez nous, chez eux, ils peuvent partager notre table, puisqu'ils sont à leur place.

Mais une question demeure: pourquoi est-on si accueillant à l'égard des catholiques italiens ou espagnols, alors que nous n'acceptons pas, ne recevons pas chez nous, sinon avec beaucoup de réserve, nos frères nés dans notre pays et qui sont chrétiens comme nous, qui reconnaissent la divinité de Jésus, mais qui ne sont pas entièrement en accord avec nous sur la foi en l'eucharistie? Pourquoi est-on si accueillant à l'égard d'hommes et de femmes qui conservent des valeurs et des richesses culturelles très différentes des nôtres, qui parlent des langues différentes des nôtres? Puisque l'on est si hospitalier avec eux, pourquoi n'accepterions-nous pas aussi de partager le pain eucharistique à chacune de nos tables?

Certes, par notre baptême, nous sommes entrés dans la même maison. L'esprit de Dieu nous pousse à tout partager, à vivre dans l'unité. Le scandale est de plus en plus visible et douloureux. Mais nous disons, nous continuons de dire que nous ne pouvons pas venir partager le pain de votre table, celui de la sainte Cène. De telles paroles peuvent faire mal ou blesser. Comment dire maintenant des paroles qui ne blessent personne, comment peut-on demeurer fidèle, chacun, à sa confession de foi entièrement, intégralement, et en même temps oublier l'essentiel de ce qui nous divise encore? Nous ne pouvons pas faire «comme si...» Relisons ce que le pape Jean Paul II a dit à Istanbul, à Constantinople, en novembre 1979, à ses frères orthodoxes; même si les difficultés sont encore plus grandes ici, ses paroles ont aussi valeur normative pour nous.

Le Pape dit: «Nous ne pourrons concélébrer, c'est le signe le plus douloureux du malheur introduit dans l'unique Eglise du Christ par la division». (C'est vrai, il n'y a pas plusieurs Eglises. L'Eglise est toujours une. Ce n'est pas l'Eglise qui est divisée, ce sont les chrétiens.) Le Pape a ajouté: «La communion dans la prière nous conduira à la pleine communion dans l'eucharistie. J'ose espérer que ce jour est prochain. Personnellement, je le souhaiterais très proche».

Nous venons de «faire de l'exégèse».L'exégèse, comme toute bonne théologie, commence par un acte de foi à la Parole révélée. C'est donc au nom de la foi que nous disons avec le Pape: la communion dans la prière (et j'ajoute dans la souffrance et parfois dans l'impatience), nous conduira à la pleine communion dans l'eucharistie. Nous sommes en chemin. Il n'est pas possible que Dieu ne nous exauce pas. Il faudra prendre le temps de parler encore, peut-être longtemps. Il faudra prendre le temps, comme nous venons de le faire pour un point qui ne nous divise pas, bien au contraire, de relire l'Ecriture, pour que notre regard et notre pensée, et

s'il le faut, nos cœurs soient rectifiés. Ce qui veut dire en bon latin: «rendus droits».

Restons pour finir avec Ruth, la moabite, qui est pour nous exemplaire. Nous ne devons pas oublier que nous ne sommes pas, nous non plus, des juifs et que nous devons entrer dans la maison de ce juif Jésus, de cette juive Marie, de ces douze, treize, quatorze juifs qui étaient les apôtres, pour leur dire: «Là où tu iras, j'irai; là où tu demeureras, je demeurerai; là où tu mourras, je mourrai». Nous aurons passé le temps de vie ici-bas en demeurant dans des maisons de nomades. Nous sommes impatients d'arriver ensemble enfin dans notre maison, qui est une «demeure permanente». En un mot, sur cette terre, qui que nous soyons, nous sommes tous des étrangers. Nous sommes tous dans la même condition, à la recherche de la même maison qui n'est pas loin: c'est la maison de Dieu, l'Eglise de Jésus Christ.

PIERRE MAMIE

Evêque de Lausanne, Genève et Fribourg

Signification chrétienne de la sécularisation*

A Olivier Lacombe

I.
PREMIÈRES APPROCHES DU PROBLÈME

Introduction

1. La sécularisation est un des noms que l'on a donné à un processus historique qui a marqué les derniers siècles de l'histoire de l'Occident chrétien. A vrai dire, déjà au Moyen Age se dessinent des mouvements dans ce sens, mais c'est à la Renaissance qu'on voit apparaître des revendications plus marquées et des signes annonciateurs d'une exigence que le siècle des *Lumières* formulera explicitement [1]. Dietrich Bonhoeffer dont les derniers écrits ont, comme l'on sait, fortement inspiré la réflexion récente sur notre thème, cite non sans raison le mot de Grotius: *etsi Deus non daretur* [2]. En d'autres termes, pour le philosophe hollandais le droit naturel tient toute sa validité de lui-même, de sorte qu'il subsisterait même dans la supposition que Dieu n'existerait pas. Chez le penseur du XVIIe siècle

* Texte d'une conférence donnée le 8 octobre 1980 à San Miniato lors d'un congrès sur *Cristianesimo, secolarizzazione e diritto moderno.*

[1] C'est au XIIIe siècle que les historiens situent la «naissance de l'esprit laïc», la renaissance du droit romain accompagnant la naissance de l'Etat moderne, «puissance publique». Le nouvel esprit inspire la lutte de l'Etat contre l'Eglise, des Communes contre les Evêques. A la fin du siècle, le conflit entre Philippe Le Bel et Boniface VIII est significatif. Il va de pair avec une prétention des laïcs à régenter l'Eglise. Nogaret n'invite-t-il pas le roi à convoquer le Concile? Le *Defensor Pacis* de Marsille de Padoue (1324) soutient la thèse que la plénitude de pouvoir, également dans l'ordre spirituel, appartient à l'Etat; l'Eglise, institution humaine, est soumise aux Princes. Le processus de sécularisation laisse son empreinte sur la culture. *Le Roman de la Rose* est d'inspiration païenne. Aristote, mais surtout l'averroïsme ne sont pas étrangers au phénomène, pour autant qu'on insiste sur la consistance propre des choses, trait qu'accentuera la scolastique du XVIe siècle. En science, le phénomène est plus tardif. Mais quand Galilée (1564–1642) dira que le Livre de la Nature est écrit en langue mathématique, cela viendra à signifier que la Nature s'explique par des principes qui lui sont internes, sans qu'il y ait besoin de recourir ni à la métaphysique ni à la théologie. Ce ne sont que de brefs rappels. On trouvera une excellente présentation du problème dans la série d'études du P. Giuseppe DE ROSA, S.I. *Secolarizzazione e Cristianesimo, La Civiltà Cattolica,* quaderni 2873, 2875, 2877, 2878.

[2] Plus exactement: *etiamsi daremus non esse Deum.*

et chez ceux du XVIIIe siècle, nous avons l'énoncé d'un principe théorique. Bientôt et de plus en plus ce dernier trouvera sa traduction dans les institutions et dans les mœurs. Au XXe siècle, le phénomène est devenu un phénomène de masse.

2. Il n'est pas dépourvu d'intérêt de constater que le phénomène a été désigné de diverses manières: il est question de rationalisme, de naturalisme, de laïcisme et de laïcisation, d'indifférence religieuse, de déchristianisation, etc. C'est là un signe du caractère complexe du processus, envisagé dans ses causes et en lui-même.

En restant pour l'instant au plan de la description, nous dirons qu'il y a *sécularisation* là où se vérifie un retrait de l'influence de la *religion* et – puisque nous réfléchissons à ce phénomène dans le contexte chrétien – nous pouvons préciser: de la religion chrétienne, sur la vie des hommes, qu'il s'agisse de leur vie privée ou de leur vie publique et civique, au niveau des comportements, des conceptions philosophiques et religieuses, des mentalités et des institutions.

En d'autres termes, nous pouvons décrire le phénomène social de la sécularisation comme un refoulement du sacré et du religieux, qui se trouvent ainsi cantonnés à des secteurs déterminés de l'existence, ou encore comme la perte de l'influence vitale du sacré et du religieux sur la totalité de l'existence – qu'il s'agisse de celle de la personne ou de celle de la société. Poussé à la limite, le refoulement aboutit à l'élimination pure et simple.

Il apparaît aussitôt que la sécularisation peut revêtir des expressions multiples. On parlera ainsi de sécularisation quand un individu fait abstraction dans son jugement éthique et dans son comportement, de toute référence à la dimension proprement religieuse de l'existence, ou quand il écarte délibérément cette référence. Un autre exemple du même phénomène nous est fourni par l'institution dans les sociétés modernes d'un droit matrimonial indépendant du droit ecclésiastique portant sur la même matière. Le reflux ou le retrait de l'influence du christianisme se vérifient dans les deux cas. Mais quelle interprétation donner de l'un et de l'autre, quel jugement de valeur porter sur l'un ou l'autre? La simple formulation de ces questions en laisse deviner la complexité et la difficulté.

On perçoit que cette interprétation et ce jugement de valeur ne sont pas ici et là nécessairement convergents. Ainsi un premier regard nous permet de savoir que le processus n'est ni homogène ni uniforme, car il s'alimente à plusieurs sources d'inspiration et il est susceptible de recevoir diverses interprétations. Cependant, on se trouve devant un phénomène cumulatif, pour autant que des causes nombreuses concourent à des résultats semblables. A dessein, j'ai employé à plus d'une reprise le terme de *processus*. Je n'entends pas seulement indiquer par là que le phénomène n'est pas totalement nouveau et qu'il remonte déjà à quelques siècles en arrière, mais qu'en plus et surtout il marque une ligne d'évolution de notre culture et de nos sociétés, de telle sorte qu'avec le temps, certains traits se sont accentués, que des manifestations typiques ont grandi en ampleur

et en diffusion, au point que la sécularisation constitue une caractéristique majeure des sociétés modernes.

3. L'importance elle-même du fait nous oblige à poser une série de questions.

a) Un tel *développement* était-il appelé par la nature des choses? Constitue-t-il, à l'inverse, une déviation, voire une perversion? Est-il nécessaire ou est-il la conséquence de facteurs purement contingents?

b) Et si nous pouvons constater la progression du processus dans le passé jusqu'à aujourd'hui, cela signifie-t-il qu'il est irréversible? Quels sont son orientation profonde et son sens?

Quelques essais de définition

4. Avant d'essayer d'apporter une réponse à ces questions, clarifions le sens de quelques notions.

Aiôn, saeculum, appartient au langage du Nouveau Testament, où il renvoie soit à l'éternité soit employé au pluriel à la durée totale du monde, de la création jusqu'à son achèvement; il équivaut alors au monde (κόσμος) dans sa temporalité. Il y a ainsi deux *aiônes:* le présent et le futur. Le premier signifie la durée du monde dans lequel nous vivons et qui a atteint sa fin, le second, l'éternité. Car, en vertu de la résurrection du Christ, «les forces de *l'aiôn* futur» (Heb., 6, 5) sont déjà à l'œuvre dans l'*aiôn* présent, de sorte que, vivant en lui, les chrétiens sont libérés de son pouvoir mauvais. Chez saint Paul, l'*aiôn* présent est l'équivalent du monde de péché; Satan est appelé «dieu de ce monde» (2 Cor., 4, 4, cf. Luc, 16, 8) [1]. Cette connotation négative passe dans le latin chrétien. On trouve ainsi chez Cyprien l'opposition entre le Christ et le *saeculum.* Une inscription funéraire porte: *exire de saeculo.*

Dans le langage médiéval, le *siècle* désigne la vie dans le monde en opposition à la vie monastique: *saeculum relinquere* a le sens de: entrer au monastère.

L'adjectif *saecularis* signifie, dans la même ligne, *mondain,* par opposition à qui fait profession de vie chrétienne et religieuse. Mais le terme recouvre une double référence qui se traduit par les vocables de *séculier* et de *laïc.* Le *séculier* se distingue de celui qui vit sous une règle religieuse; le *laïc* se distingue de celui qui, par la profession sacerdotale et religieuse, est «hors du siècle», de sorte que *vivere saeculariter* veut dire soit vivre mondainement soit vivre en laïc.

[1] Il convient de considérer parallèlement la pluralité des sens néotestamentaires de κόσμος, *mundus.* Cf. à ce sujet, la belle méditation de J. MARITAIN, dans *Pour une philosophie de l'histoire,* Paris, Seuil, 1957, ch. IV, *Dieu et le mystère du monde,* notamment pp. 141–149. Voir aussi l'ouvrage essentiel de R. MINNERATH, *Les Chrétiens et le Monde (Ier et IIe siècles),* Paris, Gabalda, 1973, 352 p.

De là, la *saecularitas* désignera la condition des *séculiers* (prêtres et laïcs) par opposition aux *réguliers* (moines). Mais sur cette première distinction vient se superposer une seconde, plus importante, celle qui oppose les *clercs* aux *laïcs*. Aux premiers reviennent les *negotia ecclesiastica,* aux seconds les *negotia saecularia*. Ces oppositions s'accompagnent parfois de connotations morales ou culturelles, qui ne sont pas heureuses. Ainsi aux *monachi spirituales* font face les *laici* qui sont qualifiés de *carnales*. Quant aux clercs ils reçoivent les épithètes de *sapientes et litterati,* tandis que les laïcs sont dits *idiotae et illiterati*. On comprend que l'émergence des laïcs ait souvent été teintée d'anticléricalisme et d'antimonachisme [1].

Dans le vocabulaire ecclésiastique moderne, ces notes péjoratives ont heureusement disparu [2]. On parle de prêtres séculiers, d'Institut séculier. Les documents du IIe Concile du Vatican emploient à plusieurs reprises le terme de *saecularis*. Ils qualifient ainsi la qualité de qui vit dans le monde et s'occupe des affaires temporelles [3]; cette qualité est propre aux laïcs [4]: *negotia saecularia* doit se traduire par affaires temporelles [5].

5. Quant au terme lui-même de *sécularisation,* il est susceptible de recevoir deux sens différents selon qu'il résulte de *saecularis* ou de l'anglais *secular*.

Selon le premier sens, on parlera de sécularisation quand l'Etat imposera aux religieux d'abandonner tout signe extérieur de la vie religieuse ou encore quand il s'appropriera des biens d'Eglise. En *droit canonique,* la sécularisation désigne l'acte juridique qui permet à un religieux d'être définitivement hors de la maison religieuse, avec dispense totale de liens à l'égard de l'Ordre auquel il a appartenu.

Selon le second sens, la sécularisation renvoie au phénomène historique dont nous avons parlé plus haut, et dont les premières manifestations remontent au XIIIe siècle: l'accent est mis sur les réalités du monde, dont on souligne la signification et la valeur propres. On cherche à rejeter la tutelle de la religion et la dévaluation qu'elle a pu faire peser sur les valeurs terrestres. On revendique l'autonomie par rapport à la religion et à l'Eglise.

Disons, en anticipant quelque peu, que le phénomène comporte un aspect positif, qui réside précisément dans la reconnaissance de la consistance et et de l'autonomie, qui reste à définir, des réalités terrestres (culture, science, politique, économie). L'aspect négatif est représenté par la lutte contre la religion et par l'effort pour s'en distancer et s'en séparer, qui accompagne en général cette reconnaissance.

Nous dirons donc que la *sécularisation* signifie le *processus* qui conduit à une culture sécularisée, c'est-à-dire autonome à l'égard de la religion,

[1] Voir sur ce thème Y. CONGAR, *Vocabulaire et histoire du laïcat,* dans *Les laïcs et la mission de l'Eglise,* Paris, Centurion, 1962, p. 11–21.

[2] Cf. Y. CONGAR, *Les Laïcs dans l'Eglise, ibid.,* p. 22–38, G. COTTIER, *Nécessités et mesures de l'engagement temporel, ibid.* p. 46–62. Ces études sont antérieures à Vatican II.

[3] Cf. *Gaudium et spes,* n. 2.

[4] Cf. *Lumen gentium,* n. 31.

[5] Cf. *Apostolicam actuositatem,* n. 4. Voir dans *Les Laïcs et la mission de l'Eglise, op. cit.*

quand elle n'est pas étrangère ou contraire à ses principes. La *sécularité* définit le *résultat* de ce processus [1].

Enfin certains auteurs emploient le terme de *sécularisme*. Ils désignent par là une conception du monde ou une *idéologie* qui accompagne le processus de sécularisation, et qui tend à exclure le rapport à Dieu et à mettre l'homme à la place de Dieu [2]. Selon Cox, nous aurions là une conception du monde fermée exerçant des fonctions semblables à celles d'une nouvelle religion. *Sécularisme* qui est traduction de l'anglais *secularism* est, en fait, l'équivalent de ce que les pays latins connaissent sous le nom de *laïcisme*.

Retenons que le terme de *sécularisation* suggère une attention prioritaire, si ce n'est exclusive, aux réalités de ce siècle-ci, de ce monde-ci: seules elles sont prises en considération parce que seules elles sont jugées importantes et dignes d'intérêt. On pourrait aussi parler d'une volonté de se limiter aux choses de ce siècle. L'exclusivité, qui entraîne la connotation péjorative à l'égard des réalités du «siècle à venir», comporte elle-même des degrés: la non-prise en considération n'est pas encore le rejet explicite. Ajoutons que dans la mesure où le terme de *siècle* recouvre dans le Nouveau Testament celui de *monde* et où celui-ci y a plusieurs sens, on rencontrera, dans son usage, une pluralité d'accents.

Désacralisation

6. Un terme est très souvent pris comme synonyme de sécularisation: celui de *désacralisation*. Son examen nous aidera à pénétrer la signification du premier. Celui-ci évoque un mouvement vers le siècle, vers l'esprit du

[1] Citons quelques définitions proposées par des auteurs relativement récents. Van Peursen, cité par Cox, entend par sécularisation la libération de l'homme du «contrôle religieux puis du contrôle de la métaphysique sur sa raison et son langage» et, plus largement, une attention portée vers ce monde, vers ce siècle. Cox lui-même affirme que «la sécularisation implique un processus historique, presque certainement irréversible, dans lequel la société et la culture sont libérées de la tutelle du contrôle religieux et des conceptions métaphysiques du monde trop fermées. Nous en avons déduit qu'il s'agit essentiellement d'un processus libérateur *(liberating development)*». Newbigin distingue un aspect négatif et un aspect positif: le premier est représenté par le mouvement de se soustraire au contrôle des corps religieux organisés et aux vérités religieuses qu'on croit révélées, le second par l'affirmation croissante de la compétence de la science humaine et de la technique pour affronter les problèmes humains de tous genres. West a une formule plus lapidaire et plus radicale: «l'homme responsable dans un monde qu'il a créé». Peter Berger voit dans la sécularisation «le processus par lequel des secteurs de la société et de la culture sont soustraits à l'autorité des institutions et des symboles religieux». Cf. G. DE ROSA, *op. cit.*, p. 438–440.

Il va de soi que je ne fais pas miennes toutes ces définitions.

[2] Newbigin donne du *sécularisme* une définition qui conviendrait tout autant au *positivisme*. Il serait en effet un système de foi ou une attitude «qui en principe nie l'existence ou la signification de réalités autres que celles qui peuvent être mesurées avec les méthodes des sciences naturelles». Robinson de son côté y voit «une forme de naturalisme excluant toute forme de référence à Dieu et à la transcendance», une vision de la vie pour laquelle seul ce monde-ci est réel, et à laquelle, en conséquence, toute la dimension de Dieu et de l'esprit est étrangère. Cf. G. DE ROSA, *loc. cit.*

siècle, tandis que la désacralisation suggère l'éloignement ou l'abandon du *sacré*. Pour le comprendre, il convient donc que nous nous interrogions sur le sacré.

Depuis le livre de R. Otto, *Das Heilige* (1917[1])[1], le terme de sacré connaît un usage extrêmement large chez les historiens des religions. Mais cet emploi fréquent va de pair avec une assez grande imprécision, et d'un auteur à l'autre la définition du sacré varie.

Chez Otto, on désigne par *sacré* un sentiment originaire et spécifique, une catégorie *a priori*, qui renvoie au *numineux*, terme qui à son tour échappe à une définition précise (d'ailleurs nous sommes avertis que nous ne nous trouvons pas au niveau du rationnel). Le numineux se présente comme *mysterium tremendum*, à la fois répulsif et attractif *(fascinans)*, par rapport auquel tout élément rationnel est second, constituant un idéogramme de nature symbolique et relatif. Le rôle des notions rationnelles consiste à *schématiser* le numineux[2]. Quand elles iront dans le sens d'une moralisation, nous aurons le saint, les attributs divins. Il y a ainsi une antériorité du sacré par rapport aux éléments rationnels, doctrinaux ainsi que moraux. Posé ce principe (qui est un postulat), Otto esquisse l'évolution du sacré: on irait de la terreur démoniaque à la crainte des dieux et, de là, à la crainte de Dieu (décrite avec une tonalité luthérienne). En d'autres termes, on irait de la religion à Dieu. Cette grille est appliquée à l'histoire des religions, envisagées comme autant de manifestations du sacré.

Mircea Eliade, de son côté, voit dans le *sacré* et le *profane* deux notions dialectiquement opposées au sein d'une relation dynamique, la dialectique hiérophanique tendant à réduire les zones profanes, alors qu'en sens inverse, s'affirme la tendance contraire de la résistance au sacré[3]. On a fait remarquer le caractère formel de ce schéma. Dans l'usage qu'en fait Eliade, le sacré est valorisé, mais le schéma est réversible[4]. Et l'on fait abstraction, à chaque fois, du contenu spécifique.

[1] Il faut remarquer ici que les langues latines disposent de deux termes, là où l'allemand n'en dispose que d'un. Ainsi *heilig* peut se traduire par *sacré* et par *saint*. De même *unheilig* se traduira par *profane* ou par *non-saint*.

[2] On aura remarqué qu'Otto, qui est aussi éditeur de Schleiermacher, utilise des formules kantiennes pour signifier un contenu qui, lui, n'est pas kantien.

[3] Cf. MIRCEA ELIADE, *Le Sacré et le Profane*, Paris, NRF, Idées 76, 1965. Voir aussi *Traité d'Histoire des religions*, Paris, Payot, 1968, Chaque définition, note Eliade, oppose à sa manière le sacré et la vie religieuse au profane et à la vie séculière, cf. p. 15. Aussi la manière la plus simple de définir le sacré est de l'opposer au profane; on note la double tendance de réduction du profane et de résistance au sacré, cf. pp. 385 sv. Il semble que ce qui importe à l'auteur soit d'abord cette dialectique, cette opposition structurale des termes antithétiques. – Le contenu du sacré, qui est valorisé, demeure peu clair. L'opposition d'ailleurs n'est pas d'ordre purement psychologique, mais aussi axiologique. Il est intéressant de noter qu'Eliade applique le binôme sacré-profane à l'analyse du monde moderne et de l'homme a-religieux qu'il définit, dans sa dialectique, par le refus.

D'autre part, il faut relever qu'il y a une ambivalence du sacré lui-même. *Sacer* peut signifier maudit et saint, *hagios* pur et pollué.

[4] On pourrait, la dialectique demeurant intacte, valoriser le profane. On pensera à l'ouvrage déjà ancien de J.-M. GUYAU, *L'irréligion de l'avenir* (1887).

Pour revenir à Otto, on relèvera que *das Heilige* est un adjectif substantifié, ce qui est signe d'abstraction. De plus, dans cette perspective on ne fait pas droit à la distinction que nous retrouverons entre sacré et saint. Mais ce qui est le plus caractéristique de la position d'Otto est la réduction du religieux à une faculté *sui generis,* de l'ordre du sentiment *(Gemüt).* En conséquence, l'objet est relativisé, il devient le simple porteur du sacré; le numineux, le divin, en effet, reste indéterminé, il est, par définition, antérieur aux dieux et à Dieu. Avec l'objet, c'est aussi l'aspect doctrinal qui est relativisé, en ce sens qu'il n'exprime plus la vérité religieuse, mais a pour fonction de symboliser le sentiment. Ce sentiment, d'ailleurs, auquel est ramenée la religion, s'éveille au contact d'une expérience *sui generis,* l'expérience religieuse. Cette conception de la religion est donc fondamentalement subjectiviste.

Le rapide rappel de la position d'Otto a pour but de faire entrevoir qu'elle dépend elle-même d'une conception préalable de l'homme et de la connaissance [1]. Retenons que le concept de *sacré* est lui-même un concept difficile à définir et que le contenu n'en peut être fixé que dans le cadre d'une anthropologie.

Il est clair qu'Otto aboutit à majorer unilatéralement le seul aspect irrationnel au détriment de l'aspect rationnel et spéculatif. C'est contre cette manière de voir que réagit Mircea Eliade quand il nous invite à envisager le sacré et le profane dans leur totalité. Il y a là deux modalités d'être au monde, deux situations existentielles [2].

A première vue il semblerait que ces quelques notations obscurcissent, plutôt qu'elles n'éclairent, notre question. En fait le détour par elles nous aidera dans notre quête. Il faut remarquer que les définitions envisagées sont proposées par des *historiens des religions* et qu'elles obéissent aux conditions d'un concept opératoire dans une discipline déterminée. Il est clair qu'ici les auteurs sont guidés par le légitime souci de donner une définition assez souple (et, c'est la rançon, assez vague) qui soit applicable à tout le champ du sacré. Le concept a une visée descriptive et classificatrice; il doit convenir à des expériences, des vécus, des manifestations très différents les uns des autres; en conséquence la tendance sera de mettre entre

[1] Il n'y a pas à développer ce point ici. La chose serait d'ailleurs aisée.

[2] Nous pouvons encore mentionner la définition de VAN DER LEEUW, *La religion dans son essence et ses manifestations, Phénoménologie de la religion,* Paris, Payot, 1970, § 109 et sv., p. 654–79. Cet auteur se situe en partie dans la ligne d'Otto et s'inspire de Dilthey: il s'agit en effet de *comprendre* ce qui arrive dans l'expérience religieuse vécue. Une puissance étrangère «tout autre» (l'expression est déjà chez Otto) s'insère dans la vie. En regard d'elle, l'attitude de l'homme est d'abord *étonnement,* puis *foi.* On dira que le sens religieux de la vie se définit comme celui auquel ne peut succéder aucun autre sens plus large et plus profond. Au niveau phénoménologique, on parle de *puissance,* mais sans exclure un au-delà métaphysique et théologique. On remarquera qu'aucun des trois auteurs cités ne se situe au même niveau épistémologique: catégorie dans un sens inspiré de Kant chez Otto, définition dialectique chez Eliade, et celle d'un vécu phénoménologique chez VAN DER LEEUW.

parenthèses le contenu propre et particulier de chacune de ces expériences et manifestations considérées en elles-mêmes.

A ce premier niveau, auquel nous ne pourrons pas demeurer, nous pouvons déjà dire que le *sacré* désigne tout ensemble la présence et l'emprise du divin sur la vie de l'individu et du groupe ainsi que les expériences de cette présence et de cette emprise avec leurs diverses modalités représentatives et affectives [1].

Le saint, le pur et l'impur

7. Avant de franchir un nouveau pas, il convient de nous arrêter aux notions très proches du *sacré,* que nous avons déjà mentionnées en passant, de *sainteté,* de *pureté* et d'*impureté.* On sait que l'identification de ces notions est à la base de la théorie freudienne de la religion et de la morale, telle qu'elle a été rendue célèbre par *Totem et tabou* (1914). Freud ne pouvait pas ne pas retenir leur équivalence, soutenue par des historiens des religions et des ethnologues, car elle cadrait trop bien avec sa théorie de l'ambivalence des sentiments. Le sacré serait lui-même ambivalent et ambigu.

En réalité, le premier sens de *saint* est *pur* [2]. Mais il y a des restrictions au droit de l'homme à user librement des choses, ce qui introduit l'idée de *permis* et de *défendu* (c'est un des sens du *sacré).* Quant à l'impureté, elle écarte des choses sacrées (des *sacra)* ou saintes. Celles-ci sont réservées.

Il convient d'ailleurs de juger par les principes intérieurs et ne pas s'en tenir aux seuls mots. Ainsi, que des impuretés soient attachées à des êtres et à des choses, ne signifie pas l'identité du concept de saint et de celui d'impur: il y a ressemblance, en ceci: que l'un et l'autre ont ce caractère commun d'être contagieux et de devoir être évité. En ce sens et en ce sens seulement, on peut dire que tous deux ont valeur de *tabou.* Encore faut-il tenir compte du progrès des idées religieuses. Dans une religion spirituelle, cela signifiera une marque de respect. Parfois la signification de l'interdit vient de la comparaison avec d'autres religions. Si, pour Israël, le porc est un animal impur, c'est parce qu'il est considéré comme un animal saint par certaines religions païennes.

On comprend ainsi qu'on ait pu passer du sacré au dangereux. Mais là encore on se gardera de conclure à l'identité, alors qu'il y a corrélation. En

[1] Retenons encore cette remarque. En grec, les mots, auxquels correspond le langage du sacré, de ἱερός, ὅσιος, τὸ ἅγος et ses dérivés, constituent un «ensemble de notions peu objectives». «Le Grec ne s'est jamais préoccupé de les définir; elles cohabitent en lui; elles se confondent parfois. Le vocabulaire, la diversité des mots et la rigueur de leur emploi montrent pourtant qu'elles restent distinctes, malgré d'incontestables contaminations, et se situent à des niveaux psychologiques différents». De là la complexité de la religion grecque. Cf. Jean RUDHARDT, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte de la Grèce classique,* Genève, E. Droz, 1958, pp. 52, 53. On peut étendre cette remarque, sans grande crainte de se tromper, au lexique religieux d'autres langues et d'autres traditions culturelles.

Sur le sacré, voir encore *Le Sacré, Etudes et Recherches,* Paris, Aubier, 1974, 492 p.

[2] Cf. M.J. LAGRANGE, *Etudes sur les religions sémitiques,* Paris, V. Lecoffre, 1903, ch. IV, *Sainteté et impureté,* pp. 140–157.

présence de la sainteté, l'impureté manifeste sa notion dans son irréductibilité. En effet, l'impureté s'en tient à l'aspect négatif: on évite, on fuit, on se préserve, etc., quand on n'a pas les dispositions requises pour approcher. Ajoutons qu'il y a des choses impures, qui le sont par elles-mêmes.

Quant aux choses sacrées, elles sont choisies, réservées, consacrées pour Dieu: on est dans l'ordre du pur. Si on s'en abstient, c'est par reconnaissance des droits de Dieu. «La sainteté est de l'essence même de l'idée religieuse, tandis que l'impureté ne regarde que l'intérêt de l'homme et tend uniquement à ne pas mettre en jeu les forces surnaturelles dont on se défie». Ce que les deux notions ont de commun, c'est donc l'aspect négatif. Et si l'on cherche un parallélisme, il est plutôt entre le couple sacré-profane et celui pur-impur.

Parler de *tabou* pour désigner la crainte de pouvoirs surnaturels, c'est s'en tenir à une idée trop générale: de soi le *tabou* signifie un impératif catégorique qui s'impose à l'esprit humain sans qu'il sache toujours pourquoi. Le motif de crainte surnaturelle a le même effet que le respect attaché au sacré.

Qu'on ait pu confondre sacré (et saint) et impur, cela provient plutôt d'une corruption du sacré. Et si la confusion a été admise sans critique par un certain nombre de savants (parmi lesquels il faudra encore compter Freud lui-même), c'est en vertu des *a priori* de leur évolutionnisme positiviste qui voulait que la magie précède la religion. Or cette thèse est fausse, comme il n'est pas vrai que l'idée de sainteté, qui suppose un pouvoir divin bienfaisant, quoiqu'infiniment redoutable, ait évolué à partir de la terreur magique devant le *tabou* irrationnel.

En vérité, la sainteté est antérieure. Il s'agit de ne pas offenser le divin, plus grand et plus puissant que nous; il faut lui faire sa part et reconnaître ses droits consacrés.

L'impur est spécifié en lui-même, il suppose une expérience du nuisible. – Dans la Bible, l'homme écarte de Dieu, dont il a une haute idée, ce qu'il considère comme indigne de lui, ce qui est impur en soi ou par rapport à lui-même. L'impureté se définit ainsi par opposition à la sainteté, qui lui est antérieure.

Ce premier examen des notions de base impliquées dans notre problème montre qu'on ne saurait s'en tenir au plan descriptif. Il faut aborder maintenant pour elle-même la considération théologique.

II
LE PROCESSUS DE DÉSACRALISATION INTERNE DU CHRISTIANISME

Le processus de purification du sacré

8. L'insuffisance des quelques définitions rappelées vient de ce que, élaborées en vue d'une histoire des religions, laquelle est par nature descriptive et vise à classer les expériences et les données des diverses religions, elles

supposent une notion univoque du sacré, dont le caractère demeure, en conséquence, inévitablement flou et, à la limite, formel. Il faut, au contraire, nous attacher à ce qui dans chaque cas constitue le contenu spécifique.

Or notre problème est d'abord un problème lié au christianisme, ce qui d'ailleurs n'exclut nullement des phénomènes de désacralisation *analogues* dans les cultures marquées par les grandes religions, et notamment les grandes religions monothéistes comme le Judaïsme et l'Islam.

Mais, si nous considérons le contenu spécifique du christianisme, il nous apparaît que le processus de sécularisation ou de désacralisation présente, pour ce qu'il en est de ses causes, deux aspects essentiels. En effet, certaines causes sont extrinsèques, étrangères, quand elles ne sont pas opposées et hostiles, tandis que d'autres sont intrinsèques au christianisme lui-même. Ce sont ces dernières qu'il convient d'envisager en premier lieu.

Nous pouvons, je pense, formuler la proposition suivante: *le monothéisme judéo-chrétien opère un passage du sacré au saint, qui ouvre le champ à la désacralisation.* Ou encore: le concept de *profane* trouve sa signification dans le monothéisme judéo-chrétien; il en procède.

En effet, dans le contexte des religions païennes, les frontières entre le le divin et l'univers sont floues et mal définies. L'univers lui-même est divin et l'on passe constamment et comme sans rupture du divin aux dieux et au dieu. Même le panthéisme stoïcien s'inscrit dans le cadre d'une telle conception imprécise du divin. D'autre part, la multiplication des dieux dans le polythéisme est porteuse de leur ambiguïté. C'est pourquoi d'ailleurs les définitions d'Otto s'y appliquent (trop?) facilement. Ainsi le numineux au sens de redoutable ou de maléfique, puisqu'il englobe également les forces hostiles à l'homme. Le *sacré* désigne tout cela, et en conséquence un sentiment comme la peur ne reste pas en dehors de sa sphère.

Dans le contexte de l'Antiquité gréco-romaine, les philosophes adoptent, à l'égard de la religion populaire, une attitude à la fois critique et indulgente. Mais leur réaction témoigne déjà d'un besoin d'épuration du sacré. C'est ainsi que doit se comprendre l'interprétation allégorique de certains mythes dont le caractère immoral paraissait par trop choquant [1].

La transcendance du Dieu unique et créateur

9. Mais c'est à la lumière de l'affirmation biblique de la transcendance du Dieu unique et créateur, que s'opère la pleine clarification. Celle-ci d'ailleurs n'a pas été sans rencontrer de fortes résistances. Et la fidélité au Dieu unique doit sans cesse être rappelée au peuple d'Israël tenté par les religions païennes. La polémique contre le culte abominable des idoles, contre l'immoralité des pratiques qui l'accompagnent et la dénonciation ironique de leur vanité et de leur néant, sont des thèmes qui reviennent constamment dans la Bible.

[1] Significative à cet égard est la position du stoïcien Lucilius Balbus dans le *De natura deorum* de Cicéron, II, 28.

Le Dieu transcendant est unique. Il est le seul Dieu et il est au-dessus de toutes choses. De plus, celles-ci ne sont rien par elles-mêmes, elles sont créées. La distinction radicale entre l'Unique incréé et la créature marque une distance infranchissable. Mais la doctrine de la création souligne en même temps que c'est par bonté que Dieu a créé le monde. Œuvre de la bonté de Dieu souverainement libre, la création est donc foncièrement bonne. Toutes les formes du «sacré» qui représentent des forces cosmiques maléfiques, auxquelles correspond une religiosité fondée sur la peur, sont par là exorcisées.

De plus le Dieu créateur est aussi le Dieu qui donne la Loi – laquelle distingue clairement le bien et le mal – et qui «sonde les reins et les cœurs». Le Dieu créateur est donc également le Dieu moral. Par là sont exorcisées et rejetées toutes les formes du «sacré» de caractère trouble et immoral.

Dans le langage biblique un terme condense les éléments essentiels de la révélation du Dieu unique: celui de *saint.* Et en conséquence la sainteté circonscrit et définit le sacré, en désignant dans un premier temps le vrai, l'authentique sacré. Le Saint, tel est le Nom du Dieu unique, transcendant, créateur et souverain maître de toute chose et qui a donné à l'homme la loi morale.

Dire que la sainteté définit le sacré, c'est dire qu'elle est prégnante de jugements de valeur. La raison en est que la notion nous renvoie à ce qu'est Dieu et à ce qu'est l'homme en face de Dieu. Le rapport de l'homme à Dieu est ainsi commandé par ce qu'ils sont l'un et l'autre. Le terme indique la séparation, la transcendance, mais aussi la pureté et la lumière de Dieu (ce Dieu qu'on ne peut voir sans mourir). En ce sens, sainteté dit davantage que le simple «tout-autre» ou «tout-puissant» [1].

Tout cela souligne, en un premier temps, l'unicité de Dieu. Il est l'Inaccessible, l'Incomparable, l'Inégalable, de sorte que s'attribuer ce qui lui est propre est l'extrême du mensonge et de la perversion: de là le souffle iconoclaste qui anime les prophètes bibliques.

Mais on ne saurait pas s'arrêter à ce premier aspect. Dans un second temps (dans un sens qui n'est pas chronologique), la radicalité même du monothéisme suscite une réorganisation du sacré. La Loi, en effet, prescrit les devoirs de l'homme à l'égard de Dieu: actes, sacrifices, purifications, prières. Des êtres et des choses sont ainsi *mis à part, consacrés,* afin de signifier le souverain domaine de Dieu. *Consacrés:* cela veut dire députés à son service exclusif; tel est le cas du Temple, des prêtres, des prémices, des sacrifices, etc. Le symbolisme, la fonction de signe de l'appartenance à Dieu en est explicitement reconnu. Dans la religion d'Israël, le domaine de Dieu ainsi attesté comporte une double référence: celle au domaine intégral de Dieu sur la création et celle à son domaine privilégié sur le peuple de l'Election et de l'Alliance. Mais, du coup, est désignée l'origine du sacré et cette origine est *historique:* elle est dans une initiative du Dieu

[1] On évoquera ici Le «*Je suis un homme aux lèvres impures*» d'Isaïe, 6, 5, certes lié à la vocation prophétique.

de l'Alliance dans une *institution* au sens premier du terme. En instituant l'Alliance, Dieu constitue le peuple consacré ainsi que les hommes, les actes, les objets qui ont pour office de maintenir vivante la conscience de l'Alliance dans ce peuple.

Telle est la constitution du peuple saint: il est celui qui reçoit l'Alliance; de là la Loi mosaïque avec tout ce qu'elle implique d'organisation du peuple, reposant sur l'autorité de Dieu qui l'a donnée, afin de marquer la voie de la fidélité à l'Alliance. Ainsi, derrière le sacré, et le constituant, il y a l'intervention souveraine de la volonté divine.

De plus, sur la base de cette institution sociale et à partir d'elle, se développe un processus d'intériorisation de la Loi et de la religion d'Israël: le culte, accompli au niveau des rites extérieurs, doit renvoyer au culte intérieur, qui est obéissance à la Loi, culminant dans le Décalogue, lequel est d'essence morale. Tout cela se révèle progressivement à la conscience d'Israël, non sans crises et retours en arrière passagers. C'est que cette vision du sacré est tellement révolutionnaire, que la séduction du sacré païen ne cessera de s'exercer sur la classe dirigeante comme sur le peuple. Les auteurs sacrés, méditant sur les fréquentes infidélités des rois, proposent une vision de l'histoire commandée par les attitudes de fidélité et d'infidélité. Quant au culte populaire, la tentation d'entorses est constante. Ainsi s'explique la vocation des prophètes destructeurs d'idoles. En fait, la Bible contient l'écho d'une lutte incessante entre les deux religions, et en tous les domaines. Pour Israël ceci signifie une exigence continue de purification. Le *Livre de Job,* par exemple, en est un témoin. Je mentionnerai, dans cette perspective, l'intérêt du *Livre de la Sagesse,* né dans la période hellénistique, au contact entre les deux mondes, grec et juif. Alexandrie, capitale des Ptolémée, est un grand centre intellectuel. Une grosse colonie juive y vit. De là, les efforts que déploient certains Juifs pour présenter leur religion aux Grecs, alors que d'autres se laissent tenter par le paganisme. *Le Livre de la Sagesse* constitue un rappel du privilège et de la lumière de la Loi. La troisième partie est une méditation sur la Sagesse dans l'Histoire. Elle contient un jugement sur l'idolâtrie (13, 1–15, 19), qui gradue la sévérité selon les formes d'idolâtrie et qui propose une explication de l'origine du culte des idoles [1].

Retenons que la *désacralisation* apparaît comme le corrélat de la reconnaissance de l'unicité de Dieu, de sa sainteté, et du type des rapports, des liens, qui unissent l'homme à Dieu. Cette désacralisation n'élimine pas purement et simplement le sacré. Il y a au contraire un sacré qui est sous la mouvance, sous la dépendance du vrai Dieu, sans confusion aucune. Et il y a le faux sacré qui renvoie aux faux dieux, et dont le culte qui procède d'un égarement coupable de l'esprit, est un péché contre la vérité et contre la fidélité au Dieu de l'Alliance, qui est le seul Dieu. C'est pourquoi cet égarement est comparé à la prostitution.

[1] *Rom.* 1, 19–20 et *Act.* 14, 17 renvoient sans doute à ces chapitres.

Nous pouvons donc dire que la religion judéo-chrétienne inclut un processus de *désacralisation* qui, en délimitant les limites du sacré authentique, entraîne comme conséquence l'émergence du *profane,* lequel, puisqu'il est constitué par le créé en tant que tel, est bon, et ne saurait donc être confondu avec le mal.

L'homme

10. Dans le plan créateur de Dieu, il y a une unité et un ordre de l'univers et, dans la hiérarchie des créatures visibles, l'homme occupe le sommet. Ceci est très clairement exprimé dès les premiers chapitres de la *Genèse.* L'Ecriture reconnaît à l'homme une double prérogative. La première qualifie son être, la seconde sa vocation par rapport aux êtres visibles. L'homme est créé à «l'image et ressemblance» de Dieu *(Gn.* 1, 26) et la terre lui est soumise afin qu'il la cultive (cf. *Gn.* 1, 28–29).

Le monde créé, en tant qu'il est radicalement distinct du créateur, n'est plus par lui-même le lieu du sacré et notamment sous la forme des forces nuisibles et redoutables. En dépendance certes de la souveraine seigneurie de Dieu, l'homme est le maître de l'univers; il est comme un intendant qui, en gérant avec sa libre initiative ce qui lui est confié, est un collaborateur de Dieu [1]. Non sans raison, on a vu dans cette doctrine concernant les rapports de l'homme à l'univers, le fondement théorique de la possibilité de l'attitude scientifico-technique qui marque la culture de l'Occident de ces derniers siècles. Le projet scientifico-technique n'eût sans doute pas été possible dans le cadre d'une conception de la sacralité diffuse du monde, à tendance panthéiste.

L'image de Dieu

11. Cet homme à qui est confiée la gestion du monde, est créé à «l'image et ressemblance» de Dieu. Ceci constitue le fondement qui rend possible la relation d'amitié entre Dieu et l'homme, relation exprimée par le thème de l'*Alliance.* Au Dieu indéfectiblement fidèle doit répondre la fidélité de l'homme. Celle-ci s'exprime d'abord par la pureté de la foi au Dieu unique, sur laquelle il est veillé avec une extrême jalousie. L'exigence de cette pureté commande les interdits iconoclastes, liés à la lutte contre les idoles: il ne saurait y avoir d'image, faite de main d'homme, du Dieu Très-Haut, de l'Innommable, qui est au-dessus de toute représentation humaine. Ainsi se comprend le paradoxe: l'homme est créé à l'image de ce Dieu, qu'on ne saurait représenter. Tenter de donner une telle représentation, est la pire des abominations. Précisons ce point.

Nous avons vu que la sainteté de l'Unique détermine le sens du sacré authentique et, par extension, le sens de ce qui est sacré et saint en tant qu'il est mis à part et réservé pour son culte. En d'autres termes, les créa-

[1] On sait que *Gaudium et spes* a mis en valeur cet aspect de la doctrine biblique sur l'homme.

tures, et notamment l'homme, peuvent être appelées à une certaine *participation* à la prérogative divine de la sainteté. Et nous avons vu qu'en suivant la progression des Livres saints, se dessine un mouvement qui va vers l'intériorisation. On passe des objets, des lieux et des rites sacrés à la sainteté des attitudes intérieures et des sentiments. La sainteté morale apparaît comme l'essentiel et cette prise de conscience va de pair avec celle du caractère moral du Dieu unique. Le commandement du *Lévitique* (19, 2): «*Soyez saints, car je suis saint, moi, le Seigneur, votre Dieu*», que reprendra la 1re *Epître de Pierre* (1, 15–16), sera ainsi susceptible d'être compris à des niveaux d'intériorité toujours plus profonds. La perception de la sainteté de Dieu permet de préciser toujours davantage le sens de la sainteté participée et, par là, de délimiter plus rigoureusement l'espace du sacré authentique.

Le péché

12. La dimension morale du monothéisme d'Israël entraîne une autre conséquence. En effet, le sacré ne s'oppose pas seulement au profane, lequel désigne ce qui est hors de sa sphère. Mais encore, l'homme peut manquer à l'exigence de sainteté, il peut s'en détourner. Ainsi, attribuer à la créature en tant que telle cette sainteté qui est le propre de l'Unique, constitue une perversion particulièrement grave. Nous avons vu que dans la perspective de l'Alliance l'idolâtrie équivaut à l'adultère et à la prostitution. Autrement dit, le monothéisme moral, en même temps qu'il définit le saint ou le sacré authentique, révèle le sens du *péché*. La forme la plus radicale du mal est le péché, infidélité à Dieu, rupture de l'Alliance avec Lui.

Dès lors, il est insuffisant de parler d'une dialectique du sacré et du profane, car nous avons à faire à trois termes, qui ne se situent d'ailleurs pas sur la même ligne: au sacré comme saint s'opposent, mais à titres divers et irréductibles, le profane et le péché. Confondre profane et péché est une tentation ruineuse, à laquelle certains théologiens ont parfois succombé.

La révélation chrétienne de la grâce

13. Le Nouveau Testament ne remet pas en cause les éléments de doctrine que nous avons trouvés dans l'Ancien et qui font partie, à titre essentiel, du patrimoine chrétien. Mais il est porteur d'une révélation nouvelle, – la révélation de l'Alliance définitive. Le mystère de l'Incarnation rédemptrice, pour autant que la liberté n'oppose pas de refus, nous fait entrer dans la vie divine elle-même, puisque la grâce du Christ nous constitue réellement fils de Dieu. Inaugurée dès ici-bas, la vie chrétienne trouvera son total accomplissement au-delà du temps et de l'histoire. Au siècle présent succèdera, comme sa maturation, le «siècle à venir». Dans ces perspectives, le «*soyez saints, parce que je suis saint*» reçoit une nouvelle dimension, jusqu'ici insoupçonnée, incomparablement plus profonde que ce qu'on en pouvait percevoir dans le cadre de la Loi ancienne. Cette nouveauté a un retentissement direct sur la conception du sacré et du profane.

La réflexion chrétienne a explicité ce qui constitue ainsi le cœur de la révélation du Nouveau Testament, en distinguant entre la nature et la grâce. La grâce est précisément la nouveauté transcendante et la totale gratuité du don du Christ, que rien n'exigeait comme un dû dans ce qui constituait le premier don, celui de la création, désigné par le terme de nature, au sens théologique. De plus, le don de la grâce est octroyé à une créature tombée dans le péché et qui en porte les marques et les séquelles. C'est pourquoi, dans la vision chrétienne, il faut toujours prendre en considération ces trois composantes que sont la nature, le péché et la grâce.

Dans l'histoire de la pensée chrétienne, ce trinôme a reçu diverses interprétations, et c'est une tentation récurrente que d'absorber un des termes dans un autre. C'est ainsi que l'identification de la nature et du péché a conduit à poser une opposition dialectique entre l'homme et Dieu, qui, à la limite, éclipse ou même abolit le rapport de la créature au créateur. Nous retrouverons ce point plus loin.

Gratia non tollit naturam

14. Saint Thomas a ici condensé en une formule la pensée de l'Eglise: *gratia non tollit naturam, sed perficit* [1]. Et ceci parce qu'essentiellement elle élève l'homme à cette participation à la vie divine qui est au-dessus de la condition de toute nature créée [2]. Il faut ajouter que, puisque la nature humaine qui la reçoit est la nature blessée par le péché, la grâce va guérir cette nature prise à son niveau même de nature [3]. On parle alors de *gratia sanans*. Ainsi, par rapport à la nature, la grâce sanctifiante exerce un triple effet: elle la guérit, elle la parfait, elle l'élève à la participation à la vie divine.

L'importance de cette doctrine est capitale. En effet, elle implique qu'une certaine affirmation de la nature humaine prise en elle-même, avec ses finalités propres et le déploiement de ses propres énergies, ainsi que de l'autonomie (relative) de l'ordre naturel, dans le domaine culturel et politique, est dans la logique du christianisme [4]. Tel est le fondement de tout humanisme chrétien. Il est dès lors légitime de parler d'un *profane chrétien* et donc du *profane comme valeur chrétienne*. La doctrine de la création et celle de la grâce conduisent à cette conséquence.

En d'autres termes, l'élévation à l'ordre de la grâce ne signifie pas que la nature a perdu ses finalités propres pour devenir un simple moyen dont useraient la grâce et le spirituel. Il faut bien plutôt reconnaître que les fins

[1] Cf. *Summ. Theol.*, I, q. 1, a. 8, ad 2 ... «Cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei, sicut et naturalis inclinatio voluntatis obsequitur caritati».

[2] Cf. *ibid.*, I–II, q. 110, a. 1.

[3] Cf. *ibid.*, I–II, q. 109, a. 2.

[4] Le Concile de Vatican II a souligné cette doctrine. Cf. par ex. *Gaudium et spes*, n. 36, 41, 42, 59, 76, et la Déclaration *Dignitatis humanae* sur la liberté religieuse.

naturelles qui ne perdent pas leur consistance propre du fait d'être subordonnées à une fin plus haute, ont valeur de fins infravalentes [1].

La nature créée porte la marque de Dieu et il est, en conséquence, dans la ligne de cette nature de tendre à l'accomplissement des exigences et requêtes inscrites en elle. Bien plus, le don de la grâce a pour effet d'aviver et de rendre plus robustes ces exigences.

Il y a là deux ordres, celui de la grâce et celui de la nature, qui s'interpénètrent, sans qu'il y ait entre eux ni séparation ni opposition. La nature dans la condition historique de l'homme pécheur, racheté et appelé à la vie divine, a besoin de la grâce également pour être elle-même et la grâce le lui donne effectivement, pour autant que la liberté n'y oppose pas d'obstacle. La grâce exerce ainsi une influence vitale, qui est nécessaire, sur les réalités naturelles et temporelles, par ailleurs constamment sollicitées et contaminées par les forces du mal.

Application à l'ordre politique

15. Il est convenu d'appeler société temporelle ce qui, au niveau politique et social, correspond à l'ordre naturel. On veut dire par là que les finalités de la cité humaine sont inscrites dans le temps de l'histoire et que cette société est distincte de l'Eglise et du Royaume de Dieu dont la destinée s'accomplit, dans son plein achèvement, au-delà de l'histoire. C'est à ce niveau politique que s'applique la distinction entre ce qui est du ressort de César et ce qui est du domaine de Dieu (cf. Mt. 22, 21). Cette distinction implique que César reconnaisse le domaine de Dieu, comme doit être reconnue l'autonomie du temporel et du politique, au sens où nous l'avons précisé.

On peut appeler totalitarisme théologique la négation, qui peut prendre de multiples formes, de cette distinction. Le paganisme antique a ignoré celle-ci: les dieux étaient les dieux de la cité. Le Nouveau Testament, et notamment l'*Apocalypse* [2], nous avertit de cette tentation pour ainsi dire constante du pouvoir politique, cédant aux séductions de Satan, de se diviniser et de se constituer en pouvoir absolu. Dès lors la lutte avec le christianisme est inévitable.

Rousseau a bien vu qu'il y a là un point de départage décisif. Mais il tranche dans le sens de l'affirmation de la supériorité du paganisme [3].

Il importe donc souverainement de distinguer entre une juste autonomie de l'ordre temporel qui reconnaît les finalités suprêmes de la personne, qui

[1] Jacques MARITAIN dans *Humanisme intégral,* Paris, Aubier, 1936, a souligné l'importance de cette notion, cf. pp. 161 sv.

[2] Voir aussi la troisième tentation du Christ au désert, Mt. 4, 1–11 (la seconde selon *Luc* 4, 1–13).

[3] Cf. *Du Contrat social,* l. IV, c. VIII, *De la religion civile* – «(...) chaque religion étant donc uniquement attachée aux lois de l'Etat qui la prescrivait... Ce fut dans ces circonstances que Jésus vint établir sur la terre un royaume spirituel: ce qui, séparant le système théologique du système politique, fit que l'Etat cessa d'être un, et causa les divisions intestines qui n'ont jamais cessé d'agiter les peuples chrétiens» (...)

sont transhistoriques, et une autonomie absolue, qui signifie le retour de la Bête de l'Apocalypse.

Il y a ainsi subordination de l'ordre de la nature à celui de la grâce, et interpénétration de ces deux ordres, symbiose vitale mais sans confusion. Le concept de *chrétienté,* entendu dans un sens théologique et non pas purement descriptif, avait été retenu par Maritain pour désigner un ordre temporel vitalement inspiré par le christianisme et par les énergies de la grâce. Pour caractériser l'âge d'une nouvelle civilisation qui serait imprégnée par les valeurs évangéliques, il a proposé de parler de *chrétienté profane,* l'accent étant précisément mis sur l'autonomie (relative) des finalités naturelles, alors que la *chrétienté sacrale,* telle qu'elle avait constitué *l'idéal historique concret* du moyen âge, mettait en priorité l'accent sur la subordination du temporel au spirituel et sur le service que l'Eglise pouvait attendre des royaumes temporels. La position de Maritain a, entre autres, le mérite de souligner que les modalités de réalisation de la subordination des deux ordres peuvent varier selon les âges historiques: à juste titre, son caractère analogique est souligné.

D'autre part, le langage employé est très significatif de la complexité des réalités que nous envisageons. Le concept de chrétienté, en effet, implique l'idée de l'influx de la grâce (véhiculé par le christianisme) sur la société (qui est d'ordre naturel). Disons que cet influx a pour effet d'attirer, mais sans la dénaturer, sans la désessencier, cette réalité en soi profane, qu'est la société temporelle dans l'orbite et sous la mouvance du sacré par excellence, ou sainteté, que constitue la vie divine de grâce. Les adjectifs ont donc quelque chose du pléonasme, mais ils sont justifiés pour autant que chacun met l'accent sur un aspect essentiel, *profane* soulignant l'autonomie, *sacral* le lien étroit de subordination vitale. La différence d'accents permet des réalisations historiques elles-mêmes différentes [1].

Une certaine souplesse de langage

16. Ne nous étonnons pas de trouver ici un langage flexible. Il tient au caractère analogique des modes de participation au saint et au sacré. On pourra ainsi parler de sanctification de la vie profane ou de «sacralisation de la vie temporelle» (Daniélou). De telles expressions, si elles voulaient désigner l'absorption, seraient erronées. Mais on peut les entendre dans un sens légitime.

A regarder les réalités en elles-mêmes avec leurs finalités propres, il convient, comme nous l'avons vu, de distinguer ce qui est saint et sacré, en tant qu'il appartient à l'ordre de la grâce, et ce qui est profane, en tant

[1] Cf. *Humanisme intégral, op. cit.,* Voir mon étude *Filosofia della storia e progetto di futuro (l'ideale storico concreto della nuova cristianità),* in *Storia e cristianesimo in Jacques Maritain,* Milano, Massimo, «scienze umane e filosofia» n. 5, 1979, pp. 199–228. La distinction proposée par Maritain fait l'objet d'une analyse théologique fouillée dans Charles JOURNET, *L'Eglise du Verbe Incarné* I, Paris, Desclée De Brouwer, 1963³, c. VI, pp. 243–425.

qu'il appartient à l'ordre naturel de la culture et du politique. On est dans la ligne du *finis operis,* de la finalité qui est homogène à l'action considérée en elle-même, dans ce qui la constitue.

Mais on peut envisager également les choses du point de vue du sujet agissant, qui appartient à l'un et à l'autre ordres et qui peut et doit, dans son intention, unifier toutes ses activités, y compris celles qui sont en elles-mêmes d'ordre profane, dans la visée de la gloire de Dieu et de la sanctification. On est alors dans la ligne du *finis operantis,* de la fin que se propose, à travers l'ensemble de ses activités, lesquelles ne perdent pas pour autant leur nature propre, le sujet agissant. Précisément, celui-ci peut *aussi* se donner pour but l'imprégnation par la grâce du temporel et du profane; ceux-ci, vivifiés de la sorte, n'en perdent pas leur autonomie. Ajoutons qu'est requise une particulière intensité de la vie de grâce pour que la nature blessée soit réellement guérie, rectifiée et confortée dans la droiture.

Essayons avant d'aller plus loin de condenser en quelques formules ce qui nous paraît constituer les grandes lignes de la conception chrétienne du sacré et du profane.

La *sainteté,* à un titre unique et éminent, est attribuée à Dieu. Mais cette sainteté peut être participée en ce sens que des objets, des actes, des personnes, puis des attitudes intérieures sont incluses dans une relation à Dieu.

La plus haute participation est la participation de grâce, qui n'est pas appelée par hasard grâce sanctifiante. Au titre de créatures, les réalités naturelles participent, par ce qu'elles sont, à la bonté de Dieu. Elles y participent encore, à un second titre et d'une manière plus profonde, par leur *ordination* aux réalités de grâce, qui constituent une participation suprême et éminente à la Bonté même de la déité.

Il faut tenir compte de ces divers niveaux et de leurs imbrications mutuelles pour saisir comment s'instaure la relation complexe entre le sacré et le profane, ces termes étant analogiques et la relation entre les réalités qu'ils désignent revêtant des modalités diverses.

En définitive, nous dirons que le *profane chrétien* renvoie au titre de la création, tandis que le *sacré chrétien* (ou le *saint)* renvoie à celui de la grâce. Ajoutons qu'une prise de conscience toujours plus claire et une affirmation toujours plus nette de la distinction entre nature et grâce, appelle un processus de «sécularisation» relative – entendue comme affirmation de l'autonomie du temporel –, qui en soi est positif et bénéfique, car il est conforme à la nature des choses.

La reconnaissance de la consistance propre de la nature, comme création, comporte une double implication, que les Conciles de Vatican I et II ont rappelée. La première est la capacité métaphysique que possède par elle-même la raison humaine à connaître le Créateur à partir de la créature. La seconde est la validité reconnue à la loi naturelle et aux conclusions morales qui en découlent [1].

[1] Les références sont *Rom.* 1, 19–20 et 2, 14–16.

C'est pourquoi on ne saurait suivre les théologiens qui, avec Gogarten, voient dans la formule de Max Weber sur l'*Entzauberung durch die Wissenschaft,* sur le désenchantement par la science, l'expression même du processus biblique de sécularisation. Il faut faire ici une double réserve critique. La formule de Weber, en effet, suppose que le phénomène d'éclipse de la métaphysique, caractéristique des temps modernes, est conforme à la nature de la raison. Celle-ci serait par elle-même intramondaine, agnostique par rapport au problème de Dieu, de sorte que pour elle le monde ne serait plus création, mais pur objet d'expérimentation et de formalisation. En d'autres termes, le positivisme serait la philosophie naturelle de la raison humaine. D'autre part, la formule de Weber pèche par imprécision épistémologique. Qu'entend-on par science? On ne distingue pas entre les sciences, disciplines délibérément délimitées quant à leur objet, leurs méthodes et les questions qu'elles permettent de poser d'une part, et le scientisme d'autre part, qui est la croyance non critique que le seul usage légitime et fructueux de la raison est celui qui est pratiqué au niveau des «sciences». La science, dans la formule de Weber, signifie en réalité la mentalité scientiste et positiviste [1].

De fait, une créature sans Dieu ne serait pas une créature. Il y a une dimension religieuse naturelle de l'homme. Ce n'est pas cette dernière que nie le processus de sécularisation immanent au christianisme. Sa négation est bien plutôt significative de certaines formes d'athéisme, qui procèdent du refus de la condition de créature. Nous abordons là le thème de notre troisième partie.

III.

LA SÉCULARISATION COMME PROCESSUS D'OPPOSITION AU CHRISTIANISME

Pélagianisme et pessimisme théologique

17. En rappelant le principe: *gratia non tollit, sed perficit naturam* comme éclairant les problèmes touchant la nature, la grâce et le péché, j'ai mentionné que des interprétations différentes avaient été données, au cours de l'histoire, des rapports liant entre eux ces éléments constitutifs de l'existence chrétienne. Il y a plus. Le principe en question a été doublement contesté, d'abord par le pélagianisme et le naturalisme, ensuite par le pessimisme théologique.

Le pélagianisme, sous ses diverses formes, désigne ici la tendance à minimiser, sinon, à la limite, à nier la nécessité de la grâce pour le salut. La nature est par elle-même capable de se procurer son plein accomplissement et celui-ci prend valeur de salut. Il est dans la logique d'une telle position

[1] On pourrait faire des critiques analogues à l'idée de *mythe* présupposée par la théorie bultmannienne de démythologisation.

que le profane se pose par lui-même dans une totale autonomie. Ainsi le pélagianisme peut aboutir au naturalisme entendu comme exaltation de la nature.

A l'opposé, le pessimisme théologique, qui a eu ses plus grands représentants chez les Réformateurs, conçoit une nature à tel point corrompue par le péché qu'elle ne peut être ni réellement guérie ni intrinsèquement vivifiée par les énergies de la grâce.

Ces deux conceptions aboutissent à une même conséquence: qu'elle soit autonome dans la réalisation du bien ou qu'elle soit radicalement, irrémédiablement corrompue par le péché, la nature et, avec elle, toutes les activités humaines, culturelles, éthiques et politiques, se développent sans l'intervention de l'influx vital de la grâce. Nous avons là une nouvelle conception du profane et, du même coup, de la sécularisation. Le profane devient, par définition, ce qui est soustrait à cet influx, sinon ce qui lui est opposé. Entre l'ordre de la grâce (et du sacré) et l'ordre du profane, il y a séparation, si ce n'est pas hostilité. Le monde est livré à lui-même, clos sur lui-même, qu'on l'entende comme exaltation orgueilleuse de soi ou comme irrécupérable captivité aux mains du Prince de ce monde.

En réalité, pour pouvoir être elle-même, la nature blessée a besoin d'être guérie par la grâce. L'illusion naturaliste, qui prétend rendre la nature à elle-même, l'abandonne en fait au pouvoir du mal et du péché.

Les influences conjuguées du naturalisme de la Renaissance et du pessimisme de la Réforme ne sont pas étrangères au phénomène de sécularisation ou désacralisation que nous appellerons *de rupture,* vérifié dans les mœurs comme dans les conceptions de l'éthique et du politique, et qui est une caractéristique des temps modernes. A son tour, ce phénomène ne constitue que le premier stade d'un processus qui conduirait à des positions plus radicales. Car le pessimisme théologique comme le pélagianisme entendent rester à l'intérieur du christianisme.

La contestation du christianisme

18. En effet, les derniers siècles devaient voir naître des forces de contestation du christianisme lui-même, directes ou indirectes.

Du point de vue doctrinal d'abord, la négation allait porter, avec le naturalisme proprement dit, dont le déisme des *Lumières* est une des manifestations les plus significatives, sur la réalité de la grâce et du salut chrétien. On s'en tiendrait d'une manière exclusive au Dieu créateur de la nature; on éliminerait le drame du péché et la perspective de la rédemption. Puis viendrait, comme une seconde vague, au XIXe siècle, l'humanisme athée, dont la formule de Marx exprime la quintessence: «l'homme est pour l'homme l'être suprême».

Marx modifie ainsi une expression qu'il a reprise de Feuerbach, afin d'éliminer toute trace de religieux [1]. Sa revendication explicite est celle

[1] Feuerbach, en effet, avait dit: «l'homme est le dieu de l'homme».

de la profanité *(unheilig)*. L'idée même de création est maintenant niée et la profanité, l'immanence terrestre *(Diesseitigkeit)*, est hissée au rang de valeur suprême et de critère. Elle se définit par l'exclusion de toute transcendance, considérée comme aliénante par rapport à la totale autonomie ou auto-position de l'homme, et de tout sacré, considéré comme un phénomène pathologique.

Une idéologie de la sécularité destructrice du sacré constitue ainsi un facteur moderne de sécularisation, qui déploie ses effets en même temps que la promotion du profane comme corrélatif du sacré chrétien. Cette conjonction est source d'ambiguïtés multiples et produit une des difficultés majeures dans l'interprétation d'un phénomène qui, pour être massif, n'est pas pour autant homogène.

Indirectement, comme nous l'avons déjà noté, non pas la science et la technique prises en elles-mêmes, mais une mentalité diffuse qui souvent les accompagne, ainsi que des idéologies comme le scientisme et le positivisme, nées sous la mouvance de cette grande aventure culturelle qu'est le projet scientifico-technique, vont dans le même sens de l'affirmation de la profanité.

L'attention de l'homme est tournée avant tout vers la maîtrise des choses et vers leur manipulation («maîtres et possesseurs de la nature»). Ce qui importe d'abord c'est ainsi la *praxis* dominatrice qui permet à l'homme de transformer le monde, dont il se considère comme le démiurge. Mais parallèlement, dans son être individuel comme dans son être social, l'homme est traité comme un élément de ce monde, objet de la même transformation et manipulation que celle qui est imposée aux choses. Dès lors, le projet social, et donc les institutions, sont pensés en dehors de toute référence à une norme éthique transcendante. On se situe dans une perspective de pure immanence, selon laquelle il s'agit d'assurer, par des rouages adaptés, le bon fonctionnement de la machine sociale. Nous avons là encore une conception et une attitude culturelles qui impliquent la sécularisation entendue comme expulsion de tout sacré, et notamment du sacré ou du saint comme loi morale transcendante.

Mais c'est déjà au niveau du regard qu'il porte sur le monde que l'homme, marqué par la mentalité scientifico-technique, connaît la tentation de désacralisation: le monde que l'homme a devant lui, c'est le monde qu'il veut dominer, ce n'est plus d'abord le monde qui provoque le θαυμάζειν, l'étonnement, et l'interrogation sur le sens. Expliquer, c'est s'emparer, prendre sous son pouvoir, de telle manière qu'il semble que cette mainmise soit l'office essentiel de la raison. Dès lors la pensée qui explique chasse le mystère. C'est cette idéologie qu'avait sans doute en vue Max Weber quand il énonçait la formule que nous avons rencontrée plus haut. C'est là encore un aspect négatif, et non le moindre, de la sécularisation. Comme si l'adage: «savoir est pouvoir» contenait une logique immanente qui conduit à l'absorption de la pensée et du connaître dans la pure affirmation du pouvoir terrestre de l'homme. On sait que cette idéologie est secouée par une crise profonde.

Conclusion

19. Ainsi les causes, l'inspiration, la nature de la sécularisation ressortissent, selon les cas, à des facteurs différents et hétérogènes, de valeur tantôt positive et tantôt négative. Existe-t-il un critère de discernement qui nous permette à chaque fois de porter un jugement?

Lors de la première étape de la sécularisation moderne, celle du déisme des *Lumières,* qui était déjà lourd d'équivoques, on a pu se faire illusion, car même avec le *etsi Deus non daretur,* la pensée trouvait une sorte de cran d'arrêt, de point fixe, dans les idées de nature et de droit naturel. De là, la possibilité d'un *consensus* sur un certain nombre de valeurs essentielles.

Aujourd'hui ce point fixe n'existe plus. Ce qui subsiste, c'est une aspiration qui porte à la défense des *droits de l'homme,* dont on ne sait pas par ailleurs préciser sur quels fondements doctrinaux ils reposent.

A mon avis, nous nous trouvons ici devant une tâche capitale et primordiale. L'humanisme athée lui-même a vacillé et le pluralisme doctrinal et idéologique de nos sociétés tend à perdre ce minimum d'accord sur des valeurs essentielles, sans lequel une société ne peut plus vivre. Dès lors, la tâche qui nous attend est double. A notre société «post-chrétienne», mais dans laquelle les chrétiens sont présents, correspond une culture dans laquelle la reconnaissance du spirituel chrétien, du sacré, de l'ordre de la grâce, tend à s'éclipser. Il revient aux chrétiens qui cherchent à vivre authentiquement leur christianisme, d'œuvrer à une imprégnation chrétienne de toute l'existence, ce qui, plus qu'une reconnaissance explicite, implique une inspiration vitale donnée aux mœurs et aux institutions. Il s'agit pour cela que ces chrétiens aient le sens de la *gratia sanans* par rapport à la nature blessée.

Le pluralisme caractéristique de la société sécularisée offre par ailleurs des conditions d'authenticité pour autant que l'aspect d'engagement de la personne libre, qui est impliqué par l'acte de foi, est mieux perçu et, à ce titre, constitue un gain pour la vie chrétienne. Mais pour ce qui est du *convivium* social lui-même, le pluralisme, poussé à l'extrême, se détruit lui-même dans la confusion. Encore une fois, un *consensus* minimum est requis. Ici se manifeste la seconde tâche. En effet, ce *consensus* trouvera son fondement dans la reconnaissance, fût-ce sur un mode qui pourrait être très implicite de la part de certains esprits, du *sacré* de la création, plus précisément de l'homme comme créature créée à l'image de Dieu. En d'autres mots, il s'agit de remettre en valeur la réalité de la loi naturelle.

GEORGES COTTIER O.P.

De René Girard et de quelques autres

Nous sommes témoins d'une véritable avalanche d'écrits sur les cultes et les mythes, phénomène remarquable et méritant notre plus grand intérêt, mais à la fois phénomène inquiétant, car un grand nombre de ces écrits sont rédigés à partir de présupposés matérialistes et positivistes. Il s'agit, bien sûr, d'une espèce nouvelle de matérialisme et de positivisme, cependant l'intention principale est de réduire une réalité extrêmement riche – l'irruption du *tremendum* dans l'âme individuelle et collective – à des données simplifiées et par là faussées.

Cela, les auteurs en question ne l'appellent pas, bien entendu, «réductionnisme»; ils évoquent des étiquettes plus prestigieuses, comme la phénoménologie et l'herméneutique. Leurs conclusions sont, cependant, souvent quasi-idéologiques, en ce sens qu'elles sont des démonstrations que le culte et le mythe sont des inventions entièrement humaines, répondant à des besoins psychiques, mythopoétiques, psycho-sociologiques, mais sans qu'à aucun moment le transcendant, le divin, rende sa présence manifeste dans le monde des hommes.

L'apport de la linguistique, de la psychanalyse et de l'anthropologie à ces recherches (pour ne mentionner que ces trois au sein d'un véritable foisonnement de disciplines) vise à prouver que le transcendant peut être réduit à ses composantes au niveau de l'humain. Pour anticiper sur notre conclusion disons alors que les études dont nous parlons représentent un gain et une perte. Gain, parce que l'homme s'en trouve élevé à un plan supérieur à celui où le réductionnisme physico-chimique ou biologique voulait jadis le situer; perte, parce qu'il est démontré que l'hypothèse-Dieu est éliminable, et que tout le mystère de l'homme est contenu dans l'homme lui-même.

Nous pouvons marquer notre désaccord dès la phrase-clef de Merleau-Ponty, un des chefs de file de la phénoménologie contemporaine: «Notre savoir de nous-même et du monde autour de nous est déjà enveloppé par le langage que nous utilisons» [1]. Autrement dit, le langage précède la conscience (c'est également la thèse du philosophe de l'herméneutique, Georg Gadamer), et ce que nous pensons, disons et démontrons est déterminé par un mécanisme auquel nous sommes pour ainsi dire collés, qui nous

[1] *Signs*, Northwestern Univ. Press, Illinois, p. 62.

domine. La menace épistémologique nous guette: l'homme est enfermé dans une structure, c'est elle qui s'exprime à travers lui, que ce soit la structure de parenté (Lévi-Strauss), la structure linguistique (Jakobson), ou les autres structures étudiées par un Michel Foucault.

Le *sacré* n'échappe point à cette analyse, il est même le premier visé par les mythologues à la mode, un René Girard, par exemple. Dans cette optique, le sacré n'est plus une sphère autonome, la traduction par les mots, les gestes, les rites d'un contenu surnaturel communicable et intelligible; il devient une projection d'aspirations et de pulsions dans un réseau de significations. Par conséquent, le circuit du sacré commence par l'homme et finit par lui. Pourquoi alors ne pas aller plus loin et supputer qu'une science plus complète en éliminerait toute connotation transcendant la sphère humaine?

Comme l'écrit R. Girard, le sacré c'est pour l'homme une manière de reconnaître l'existence d'une force extérieure à lui (mais non transcendante), car cette force semble fonctionner sur le plan de la communauté, la plupart du temps d'une façon bienveillante [1]. Il est intéressant de noter que de nombreux psychanalystes et psychiatres blâment l'Eglise de cette humanisation du sacré. Ainsi Jung: «Le christianisme, en s'assoupissant, a négligé au cours des siècles de développer son mythe. Il a refusé audience à ceux qui accordaient expression à la mouvance obscure des représentations mythiques. Un Joachim, un Eckhart, un Boehme sont restés des secrets hermétiques pour la masse [2]». Le professeur Gilbert Durand fait écho lorsqu'il écrit que l'Eglise interdisait l'imagination symbolique autre que la sienne (celle donc des gnostiques, des manichéens, des cathares), contribuant ainsi de longue main au succès d'autres systèmes d'interprétation, parmi lesquels la psychanalyse. Freud, continue Durand, émancipa les images d'un refoulement de huit siècles [3].

Cependant, la question se pose: Freud a-t-il raison d'affirmer que l'homme projette certaines de ses pulsions – surtout la sexuelle – dans un semblant de transcendant qui devient alors le «religieux»? René Girard a-t-il raison de postuler que le phénomène religieux s'explique par la nécessité où se trouve toute communauté (tribu, *polis,* Etat) d'expulser la violence d'entre ses membres et de sacrifier, dans ce but, la «victime émissaire» dont la mise à mort purifie une fois pour toutes cette communauté? Il semble que et Freud et Girard simplifient à l'extrême le phénomène du sacré, et cela de deux manières.

D'abord, en postulant un épisode ayant eu lieu *in illo tempore,* non-

[1] *Des choses cachées depuis la fondation du monde,* Paris, Grasset, 1978, p. 51.

[2] *Ma vie,* pp. 376/7. – Dans une courte «Réponse à C. G. Jung», Martin Buber fait remarquer que la psychologie est incompétente à porter des jugements sur la réalité de la foi en Dieu. Le psychologue, comme n'importe quel autre savant, est en droit d'évaluer les images que forment les hommes de leur Dieu, car ces images sont des reflets qui n'affectent point Dieu, en tant qu'il est l'objet de la foi. Buber, *Eclipse of God,* 1952, p. 136.

[3] *L'imagination symbolique,* P.U.F. 1964, p. 42/3.

précisé, où – pour Freud – les fils assassinèrent le père afin d'avoir accès à la mère et aux sœurs (les thèmes dominants du *parricide* et de l'*inceste)*; où – pour Girard – les membres de la communauté, d'un commun accord, en sacrifièrent un, roi, héros, ou autre, afin d'assurer l'avenir contre le retour de l'anarchie et du désordre. Or, pareil épisode, que ce soit chez Freud ou chez Girard, présuppose la constitution préalable d'une communauté et d'un meurtre rituel, cette communauté et ce meurtre en présupposant d'autres, plus anciens, selon une régression à l'infini. L'autre simplification, et de Freud et de Girard, est de supposer qu'au fond la violence primordiale qui fonda le sacré est un comportement aberrant, guérissable par une certaine thérapie. Dans le cas de Freud, la thérapie consiste à retrouver, dans chaque cas individuel, les modalités de la tentation parricide/inceste; dans celui de Girard, les choses se présentent d'une façon un peu plus compliquée, peut-être parce que notre auteur voulut éviter de tomber dans le piège de l'hypothèse freudienne.

Ce qu'est pour le vieux maître, la *libido sexualis,* la violence l'est pour le plus jeune. Comment surgit-elle? L'explication est fournie par la thèse de la mimesis/réciprocité. Nous ne désirons, argue Girard, que l'objet du désir de l'autre (par là il rejoint, sans l'expliciter, le point de vue freudien, le fils désirant l'objet du désir du père), et c'est cette réciprocité qui fonde la société. Seulement la réciprocité crée aussi la rivalité, donc la violence au sein du groupe. Cette violence finirait par le détruire si le meurtre collectif ne dérivait pas la violence accumulée et menaçant d'explosion, sur la figure de la victime sacrificielle. Girard n'explique pas à notre satisfaction pourquoi ce premier meurtre est sublimé dans un ensemble cohérent de rites, et pourquoi il est répété périodiquement en tant que cérémonie commémorative – lorsqu'aucun danger d'anarchie et de violence intratribale ne se présente. Comme il n'explique pas non plus les autres aspects du même rite ou d'autres rites qui se déroulent également sous le signe du religieux.

Mais passons. A l'instar de l'hypothèse freudienne, Girard insiste sur le fait présupposé que le premier meurtre rituel se répète indéfiniment: chez Freud, dans le subconscient de chaque individu, chez Girard dans le subconscient de chaque société, un nombre indéfini de fois, bien que pour consommer les actes imitatifs, on choisisse une victime moins noble que la première, le plus souvent un animal. Mais nous continuons à ignorer pourquoi, tout comme chez Freud, la victime dont le rôle thérapeutique est de chasser la violence, «se transcendantalise», en quelque façon, et devient «dieu». Ce dieu ne possède aucune espèce d'existence autre que le substrat, à savoir la victime, pourtant on en fait le protecteur de la Cité, le centre de la religion communautaire. La religion, assure Girard, n'a qu'un seul objectif, celui d'empêcher le retour de la violence réciproque [1]. Ailleurs, il écrit: «Nous affirmons que le religieux a le mécanisme de la victime émissaire pour objet; sa fonction est de perpétuer ou de renouveler

[1] *La violence et le sacré,* Grasset, 1972, p. 86.

les effets de ce mécanisme, c'est-à-dire de maintenir la violence hors de la communauté [1]».

Etant donné que Girard ne dit jamais que la violence et son expulsion font partie de la structure psychologique de l'homme, mais affirme qu'elles sont la conséquence de l'auto-défense sociale, nous sommes en droit de postuler comme une démarche girardienne logique, une communauté non-violente et n'ayant pas besoin d'une victime sacrificielle, autrement dit, n'ayant pas besoin de religion. Il suffirait d'élaborer, encore une fois à l'instar de la psychanalyse, une thérapeutique girardienne qui abolirait, en théorie, le cycle violence/apaisement, pour qu'il n'y ait plus de victime émissaire, partant cristallisation, à partir des sacrifices répétés, d'une figure divine. En vérité, notre auteur s'est déjà engagé sur cette voie, à propos du christianisme. Ecoutons-le: «Ce qui achève de mourir, en ce moment, c'est la divinité encore sacrificielle du christianisme historique... Il faut que 'meure' effectivement cette divinité sacrificielle et avec elle le christianisme historique dans son ensemble, pour que le texte évangélique puisse resurgir à nos yeux non pas comme un cadavre que nous aurions déterré, mais comme la chose la plus nouvelle, la plus belle, la plus vivante et la plus vraie que nous ayons jamais contemplée» [2].

Dès lors que la religion, même si elle dépasse l'individu, s'installe et s'arrête au niveau du groupe, elle devient tout simplement un *mythe utile,* l'auto-justification et l'auto-protection de la communauté. Par ce biais, et peut-être à l'insu de l'auteur, la thèse de René Girard s'inscrit dans la série des idéologies qui font de l'Etat une entité religieuse. En dessous de l'Etat, y a la violence inconsciente et incessante des hommes; au-dessus, il n'y a point de transcendance. C'est en fin de compte l'Etat de Hobbes qui a, lui aussi, besoin du mythe, mythe qui permet au philosophe anglais d'appeler l'Etat «le dieu mortel».

Voilà où peut mener l'autonomie du langage: à l'autonomie du mythe, lui-même considéré comme langage. Chez Girard le mythe est lié à la vie et aux avatars de la communauté, il n'est pas, par conséquent, l'expression d'une transcendance. La religion ne gagne rien à sa «réhabilitation» par R. Girard. La thèse de celui-ci – du point de vue de notre compréhension du phénomène religieux – n'est guère distincte de celle d'autres systèmes positivistes.

THOMAS MOLNAR

[1] *Idem,* p. 140.
[2] *Des choses cachées...* p. 259.

La conception négative de l'imitation et du sacrifice chez René Girard

Amorcé dans *La violence et le sacré,* le patient dévoilement du mécanisme victimaire de René Girard s'est poursuivi dans son important volume de recherches au sujet *Des choses cachées depuis la fondation du monde* [1]. D'excellents résumés de ce livre ont été proposés dans Nova et Vetera [2], ce qui nous dispense d'une longue présentation; il nous suffira de rappeler que René Girard dénonce la crise mimétique et ses métastases aux plans successifs de l'histoire des religions, de l'Ecriture judéo-chrétienne et de la psychologie qu'il appelle «interdividuelle». L'ensemble de ces analyses ne manque pas d'intérêt; on est parfois séduit par la puissance synthétique qu'elles mettent en œuvre, mais l'on est surtout gêné par l'esprit de système qui se révèle dans la manière dont les objections sont résolues; les deux interlocuteurs de R. Girard dans ses *Recherches* évoquent irrésistiblement pour nous le complaisant Diacre Pierre que saint Grégoire le Grand met en scène dans ses *Dialogues.*

Nous voudrions montrer que, se fondant sur des bases négatives, la thèse soutenue dans ce livre ne peut aboutir qu'à des impasses. Nous insisterons d'abord sur la négativité de l'approche proposée par R. Girard, mais nous soulignerons surtout le gauchissement qu'elle impose aux notions fondamentales de l'imitation et du sacrifice, l'une et l'autre centrales dans une conception juste de l'homme et de la liturgie [3].

[1] R. Girard, *La violence et le sacré,* Grasset, Paris, 1972; *Des choses cachées depuis la fondation du monde. Recherches avec* J.M. Oughourlian *et* G. Lefort, Grasset, Paris, 1978.

[2] Voir S. Pinckaers O.P., *La violence, le sacré et le christianisme,* «Nova et Vetera», 1979/4, pp. 292–305; G.B., *Sur les pas de René Girard. Une étude de Charles Blanchet,* ibid., pp. 306–310.

[3] Nous pouvons indiquer ici quelques articles faisant état des travaux de R. Girard: *Discussion entre R. Girard, E. Luccioni, J.M. Domenach et autres,* dans «Esprit», 1973, nº 11, pp. 528–563 (évidemment, à cette date, *Des choses cachées...* n'était pas paru); J.D. Robert O.P., *L'«hominisation» d'après René Girard,* dans NRT 1978, nº 6, pp. 865–887 (en p. 887 note 2, références à des articles de journaux); E. de Clermont-Tonnerre O.P., *En lisant René Girard...,* dans «La vie spirituelle», nº 632, mai–juin 1979, pp. 396–410; P. Gardeil, *La Cène et la Croix. Après René Girard: Réflexion sur la mort rédemptrice,* NRT 1979, pp. 676–698; N.-J. Séd, *Ma vie nul ne la prend,* dans «Le Supplément», nov. 1979, pp. 559–569; H.U. von Balthasar, *Jésus, bouc*

Un génial démontage du mal dans l'homme et dans la société

R. Girard a bien perçu que toute la violence, évidente ou cachée, de l'espèce humaine est liée à la *mimésis* d'appropriation ou imitation acquisitive comme source de rivalité entre les individus. Il dénonce avec finesse tous les exutoires ou catalyseurs de la violence, et son livre peut être considéré comme une vaste explication du développement de la convoitise humaine et du faux dénouement que la crise mimétique apporte à ses conséquences explosives.

La Révélation judéo-chrétienne opère une dénonciation semblable: toute l'histoire des heurs et malheurs humains n'est-elle pas issue de la prétention de l'homme à s'emparer du divin? C'est l'enseignement de la Genèse dans le récit de la chute: Eve est séduite par le serpent quand celui-ci lui fait miroiter la possibilité pour elle et pour Adam de devenir comme des dieux (Gn 3, 5. 22); il s'agit bien d'imiter, mais pour prendre: il est donc exact de parler d'une imitation acquisitive. Le nom de Satan, en hébreu, évoque un adversaire, et R. Girard a bien compris son rôle d'instigateur de révolte par envie; Satan, initiateur de la *mimésis* d'appropriation face aux biens divins, veut que l'homme imite sa «mimétogonie» *(Des choses cachées,* pp. 184–185). Le péché originel se situe réellement dans la logique de l'analyse girardienne: «Dire que le Christ est Dieu, né de Dieu, et dire qu'il a été conçu sans péché, c'est toujours redire qu'il est parfaitement étranger à cet univers de la violence au sein duquel les hommes sont emprisonnés depuis que le monde est monde, c'est-à-dire depuis Adam. Le premier Adam est, lui aussi, sans péché, puisque c'est lui, qui, en péchant le premier, fait entrer l'humanité dans ce cercle dont elle n'est plus sortie» (p. 246).

Née de l'orgueil et de l'égoïsme, du oui à soi et du non à Dieu et aux autres, la violence ne peut que s'amplifier et se dévorer elle-même, quels que soient les subterfuges qu'elle invente pour s'immuniser contre ses propres excès: les processus victimaires comme leur institutionnalisation dans le religieux sont voués à la faillite. Plus elle se développe, plus la violence se démasque en tant que telle, ce qui la rend plus explosive; la menace nucléaire, suspendue sur notre monde de la fin du XXe siècle, en témoigne éloquemment.

Tout ceci est vrai: il existe un vertige, une accélération du mal; saint Paul savait que le mystère de l'iniquité est à l'œuvre dans le monde (2 Th 2, 7). Mais il n'est pas bon d'être fasciné par le mal au point de ne plus avoir d'yeux que pour lui. R. Girard suspend tout son système à la seule *mimésis* d'appropriation: c'est le vice radical de son analyse. Il sait nous entraîner, à vrai dire, à la suite du Christ et des victimes innocentes, dans la voie de la non-violence et de la surtranscendance de l'amour (p. 242), mais sans jamais développer la logique positive de cette voie. En conclu-

émissaire? dans «Communio», t. V (1980), n° 3, pp. 73–75, qui reproche, comme nous, à Girard, de faire tout partir de la culpabilité, et qui montre l'influence non discutée de la thèse girardienne en Allemagne.

sion de ses *Recherches* il avoue une certaine incapacité pour cette œuvre: «Je crois que la vérité n'est pas un vain mot, ou un simple 'effet' comme on dit aujourd'hui. Je pense que tout ce qui peut nous détourner de la folie et de la mort, désormais, a partie liée avec cette vérité. *Mais je ne sais pas comment parler de ces choses-là.* Seuls les textes et les institutions me paraissent abordables» (p. 468; c'est nous qui soulignons). Autrement dit, seul le mal se manifeste clairement dans les institutions et les textes. R. Girard semble ignorer tout le positif issu des travaux d'historiens des religions comme Rudolf Otto, Joachim Wach, Gerhart van der Leeuw et Mircea Eliade, pour ne citer que les plus grands [1]. Comment penser que les forces négatives à l'œuvre dans le mécanisme victimaire soient les seules accessibles à notre recherche! Le négatif est toujours second par rapport au positif, le mal par rapport au bien, s'il est vrai que le mal n'est que le manque douloureux dont souffre un être qui est bon. A la fin du dévoilement du mécanisme victimaire nous attendions quelque chose comme l'annonce d'une autre étude portant, elle, sur la face ensoleillée de l'existence et de l'histoire humaines: un tel aveu d'incapacité, doublé d'un certain a priori dans l'investigation des sources, nous déçoit gravement.

L'imitation aimante de Dieu

Réduire l'imitation au jeu de l'appropriation est un travestissement de la vérité ou tout au moins une occultation indue de son champ positif. Si la *mimésis* est ambiguë, elle n'est pas pour cela irrémédiablement viciée par l'antagonisme et la rivalité. Une imitation intelligente et critique est supposée en tout travail d'éducation: l'homme est un imitateur-né. Comment R. Girard peut-il citer en exergue à son volume quelques notes d'Aristote qui sont loin de présager les analyses sinistres qui suivent: «L'homme diffère des autres animaux en ce qu'il est le plus apte à l'imitation» [2]? La faculté imitative, perfectionnée par l'intelligence et par la volonté, a été chez lui accidentellement faussée par le péché originel, mais non supprimée et irrémédiablement pervertie. Les positions de Girard sont étonnamment voisines du pessimisme de la Réforme ou du jansénisme.

Toute l'Ecriture judéo-chrétienne, qui pourtant a séduit notre auteur, témoigne de l'œuvre de restauration entreprise par Dieu lui-même pour nous restituer la possibilité de l'imiter jusqu'à devenir semblable à lui. Créé à l'image de Dieu, le dessein divin le destine à la ressemblance et même à la conformité à cette image. Déçu par le choix libre d'une *mimésis* d'appropriation, autrement dit par la décision humaine de prétendre à une main-

[1] Pour tous ces travaux et leur intérêt en vue d'une théologie de la liturgie, voir notre ouvrage *Associés à l'Oeuvre de Dieu,* premier volume d'une série intitulée *La Liturgie, célébration de l'Alliance;* il paraît aux éditions C.L.D., Chambray-les-Tours, au début de 1981.

[2] *Poétique,* 4.

mise sur le divin, le plan de Dieu est repris dans les alliances successives qui préparent l'Alliance nouvelle et éternelle dans le sang du Christ, «image du Dieu invisible» (Col 1, 15), «resplendissement de sa gloire, effigie de sa substance» (Hb 1, 3). C'est en effet la vie trinitaire elle-même qui met en jeu une *mimésis* filiale: «En vérité je vous le dis, le Fils ne peut faire de lui-même rien qu'il ne voie faire au Père: ce que fait celui-ci, le Fils le fait pareillement» (Jn 5, 19). Le Fils imite donc le Père; il se fait semblable à nous pour que nous devenions semblables à lui, et pour que nous l'imitions dans son imitation du Père: «Cherchez à imiter Dieu, comme des enfants bien-aimés, et suivez la voie de l'amour, à l'exemple du Christ qui vous a aimés et s'est livré pour nous, s'offrant à Dieu en sacrifice d'agréable odeur» (Ep 5, 1). Les sacrements parfont notre ressemblance au Christ, car ils sont tous des sortes de mimes des actions salvatrices de Jésus, destinés à nous incorporer au salut; c'est ainsi que le baptême nous plonge dans la mort et la résurrection du Sauveur, que l'eucharistie nous fait entrer dans le mystère pascal. Saint Basile, dans son Traité du Saint-Esprit souligne le réalisme mimétique des sacrements après avoir déclaré: «L'homme sauvé reçoit la filiation divine par l'imitation du Christ» [1]. Les apôtres eux-mêmes, témoins du Christ, doivent être les modèles du troupeau qui leur est confié; ils ne doivent pas craindre de se proposer à l'imitation des fidèles à la manière de saint Paul déclarant aux Corinthiens: «Montrez-vous mes imitateurs, comme je le suis moi-même du Christ» [2]. Ainsi, toute la vie chrétienne peut en vérité se comprendre avec cette clé qu'est la *mimésis* ou imitation: il s'agit en effet d'imiter les apôtres et leurs successeurs, eux-mêmes imitateurs du Christ, le parfait imitateur du Père.

Tout ce positif de l'imitation est si attesté dans l'Ecriture que R. Girard le relève accidentellement: les Evangiles et le Nouveau Testament «ne prétendent pas que l'homme doive renoncer à l'imitation; ils recommandent d'imiter le seul modèle qui ne risque pas, si nous l'imitons vraiment comme les enfants imitent, de se transformer pour nous en rival fascinant: Celui qui prétend demeurer en Lui doit se conduire lui aussi comme celui-là s'est conduit (1 Jn 2, 6)» (p. 452). Un tel constat, qui remet en question toute son œuvre, est posé à l'avant-dernière page du chapitre qui précède la conclusion; nous l'avons dit: il faudrait un nouveau livre.

Le sacré, marque du divin dans les êtres

Toute la création, en tant qu'elle vient de Dieu et qu'elle retourne à lui, comporte une dimension sacrée. Le sacré est l'empreinte divine inscrite au cœur des créatures; la religion commence avec la prise de conscience

[1] *dia mimèseôs Christou,* 15, 35 PG 32, 128 C; cf. 130 A et B. Voir aussi Grégoire de Nysse, Discours catéchétique, 35, PG 45, 89.

[2] 1 Co 11, 1; cf. 2 Th 3,7; 1 Co 4, 16; Ga 4, 12; Ph 3, 17.

de la relation des êtres à Dieu, et son dynamisme la porte à réduire de plus en plus les limites du profane. Mais comme l'homme ne peut à tout instant vivre la dimension sacrée des choses, il doit privilégier certains actes en lesquels il condense, pour ainsi dire, la sacralité de tout le réel: ce sera la liturgie [1] comprise comme notre insertion dans l'œuvre même de Dieu. Nous sommes bien dans la ligne de l'imitation de Dieu.

R. Girard s'avouant incapable de suivre ces perspectives positives, préfère réduire toute la religion et tout le culte au mécanisme victimaire, issue ambiguë de la crise mimétique. Il faut reconnaître que la pensée reste souvent flottante, au moins dans l'expression. Le religieux est «une façon de méconnaître les rapports mimétiques» en les occultant (p. 52); c'est une sorte de travestissement de la violence: «Le religieux n'est rien d'autre que cet immense effort pour maintenir la paix. *Le sacré c'est la violence,* mais si le religieux adore la violence, c'est toujours en tant qu'elle passe pour apporter la paix; le religieux est tout orienté vers la paix, mais les moyens de cette paix ne sont jamais dénués de violence sacrificielle» (p. 41). Il arrive que le religieux soit perçu de façon irénique et positive, comme une dimension transcendante de l'existence: à propos de la divinité du Christ, R. Girard déclare que c'est «dans un contexte proprement religieux» que la plénitude de l'humain se révèle plénitude du divin (p. 240; cf. p. 90). Il convient aussi de noter, en conclusion de l'ouvrage, cet aveu: «Je reconnais sans gêne qu'il existe pour moi une dimension éthique et religieuse, mais c'est là un résultat de ma pensée, ce n'est pas une arrière-pensée qui gouverne la recherche du dehors» (p. 468); même si un relent positiviste est décelable en cette déclaration, elle évoque clairement que la dimension religieuse est liée à une perception de l'univers allant au-delà d'une occultation savante d'un meurtre fondateur.

De tels propos restent cependant très épisodiques. La thèse revient sans cesse, formulée de diverses manières. Le sacré, c'est la violence expulsée grâce à la victime émissaire; morte, cette victime passe pour sacrée, responsable du retour au calme comme des désordres qui précèdent (p. 36). Tout ceci n'est qu'une imagination de la pensée religieuse qui construit de toutes pièces «une quasi-substance maléfique, le sacré, qui se polariserait sur la victime et deviendrait bénéfique par l'entremise de l'opération sacrificielle, et par son expulsion hors de la communauté» (pp. 56–57). Jamais n'affleure la possibilité d'une origine positive du sacré: R. Girard ne se demande pas si le fait que les lyncheurs sacralisent leur victime ne suppose pas une conception du sacré antérieure et indépendante du mécanisme victimaire. Il existe bien une sorte de sacré négatif, lié à Satan et à ce qu'on appelle la magie noire; c'est lui que démonte Girard, non le sacré authentique qui est toujours «révélation du réel» [2]. Le sacré est comme

[1] Voir en notre livre *Associés à l'Oeuvre de Dieu,* spécialement tout le second chapitre: Vivre le divin. La liturgie dans les religions: insertion de la communauté humaine dans l'agir divin.

[2] M. Eliade, *L'épreuve du labyrinthe,* Belfond, 1978, p. 185.

la signature de Dieu dans le monde qui, lue par l'homme, passe dans le domaine du signe, car si tout est foncièrement sacré, il est nécessaire que certaines réalités signifient de façon spéciale le côté divin présent dans les êtres; c'est une «appréhension originelle du monde par l'homme, sous l'aspect d'une totalité que l'homme saisit d'emblée comme qualitativement unique» [1]. La méconnaissance du sacré comme valeur humaine totalisante explique la conception erronée du sacrifice dans le système de Girard.

Le sacrifice, entrée dans l'agir divin

Le sacrifice est l'acte central qui permet une expérience du sacré. *Sacrum facere,* c'est faire le sacré dans deux directions complémentaires. Dans la ligne d'un sacré qu'on peut appeler immanent, «faire le sacré» sera «réaliser» en acte la dimension divine des êtres, ce sera vivre pleinement et explicitement le côté divin de l'existence, mettre en pleine valeur la touche divine qui nous marque de son empreinte; en aucun cas il ne s'agira de constituer le sacré au sens où on le créerait de toutes pièces. Dans la ligne d'un sacré transcendant, le sacrifice consistera à faire passer dans le sacré, c'est-à-dire dans le domaine divin. Dans les deux lignes, il s'agit d'un approfondissement ou d'un dépassement d'un être en vue d'une participation authentique à l'agir divin [2]. Le sacrifice est considéré dans les religions comme une imitation de l'activité divine: on peut lire dans les *Brahmanas,* rituels des Védas: «Nous devons faire ce que les dieux ont fait au commencement»; ou bien: «Ainsi ont fait les dieux, ainsi font les hommes» [3]. Dans l'action sacrée, notre activité se conjoint à l'activité divine. Le sacrifice est ainsi l'acte où l'homme se reconnaît dépendant et «convive» de Dieu, l'acte le plus intégrant de notre expérience humaine, un acte «cosmothéandrique», c'est-à-dire exerçant dans l'harmonie toutes les relations qui nous font hommes: relation au cosmos, aux autres et à Dieu [4]. Dans une telle conception du sacrifice [5], l'immolation ou mise à mort a de l'importance dans la mesure où elle peut signifier le caractère total et définitif de l'oblation, mais elle n'est pas en soi l'essentiel du sacrifice. Chez les Hébreux, ce n'est pas toujours le prêtre qui immole (cf. Lv 1, 5, etc.), mais c'est lui seul qui peut offrir, c'est-à-dire livrer à Dieu pour que ce qui est donné entre dans le domaine divin. En définitive, tout don sacrificiel n'est qu'un substitut de l'offrant, et il a pour but de conjoindre cet offrant à Dieu dans son agir.

[1] L. BOUYER, *Le rite et l'homme,* Cerf, 1962, p. 116; cf. *Le Père invisible,* Cerf, 1976, pp. 14–15; *Le métier de théologien,* Paris, France-Empire, 1979, pp. 86–87 et la note sur le Sacré aux pp. 243–246.

[2] On trouvera plus de précisions sur cette distinction dans notre ouvrage précité, au chapitre 2.

[3] M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions,* Payot, Paris, 1964, p. 349.

[4] R. PANIKKAR, *Le culte et l'homme séculier,* Seuil, Paris, 1976, p. 55.

[5] Voir L. BOUYER, *Le Père invisible,* Cerf, Paris, 1976, pp. 12–17.

Pour R. Girard, le sacrifice n'est considéré que sous son aspect sanglant et meurtrier:

> «Les mots sacrifier, sacri-fier, ont le sens précis de rendre sacré, de produire le sacré. Ce qui sacri-fie la victime, c'est le coup frappé par le sacrificateur, c'est la violence qui tue cette victime, qui l'anéantit et qui, en même temps, la place au-dessus de tout, la rend en quelque sorte immortelle. Le sacrifice se produit quand la victime est prise en charge par la violence sacrée; c'est la mort qui produit la vie, de même que la vie produit la mort, dans le cercle ininterrompu de l'éternel retour commun à toutes les grandes réflexions théologiques directement greffées sur la pratique sacrificielle, celles qui ne doivent rien à la démystification judéo-chrétienne» (p. 249).

On le voit, la méprise est entière. Quand a eu lieu le sacrifice fondateur, le rite sacrificiel «va alors généralement évoluer vers l'idée de répétition affaiblie, destinée à produire du sacré, mais en plus faible quantité et qui sera lui aussi expulsé, qui ira donc *grossir* et *nourrir* la divinité. C'est de là que vient l'idée du sacrifice comme offrande à la puissance sacrée» (p. 64). Selon cette conception, la divinité est un produit de la violence, et il lui faut, pour subsister, se nourrir de violence. A l'encontre de cette divinité-vampire, le Dieu de la Révélation s'est «pourvu» une victime en notre faveur (cf. Gn 22, 8. 14): c'est l'inversion sacrificielle, et non le dévoilement ou le dénoncement du sacrifice; Dieu lui-même se fait homme pour que tout l'humain puisse être donné en sacrifice d'amour [1].

R. Girard repousse l'image d'un Dieu-vampire, mais il repousse en même temps l'idée de sacrifice qu'il lui associe. Dans la logique de sa pensée, la Bible lui paraît être la plus grande et la plus radicale dénonciatrice des sacrifices: «La Bible est comme animée d'un bout à l'autre d'un seul et même dynamisme antisacrificiel», à part l'épître aux Hébreux (p. 262, cf. pp. 251–254).

> «La première étape, c'est le passage du sacrifice humain au sacrifice animal à l'époque dite patriarcale; la seconde étape, c'est l'Exode, marquée par l'institution de la Pâque, qui met l'accent non sur l'immolation mais le repas en commun et ne constitue plus déjà un sacrifice à proprement parler. La troisième étape, c'est la volonté prophétique de renoncement à tous les sacrifices et elle ne s'achève, bien sûr, que dans les Evangiles» (p. 263).

Les deux premières étapes sont bien caractérisées, encore que la question du sacrifice pascal soit plus complexe que Girard ne le pense; Dieu a détaché peu à peu son Peuple des perversions ou exagérations pratiquées dans les cultes de l'Orient ancien; les prophètes et le Christ ont insisté sur la nullité des sacrifices extérieurs quand ils ne sont pas l'expression vivante d'une offrande personnelle intérieure, mais sans jamais vouloir faire l'économie du sacrifice en tant que tel: ce dont Dieu ne veut pas, c'est un sacrifice tronqué de sa sève intérieure, donc de son sens [2].

[1] P. GARDEIL, *Le christianisme est-il une religion du sacrifice?* dans NRT 1978, pp. 341–358; voir surtout pp. 355–358.

[2] *Vocabulaire de Théologie Biblique,* Cerf, Paris, 1971, article *Sacrifice,* col. 1166–1169 (C. HAURET).

Selon R. Girard, «Les Evangiles ne parlent jamais des *sacrifices* que pour les écarter et leur refuser toute validité», et il cite comme preuve Matthieu 9, 13 repris d'Osée; or ce texte n'invite pas à choisir la miséricorde contre le sacrifice, mais à joindre l'une à l'autre. Mieux encore: «Il n'y a rien, dans les Evangiles, pour suggérer que la mort de Jésus est un sacrifice, quelle que soit la définition qu'on donne de ce sacrifice, expiation, substitution, etc. Jamais, dans les Evangiles, la mort de Jésus n'est définie comme un sacrifice» (pp. 203–204). L'affirmation est énorme quand on songe à la manière dont Jésus a donné le sens de sa mort à la Cène, qui était bien un sacrifice-repas pascal, comme l'a bien montré J. Jeremias [1]. Il faut noter particulièrement que «Jésus s'applique à lui-même la terminologie sacrificielle. Les deux termes *(sôma-aïma)* présupposent chacun pour soi l'immolation qui sépare la chair et le sang. *Echchunoménon* et *to aima tès diathèkès* font aussi partie de la terminologie sacrificielle. En d'autres termes, *Jésus parle de lui-même comme victime*» [2]. Il est l'Agneau pascal eschatologique; sa mort revêt bien un caractère expiatoire, selon la déclaration même de Jésus: «Le Fils de l'homme n'est pas venu pour être servi mais pour servir et donner sa vie en rançon pour une multitude» Mt 20, 28). «Sa mort est la mort substitutive du Serviteur souffrant, qui expie les péchés de 'beaucoup', des nations de la terre, et qui inaugure le commencement du salut final et rend effective la nouvelle alliance divine»[3].

R. Girard ne comprend pas que le sacrifice expiatoire ou substitutif se situe non dans la ligne d'une exigence cruelle du Père, mais dans la perspective du sacrifice-oblation qu'il ne signale qu'en passant. Il lui arrive, en effet, de mentionner *per transennam* le côté positif que peut comporter le sacrifice: «L'oblation débouche sur l'oblativité» (p. 259), mais ce côté éthique trouve son origine «de toute évidence dans l'interaction des interdits et des rituels» (ibid.); il voit même dans le souci de «se sacrifier» des relents masochistes, ou un désir secret de se diviniser. Et, en effet, le cœur même de la dynamique sacrificielle consiste à se laisser insérer dans un agir divin, mais par une démarche oblative et non par effraction, comme dans la magie qui est une liturgie invertie. Le repas sacré, qui est la forme privilégiée du sacrifice [4], exprime la «convivialité» avec Dieu, c'est-à-dire la communion à l'agir de Dieu. Les victimes sont des substituts d'un don total que la mort symbolise de manière définitive, comme nous l'avons dit, mais avec le risque de réduire le sacrifice à sa dimension extérieure. Quand les sacrifices ne signifient plus l'offrande de soi en la provoquant, Dieu n'en veut plus; ce qui ne veut pas dire que les sacrifices ne l'intéressent pas, mais que seuls sont agréés les sacrifices dont la moelle est le cœur humain. Le psaume 51 est significatif à ce sujet: Dieu agrée le cœur humilié, qui rend «agréables» les sacrifices offerts au Temple. C'est en ce

[1] J. JEREMIAS, *La dernière Cène. Les paroles de Jésus,* Cerf, Paris, 1972, pp. 42–91.
[2] *Ibid.*, pp. 264–265.
[3] *Ibid.*, p. 275.
[4] Voir note 5 p. 45.

sens aussi qu'il faut comprendre le psaume 39, 6–7 cité par l'épitre aux Hébreux (10, 5–7). Le sacrifice du Serviteur plaît à Dieu car il se livre pour Dieu et pour les hommes par amour et jusqu'au bout: on peut noter que ce double amour est comme l'inclusion des discours après la Cène (Jn 13, 1; 14, 31). La cause de la mort du Juste, ce sont les hommes et non Dieu: Dieu et la victime acceptent cette mort comme une offrande rédemptrice pour les bourreaux eux-mêmes.

En fin de compte, ce que Girard refuse, c'est une fausse conception de la rédemption, du sacrifice et du sacerdoce (voir pp. 236–237), issue du nominalisme, de la Réforme et du jansénisme, et en cela, il peut nous rendre service. Selon la remarque de P. Gardeil, «L'œuvre de René Girard va nous aider puissamment à redire cette Rédemption dont les théologiens ne savent plus le quoi» [1]. «Sa mort est pour nous. Il n'est pas mort pour le Père. Il est mort pour nous. Ce qu'il offre au Père, c'est sa volonté... La volonté du Père, ce n'est jamais, jamais, que l'amour... C'est à nous que le Père le livre, et non à lui-même, puisqu'au contraire il consent à cette séparation. Et le Fils s'est livré pour nous à la mort. Car il n'y a pas d'autre chemin: se perdre pour aller chercher ce qui était perdu. Voilà comment il a été fait péché pour nous» [2]. Déjà saint Grégoire de Nazianze avait remarqué: «Pourquoi le sang du Fils unique serait-il agréable au Père qui n'a pas voulu accepter Isaac!» [3]. Au nom d'une fausse conception du sacrifice, véhiculée en de larges cercles de la théologie et de la spiritualité chrétiennes jusqu'à nos jours, Girard écarte tout sacrifice; c'est la méprise radicale de son œuvre. En conclusion, nous allons montrer que l'opposition Ancien Testament-Nouveau Testament instituée par Girard à propos de la violence prétendue du Dieu ancien est une autre méprise.

Violence, amour et châtiment

René Girard récuse totalement l'idée d'une violence divine qui est, selon lui, maintenue partiellement dans l'Ancien Testament [4] et dans la lecture dite sacrificielle du christianisme historique (p. 247 s.). A part la gênante épître aux Hébreux, tout le Nouveau Testament témoignerait de la non-violence de Dieu. L'apocalypse elle-même (discours évangéliques sur la ruine du Temple et la fin des temps ou livre de l'Apocalypse) nous annonce l'aboutissement de la violence humaine, non l'intervention d'une violence venue de Dieu:

[1] P. Gardeil, *La Cène et la Croix, art. cit.*, p. 683.

[2] *Ibid.*, p. 692. Au sujet de la rédemption comme acte de la miséricorde divine, voir l'Encyclique *«Dives in misericordia»* de Jean Paul II, 30 novembre 1980, nº 7 s. Voir aussi M.-J. Nicolas, *Le sens chrétien du sacrifice*, dans «La vie spirituelle», 1979, pp. 351–374, surtout pp. 365–370.

[3] *Or.* 45, 22. PG 36, 654.

[4] Cf. *Des choses*, pp. 206, 211, 219, 224, 250, 288, 291, 298, 299.

«La violence apocalyptique prédite par les Evangiles n'est pas divine. Cette violence, dans les Evangiles, est toujours rapportée aux hommes, jamais à Dieu» (p. 210, cf. p. 213).
«Le thème apocalyptique chrétien, c'est la terreur humaine et non divine, celle qui risque d'autant plus de triompher que les hommes sont mieux débarrassés de ces épouvantails sacrés que nos humanistes croyaient pulvériser de leur propre chef et qu'ils reprochaient au judéo-chrétien de trop perpétuer. Nous voilà maintenant libérés. Nous savons que nous sommes entre nous, sans père fouettard céleste pour troubler nos petites affaires. Il faut donc regarder non plus en arrière mais en avant, il faut montrer de quoi l'homme est capable. La parole apocalyptique décisive ne dit guère que la responsabilité absolue de l'homme dans l'histoire: vous voulez que votre demeure vous soit laissée; *eh bien, elle vous est laissée*» [1].

Ces réflexions ne manquent pas d'intérêt, ni même d'une part notable de vérité: nos maux viennent de nous et non de Dieu. Il reste toutefois que l'Ecriture témoigne de châtiments réels venus de Dieu ou tout au moins permis par lui. Nous en donnons trois illustrations. David qui se reconnaît pécheur dans le fait d'avoir voulu compter les forces humaines dont il disposait, se voit proposer par le prophète Gad trois châtiments au choix: il préfère se livrer à la main de Yahvé, sous les espèces de la peste, plutôt que de tomber aux mains des hommes, car la miséricorde de Dieu est grande (2 S 24, 14). Dans l'épître aux Hébreux, l'auteur donne l'avertissement suivant à ses destinataires: «Avez-vous oublié l'exhortation qui s'adresse à vous comme à des fils: Mon fils, ne méprise pas la correction du Seigneur, et ne te décourage pas quand il te reprend. Car celui qu'aime le Seigneur, il le corrige et il châtie tout fils qu'il agrée (Pr 3, 11–12 LXX). C'est pour votre correction que vous souffrez. C'est en fils que Dieu vous traite. Et quel est le fils que ne corrige son père? Si vous êtes exempts de cette correction dont tous ont leur part, c'est que vous êtes des bâtards et non des fils» (12,5–8). Le même proverbe évoqué dans les lignes précédentes est cité dans la lettre à l'Ange de l'Eglise de Laodicée dans l'Apocalypse: «Ceux que j'aime, je les semonce et les corrige. Allons, un peu d'ardeur, et repens-toi» (3, 19).

La violence, qui manifeste la force *(vis)* de l'amour de Dieu, est une miséricorde destinée à nous réveiller. La non-violence dont nous entretient R. Girard peut laisser l'image d'un Dieu désintéressé, indifférent, ce qui est pour une personne la suprême injure: «Oui, il y a quelque chose de bien plus redoutable que la colère de Dieu, une violence bien plus dangereuse que la violence de Dieu: c'est le silence de Dieu» [2]. Dieu qui nous a créés libres ne viole pas notre liberté, mais il la sollicite en l'éduquant comme tous les parents dignes de ce nom; Dieu qui a soif de notre réponse d'amour ne supporte pas avec indifférence nos incartades, mais il s'efforce de nous provoquer à un retour aimant. La violence de Dieu n'est pas comme la violence des hommes qui veulent s'emparer des biens d'autrui ou qui

[1] *Ibid.*, pp. 218–219; cf. pp. 445, 452, 458.
[2] P. CHAUNU, *La violence de Dieu*, Laffont, Paris, 1978, p. 122.

veulent se débarrasser des autres: elle fait tout ce qu'elle peut avec ces êtres libres qu'elle a voulus pour qu'ils acceptent de recevoir le bien de Dieu, la vie de Dieu; loin d'être une quelconque envie ou rivalité du Créateur à l'égard de sa créature, la violence d'amour de Dieu est au service du don de lui-même qu'il ne se lasse pas ne nous proposer.

Au triple plan de l'imitation, du sacrifice et de la violence, René Girard nous cantonne dans un registre négatif; la non-violence dont il nous entretient garde aussi cette teinte sombre. Son hypothèse est intéressante: elle permet d'expliquer bien des aspects des comportements humains; mais il nous semble qu'elle n'explique qu'une face de la réalité, la face négative, ce qui fausse l'appréhension de la face positive dont Girard déclare ne pas savoir parler. Sa thèse est vraie par ce qu'elle dit, et fausse par ce qu'elle ne dit pas. Pourtant les quelques éléments positifs qui parsèment, de loin en loin, les pages captivantes que nous venons d'évoquer pourraient être les points de départ d'une synthèse plus intégrante et plus juste. En gage de cet espoir, nous remercions René Girard pour des lignes comme celles-ci:

> «La Parole du Père, identique au Père, consiste à dire aux hommes ce qu'est le Père pour qu'ils puissent l'imiter: Aimez vos ennemis, priez pour vos persécuteurs; ainsi serez-vous fils de votre Père» [1].

fr. ROBERT LE GALL O.S.B.

[1] *Des choses*, p. 292.

La présence du Christ dans l'eucharistie

CALVIN ET VIRET PRÉCURSEURS DU CATÉCHISME HOLLANDAIS?

La «transfinalisation» vulgarisée par le Catéchisme hollandais

Plusieurs théologiens catholiques ont pensé que le monde moderne accueillerait mieux le langage de la «transfinalisation» (ou de la «transsignification») que celui de la «transsubstantiation». Les rédacteurs du Catéchisme hollandais s'inspirent manifestement de ces théories nouvelles lorsqu'ils abordent l'exposé du mystère de la présence réelle du Christ dans l'eucharistie. Ils n'utilisent pas ces termes techniques, mais ils expriment clairement que, dans la célébration de l'eucharistie, le pain et le vin reçoivent une destination essentiellement différente de celle qu'ils ont dans un repas ordinaire.

> «Le propre ou l'être des choses matérielles consiste en ce qu'elles sont pour l'homme, chacune à sa manière propre. Ainsi, pour nous, le propre du pain est d'être nourriture terrestre pour l'homme. Dans le pain de la messe, cet être devient tout autre: le corps de Jésus comme nourriture pour la vie éternelle... Le pain a été essentiellement arraché à sa destination humaine normale et est devenu le pain que le Père nous a donné, Jésus lui-même» [1].

Or Calvin et surtout son disciple Viret expliquent d'une manière analogue l'enseignement des Pères de l'Eglise qui parlent d'un changement, d'une conversion du pain et du vin au corps et au sang du Christ.

Précisons toutefois que le contexte dans lequel s'exprime le Catéchisme hollandais est très différent de celui des Réformateurs. Ces derniers rejettent la doctrine de la transsubstantiation. Les théologiens catholiques modernes partisans de la transfinalisation visent au contraire à transposer l'enseignement du Concile de Trente dans des catégories nouvelles. Nous dirons dans notre conclusion pourquoi cette tentative nous paraît équivoque et insuffisante. Mais nous tenions dès le début de cette étude à ne pas identifier la position du Catéchisme hollandais à celle des Réformateurs bien que de part et d'autre, nous découvrions une analogie dans la manière d'exprimer le mystère par le recours au thème du changement de destination du pain et du vin.

[1] *Une introduction à la foi catholique. Le nouveau catéchisme pour adultes réalisé sous la responsabilité des évêques des Pays-Bas.* Idoc-France, Paris 1968, p. 441.

L'enseignement de Calvin et de Viret

Dans l'*Institution chrétienne,* IV, 17, 14, Calvin écrit: «Je confesse bien qu'aucuns des anciens ont quelque fois usé du mot de conversion, non pas pour abolir la substance des signes extérieurs, mais pour enseigner que le pain dédié à ce mystère est différent du pain commun, et tout autre qu'il n'était auparavant.» Le Réformateur ajoute, à propos du baptême: «Les anciens reconnaissent qu'il s'y fait aussi une conversion admirable, c'est qu'un élément corruptible est fait lavement spirituel des âmes, et toutefois nul ne nie que l'eau ne demeure en sa substance» [1].

Pierre Viret s'inspire des brèves explications de son maître. Mais il leur donne des développements fort amples par le recours, nous le verrons bientôt, à des distinctions d'ordre philosophique.

En 1548, il écrit: «Le pain et le vin sont donc consacrés en la cène quand ils sont dédiés et députés à icelle et qu'ils en sont faits signes et sacrements et qu'il n'est pas licite de les profaner» [2]. Il avait déclaré peu de lignes avant, en parlant des Pères de l'Eglise: «N'entendons pas qu'ils veuillent dire qu'il (Jésus) les a convertis (le pain et le vin)... mais qu'il les a bénis, c'est-à-dire qu'il a rendu grâce à Dieu son Père et qu'il l'a invoqué et qu'il les a dédiés et sanctifiés par celle invocation, pour représenter son corps et son sang» [3].

En 1554, Viret explicite davantage sa pensée:

> «Nous ne voulons pas pourtant nier qu'il y ait une grande différence entre le pain et le vin qui sont distribués en la Cène et celui duquel nous usons communément en la table pour nourrir le corps: non pas quant à leur nature et quant à leur substance et à leur vertu et propriété naturelle, mais quant à la signification et marque sacramentale. Car puisqu'ils sont consacrés à la sainte Table de notre Seigneur, c'est-à-dire dédiés et députés pour nous représenter le corps et le sang de Jésus... ce serait grandement déshonorer Jésus-Christ qui les mépriserait et qui en abuserait, comme d'une chose profane et vile» [4].

Dans le même ouvrage, il recourt à une comparaison: celle de la cire qui reçoit une valeur toute nouvelle lorsque le prince y a marqué son sceau.

> «Il y a donc ici un grand changement et une grande conversion et transformation, en sorte que nous pouvons dire... que la cire est convertie en sceau. Il n'y a toutefois nul de bon et sain jugement, qui entende par cette manière de parler, qu'il y ait un tel changement et une telle transformation en icelle, qu'il n'y soit rien demeuré de sa propre substance et qu'elle ne retienne plus rien de sa première nature [5].»

[1] Jean-Daniel Benoît dans son édition de l'*Institution de la Religion chrestienne,* Paris 1961, t. 4, p. 390, mentionne que déjà l'édition de 1545 contenait cette explication. Nous avons modernisé l'orthographe des textes du XVI[e] siècle.

[2] *De la vertu et usage du ministère de la parole et des sacrements dépendans d'icelle,* (sans lieu), 1548, p. 653.

[3] *Ibidem,* p. 652–653.

[4] *Des actes des vrais successeurs de Jésus-Christ et de ses Apostres et des apostats de l'église Papale: Contenans la différence et conférence de la saincte Cène de nostre Seigneur et de la Messe. Item, La naissance et bastiment et la consommation de la Messe et de la Papauté et du mystère de l'Antechrist.* Genève 1554, p. 87.

[5] *Ibidem,* p. 424.

Viret est même prêt à faire cette concession aux catholiques: utiliser le terme de *transsubstantiation* pourvu qu'on l'entende dans la signification qu'il vient de préciser:

> «Donques, tout le différent qui est entre eux et nous ne gît pas seulement au nom et au point de la transsubstantiation, mais gît principalement en le mode et la manière d'icelle. Car nous serions contents de recevoir, non seulement le mot de transsubstantiation, mais aussi la chose signifiée par icelui, s'ils le voulaient entendre au sens que nous prenons la conversion et transformation de laquelle les anciens ont parlé, selon l'exposition qui en a tantôt été baillée: comme nous recevrions facilement le nom de messe et la messe aussi pour cène, s'ils la voulaient changer et convertir en cène et si cela se pouvait faire sans le scandale des simples gens et sans le déshonneur de Jésus-Christ» [1].

Et pour mieux encore préciser sa pensée, le Réformateur utilise un langage philosophique:

> «Nos adversaires mettent cette transsubstantiation au prédicament des substances et nous mettons celle des anciens et la nôtre, en celui des relations. Par quoi, suivant cette seconde manière de transsubstantiation et conversion des signes en la chose signifiée, nous n'appellerons pas seulement le pain et le vin de la cène le corps et le sang de Jésus, mais nous serons aussi contents de reconnaître et confesser que le pain et le vin sont convertis en iceux par vraie conversion, mais sacramentale et non substantielle, faite par changement d'une substance en autre» [2].

Dans la logique de cette problématique, Viret peut déclarer: «C'est merveille comment nos adversaires ne mettent aussi bien une transsubstantiation au baptême qu'en la cène vu qu'il y a même raison en l'une et l'autre» [3].

En lisant le Canon romain de la messe, le Réformateur se sent capable de donner un sens acceptable à la prière qui précède le récit de l'institution de l'eucharistie: Le prêtre demande à Dieu de sanctifier l'offrande afin «qu'elle devienne pour nous le corps et le sang» de Jésus-Christ. Viret écrit:

> «Donques cette oraison pourrait être reçue en ce sens comme une requête par laquelle l'Eglise requerrait que le pain et vin fussent tellement dédiés et consacrés à ce saint sacrement, qu'en y communiquant elle fut vraiment participante du corps et du sang de Jésus et du sacrifice d'iceux» [4].

En 1565, Viret revient sur le même thème en recourant de nouveau à un langage philosophique:

[1] *Ibidem,* p. 425. Sera-t-il permis de transcrire ici ces lignes de F.-J. Leenhardt, sans vouloir identifier sa pensée à celle de Viret? «Si la substance des choses, c'est ce qu'elles sont comme instruments aux mains de Dieu, ordonnées à sa volonté, si la substance, c'est l'être des choses rapporté à la fin que Dieu leur assigne, dans ce cas, la foi admettra que ce pain rapporté à cette volonté particulière de Jésus-Christ, du fait de cette fin nouvelle qui lui est assignée, n'a plus la même substance. Le mot *transsubstantiation* exprime cette transformation sans prétendre à en fournir une explication.» *Ceci est mon corps. Explication de ces paroles de Jésus-Christ.* Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, Paris 1955, p. 33.

[2] *Des actes des vrais successeurs...* p. 426.

[3] *Ibidem,* p. 432.

[4] *Ibidem,* p. 794.

> «Il peut bien y avoir changement sans conversion de substance. Mais conversion de substance ne peut être sans changement... Par quoi, il y a autant de différence entre changement et transsubstantiation qu'entre le genre et l'espèce» [1].

La seule «conversion» que le Réformateur admet est celle qui postule un changement d'usage. Aussi, critiquant la position catholique, il tient ce raisonnement:

> «Il faudrait qu'il y eût deux consécrations et deux sortes de paroles sacramentales. La première pour consacrer le pain et le vin en signes et puis la seconde pour les convertir puis après au corps et au sang de Jésus-Christ: ou il faudrait que les mêmes paroles les fissent tous les deux à la fois» [2].

Viret n'utilise pas les termes techniques de *transfinalisation* ou de *transsignification*. Mais, notons-le, les théologiens modernes qui ont recouru à ces vocables, en fait, ne sont pas les auteurs de cette théorie qui influença les rédacteurs du Catéchisme hollandais. Calvin, et surtout son disciple Viret, l'ont enseignée bien avant eux.

Manger le corps du Christ et boire son sang

Dans le dialogue œcuménique contemporain, on entend souvent cette réflexion: catholiques et protestants nous confessons les uns et les autres la présence réelle du Christ dans l'eucharistie. Nous divergeons seulement sur la présentation du mode de cette présence. Or Viret recourt déjà à un langage semblable:

> «C'est merveille de ce différent lequel nous avons avec les Papistes. Car comme tu dis, nous ne nions non plus qu'eux que le corps et le sang de Jésus-Christ soient vraiment en la cène et qu'ils soient vraiment communiqués aux fidèles en icelle et néantmoins, ils ne laissent pas pourtant de nous condamner pour hérétiques pource que nous ne voulons pas confesser comme eux que le pain et le vin n'y sont plus pain et vin: ains qu'ils sont convertis au corps et au sang

[1] *Des principaux points qui sont aujourd'hui en différent touchant la saincte Cene de Jésus-Christ et la Messe de l'Eglise Romaine et la résolution d'iceux.* Lyon 1565, p. 73.

[2] *Ibidem,* p. 76. Dans un autre ouvrage de 1564, Viret reprend les mêmes explications. «Si j'avais à traiter cette matière avec les dialecticiens, je leur dirais qu'il leur faudrait chercher ce changement et cette conversion. non pas és prédicaments des substances et qualités et quantités, mais en celui des relatifs et des relations.» *Des clefs de l'Eglise et de l'administration de la parole de Dieu et des sacremens selon l'usage de l'Eglise Romaine et de la Transsubstantiation: et de la vérité du corps de Jésus-Christ et de la vraye communion d'iceluy.* Genève 1564, p. 313. Viret écrit encore: «Nous ne mangeons pas du pain et ne buvons pas du vin en la Cène pour celle même cause et à celle même fin que nous les prenons en nos tables ordinaires et en notre manger et boire commun.» *Ibidem,* p. 314.

Viret précise bien dans un autre ouvrage que le pain et le vin ne sont pas sanctifiés en eux-mêmes. «Le pain et le vin, desquels nous usons en la Cène de Notre Seigneur, ne sont en rien différents, quant à leur nature et à leur substance et qualité, aux autres desquels nous usons communément: toutefois nous les tenons pour sanctifiés quand ils sont appliqués à tels usages, non pas pour le changement que nous entendions leur être advenu, ou pour sainteté qu'ils aient en eux plus que paravant, mais pour raison de ce qu'ils représentent, et à quoi ils servent, qui est de grande sainteté.» *Instruction chrétienne en la doctrine de la Loi et de l'Evangile.* Genève 1564, p. 429.

> de Jésus-Christ. Le différent... ne gît pas en ce que les uns nient cette présence et communication et que les autres l'affirment: mais gît en la manière selon laquelle le corps et le sang y sont présents» [1].

En fait Viret exprime avec un grand réalisme le mystère de notre sanctification en proclamant que nous mangeons le corps du Christ et buvons son sang. Mais cette nourriture et breuvage spirituels, nous les obtenons déjà lorsque nous accueillons dans la foi la Parole de Dieu.

En faisant allusion au chapitre 6 de saint Jean, le Réformateur déclare: «Nous n'avons passage plus exprès ni plus clair, par lequel nous puissions prouver plus évidemment, que nous pouvons manger la chair et boire le sang de Jésus, sans les signes du pain» [2]. Cette manducation s'accomplit donc déjà sans l'écoute docile de la prédication du salut.

Et lorsque le catéchumène reçoit dans la foi le baptême, il obtient sous un autre signe que le pain et le vin le même fruit que celui de l'eucharistie.

> «Combien que le corps de Jésus-Christ ne nous soit pas donné au baptême comme viande spirituelle ainsi qu'à la cène: ce néantmoins il nous y est vraiment donné, comme robe d'innocence, de justice, de sainteté pour couvrir nos péchés devant Dieu (cf. Gal. 3, 27)» [3].

Et à propos du sang, il ajoute:

> «Combien qu'il ne nous soit pas donné au baptême comme breuvage ainsi qu'à la cène: toutefois, il nous y est donné pour lavement spirituel... par lequel Jésus-Christ purifie et nettoie son Eglise en ce lavoir de régénération» [4].

Selon Viret, les justes de l'Ancien Testament ont bénéficié de la même grâce que les chrétiens: «Abraham et tous les autres patriarches et prophètes... ont eu Jésus-Christ présent et ont mangé son corps et sa chair... et en ont été rassasiés, avant qu'il n'eût ni corps humain ni chair ni sang» [5]. Tel est le commentaire que le Réformateur donne de I *Cor.* 10, 3–4: «Tous ont mangé le même aliment spirituel et tous ont bu le même breuvage spirituel.»

Manifestement, dans ce texte, saint Paul évoque la vie divine dont ont bénéficié les croyants de l'Ancienne Alliance. Ainsi le Réformateur ne reconnaît pas que nous recevons dans l'eucharistie chrétienne un don de nature différente que celui qu'ont obtenu les Patriarches. Certes, ce don aura une plénitude plus parfaite parce que le croyant chrétien vit dans l'Alliance nouvelle dans laquelle Dieu accorde une plus grande effusion de l'Esprit. L'union du baptisé au Christ est fortement soulignée:

> «Etant plantés et entés et incorporés en lui (le Christ) par sa nature humaine qui est la bonne terre et bénie de Dieu... ainsi nous en prenons notre nourriture en la même façon que nous en prenons vie, à laquelle cette nourriture est nécessaire.

[1] *Instruction chrétienne...* p. 196.

[2] *De la vertu et usage...* p. 458. Comme les textes de Calvin sont facilement accessibles et souvent étudiés, nous préférons concentrer notre attention sur les ouvrages de Viret dont la doctrine ne diffère pas de celle de son maître.

[3] *Instruction chrétienne...* p. 77.

[4] *Instruction chrétienne...* p. 77.

[5] *De la vertu et usage...* p. 553.

> Et comme nous sommes incorporés spirituellemnt en Jésus-Christ par le moyen de sa chair, ainsi nous en sommes nourris spirituellement» [1].

Viret aime donc souligner le rôle actif que joue la sainte humanité de Jésus dans le don de la sanctification. Il s'inspire de l'Epître aux Hébreux 2, 14: «Puisque les enfants ont en commun le sang et la chair, lui aussi pareillement partagea la même condition.» Et le Réformateur commente:

> «Nous leur confessons qu'il nous est nécessaire de communiquer vraiment réalement, substantiellement et essentiellement, à la propre substance et humaine nature de Jésus-Christ et à tout ce qui est en lui, comme nous avons communiqué vraiment, naturellement à la vraie et naturelle substance et nature d'Adam et à tout ce qui a été en lui» [2].

Dans un autre ouvrage, Viret déclare que «cette communication n'est encore que charnelle: laquelle néanmoins nous est nécessaire» [3]. Il nous en faut donc une seconde qui

> «est spirituelle, en tant que par sa nature divine et spirituelle, il nous unit avec soi et nous communique les dons célestes, desquels il nous fait participant par le moyen de sa chair et de sa nature humaine. Car comme il prend de nous la première, il faut que nous prenions de lui en la seconde» [4].

Ainsi tous les hommes, les justes comme les injustes, participent à la même nature humaine que celle du Christ – mais le mot nature doit être compris dans le sens de «l'espèce» humaine. La question difficile que se pose Viret est la manière dont les vrais croyants sont unis à l'humanité *individuelle* de Jésus. Le Réformateur emploie des expressions très fortes qui nous conduisent à cette conclusion: le fidèle rencontre la chair même du Christ glorifié.

> «Comme la divinité de l'Esprit de Dieu baille la vie et la vertu de la donner à celle chair vivifiante de Jésus: aussi celle chair de Jésus se communique premièrement par ce même Esprit de Dieu et de Jésus-Christ à notre esprit» [5].

Cependant, une difficulté surgit face à cette doctrine. En effet, Viret exclut toute conjonction corporelle entre le Christ et nous. Cette position empêche logiquement toute rencontre immédiate de la sainte humanité de Jésus. Voilà du moins comment je comprends les lignes suivantes:

> «Il ne nous faut point imaginer ni de descente, ni de montée ni d'approche charnelle et matérielle, ni de Jésus-Christ, ni de nous, ni visible ni invisible ou de conjonction ou séparation semblables que nous l'imaginons... aux choses corporelles. Car là où l'Esprit de Dieu besogne, il n'y a pas besoin de telles choses. Car sa vertu est si grande, que sans changement de lieu, il conjoint le ciel avec la terre et l'homme avec Dieu» [6].

[1] *Des clefs de l'Eglise...* p. 272.
[2] *De la vertu et usage...* p. 290.
[3] *Des clefs de l'Eglise...* p. 230.
[4] *Ibidem,* p. 231.
[5] *De la vertu et usage...* p. 526.
[6] *De la vertu et usage...* p. 540.

Viret montre avec beaucoup de clarté comment l'Esprit Saint nous communique toutes les richesses de grâce dont la sainte humanité de Jésus est comblée. Mais dans un contexte où l'on rejette à la fois la transsubstantiation catholique et la consubstantiation luthérienne, nous ne voyons pas comment on peut affirmer que le croyant entre en contact immédiat avec l'humanité de Jésus. Notre malaise est encore renforcé lorsque Viret affirme que déjà avant l'Incarnation du Verbe, les justes ont mangé spirituellement la chair du Christ. Dans cette problématique, la manducation dont parle le Réformateur doit être comprise dans un sens métaphorique.

La critique de la doctrine luthérienne de l'eucharistie

Nous venons de le rappeler, Viret ne rejette pas seulement la doctrine de la transsubstantiation mais aussi l'enseignement de Luther qui confesse la présence réelle du Christ dans le pain de la cène présenté aux communiants.

Voici comment Viret résume la position luthérienne qui recourt à de nombreuses comparaisons pour montrer l'union intime du corps et du sang du Christ aux éléments de la célébration eucharistique:

> «Que peut imaginer l'entendement, quand on lui propose, que le corps et le sang de Jésus-Christ sont au pain et au vin... comme le bled (sic) en un sac, le vin en un pot, la chair en un pâté, le feu en un fer ardent, l'âme au corps, un enfant en son berceau, une accouchée en son lit et ses cortines?» [1] (= rideaux).

Le Réformateur porte un jugement sévère sur cet enseignement:

> «Ce que je dis de la doctrine des transsubstantiateurs se peut aussi rapporter à celle des consubstantiateurs qui nonobstant qu'ils condamnent la transsubstantiation comme nous, toutefois constituent une présence corporelle du corps et du sang de Jésus-Christ avec le pain et le vin de la cène qui n'est pas fort différente à celle des transsubstantiateurs» [2].

Ailleurs, Viret manifeste une plus grande modération vis-à-vis des luthériens:

> «Je ne pense pas toutefois que ceux qui sont tenus comme principaux et les premiers auteurs de cette opinion... aient entendu la chose si grossement et si charnellement comme les Papistes» [3].

Ce qui rapproche catholiques et luthériens, malgré leurs divergences, c'est l'affirmation commune que les communiants indignes reçoivent le corps du Christ. Certes, le pécheur non repentant est privé du fruit de l'eucharistie qui est une participation plus grande à la vie de Jésus. Au contraire, Viret, avec tous les calvinistes, confesse que seuls les vrais croyants obtiennent le don de la chair du Christ. Les indignes ne mangent que du pain: «Jésus-Christ ne peut être reçu à condamnation. Car la condam-

[1] *Ibidem*, p. 279.
[2] *Des principaux points...* p. 140
[3] *De la vertu et usage...* p.106.

nation des hommes ne vient pas pour avoir reçu Jésus-Christ, mais pour l'avoir pas reçu» [1].

D'où l'affirmation souvent répétée que notre bouche corporelle est incapable de recevoir le corps du Christ:

> «Mais puisque le corps et le sang de Jésus-Christ... sont viande et breuvage spirituels, ils ne peuvent être reçus sinon avec instruments spirituels, convenables à leur nature, à savoir par les mains et la bouche et l'estomac et le ventre de la foi et de l'esprit qui sont instruments spirituels. lesquels les infidèles n'ont point» [2].

Le catholicisme et le luthéranisme confessent que le premier fruit de l'eucharistie est de nous obtenir la présence du Christ indépendamment de la foi des communiants (les scolastiques parlaient de *res et sacramentum),* le second fruit du sacrement est un progrès dans la sanctification *(res tantum).*

Les calvinistes n'admettent que le sacrement *(sacramentum tantum)* et son fruit de sanctification *(res tantum).* Mais cette grâce de divinisation, ils l'expriment par le recours à une expression aussi forte que celle-ci: recevoir la chair et le sang du Christ, expression que catholiques et luthériens réservent pour signifier la réception du pain et vin consacrés par le mystère de la transsubstantiation ou de la consubstantiation, (nous sommes au niveau de la *res et sacramentum).* On conçoit facilement combien le dialogue œcuménique sera délicat face à ces ambiguïtés de langage provenant de doctrines si différentes.

Cependant les luthériens, aux yeux de Viret, ont un avantage sur les catholiques. Luther respecte le signe sacramentel, étant donné que pour lui, le pain garde toute sa substance naturelle. Viret objecte aux Papistes: «S'il n'y a plus de pain et de vin en la cène après les paroles sacramentales, leur cène sera un sacrement sans signes» [3]. Et lorsque les catholiques affirment que les espèces du pain, (les accidents), jouent ce rôle de signe, le Réformateur voit dans cette réponse un simple subterfuge:

> «Mais si la substance du pain et du vin n'y sont point, les accidents d'iceux n'y peuvent aussi être. Mais mettons le cas qu'ils y soient ainsi, contre tout l'ordre de la nature et contre toute raison, laquelle ne peut concevoir aucun accident sans sujet et sans substance... il s'en suivra d'un tel fondement que ce pain et ce vin ne sont point vrai pain et vrai vin... Et s'ils sont faux signes, ils ne pourront signifier et représenter choses vraies» [4].

Sous un autre aspect de la doctrine eucharistique, Viret estime que catholiques et luthériens tombent dans la même erreur. Ils ne reconnaissent pas le mystère de l'ascension qui nous conduit à confesser la présence corporelle de Jésus au ciel seulement. «Et d'être soudain transporté d'un

[1] *Instruction chrétienne...* p. 214.
[2] *Ibidem,* p. 215.
[3] *Ibidem,* p. 194.
[4] *Ibidem,* p. 195. Viret rappelle souvent le texte d'Irénée de Lyon *(Adversus haereses* IV, 18, 5, P.G. 7, 1029): «Il dit notamment, suivant la sentence et la foi commune de toute l'Eglise ancienne qu'il y a deux choses en la cène, à savoir l'une terrienne et l'autre céleste.» *Ibidem,* p. 199.

lieu en autre, par moyen supernaturel, ne contrevient point à la nature d'un vrai corps» [1].

A notre connaissance, Viret ne fait jamais allusion à la doctrine de saint Thomas d'Aquin qui, comme lui, rejette la thèse de la multilocation du corps de Jésus-Christ [2].

La transfinalisation dans le dialogue œcuménique

Viret reconnaît que le mystère de l'eucharistie est «un point qui trouble plus à présent la chrétienté que nul autre. Car il n'est pas ici question de parler sans Ecriture, mais il est question du sens d'icelle» [3]. Cependant, pour bien comprendre les paroles du Christ, le Réformateur ne dédaigne pas de lire les Pères de l'Eglise. Nous l'avons vu, lorsque ces derniers parlent de «conversion» du pain et du vin au corps et au sang du Christ, Viret commente ainsi leur pensée: la nourriture terrestre reçoit une fin et une signification nouvelles: devenir le signe du corps de Jésus reçu par les vrais croyants.

Le Réformateur cite saint Ambroise:

> «Tu ois donques quelle vertu la parole du Christ a pour besogner. Par quoi s'il y a telle vertu en la parole de notre Seigneur Jésus-Christ que cela commence à être par icelle, qui n'était rien, combien aura-t-elle plus de vertu pour faire que les choses qui étaient, soient et qu'elles soient converties en autre chose» [4].

Viret est quelque peu gêné par ce texte qui rappelle le pouvoir qu'a Dieu sur l'*être* des créatures; aussi écrit-il:

> «J'ai translaté ces paroles fidèlement mot à mot lesquelles semblent de première arrivée établir et confirmer manifestement la doctrine de la transsubstantiation papale. Il n'y a doute aussi qu'elle n'ait pris son premier fondement de là et que ces manières de parler n'en aient baillé la première ouverture aux ignorants et superstitieux... Par quoi, il eût été beaucoup meilleur que les anciens eussent parlé plus clairement et qu'ils se fussent tenus à la simplicité de Jésus-Christ et de Apôtres» [5].

Pourtant, le Réformateur maintient son exégèse des textes patristiques en rappelant que les Pères ont souvent employé les formules de «figure» ou de «similitude» du corps du Christ [6].

Je ne pense pas que les patrologues modernes puissent donner raison à Calvin et à Viret. Les exemples que prennent les Pères pour évoquer la présence du Christ dans l'eucharistie soulignent la puissance créatrice de

[1] *Des clefs de l'Eglise...* p. 113.

[2] *Somme théologique,* III, p. 75, a. 2. Viret connaît les discussions qui divisent les théologiens scolastiques. Il fait allusion à «ceux qui confessent que le pain s'évanouit et se perd et que le corps de Jésus-Christ vient sous les accidents du pain, au lieu de la substance d'icelui, qui est évanouie et anéantie.» *Instruction chrétienne...* p. 213.

[3] *Instruction chrétienne...* p. 194.

[4] *De Sacramentis,* IV, 15. P.L. 16, 440–441. Cf. *Des actes des vrais successeurs...* p. 418.

[5] *Ibidem,* p. 418.

[6] Voir par exemple, *Les clefs de l'Eglise,* pp. 46–47.

Dieu; aussi la conversion du pain au corps du Christ ne peut-elle être qu'ontologique.

C'est pourquoi, lorsque la scolastique, puis le Magistère, ont utilisé le terme de transsubstantiation, la doctrine des Pères a été reprise, mais dans un vocabulaire plus rigoureux. En effet, il s'agit d'éviter deux erreurs en présence du mystère que nous confessons en entendant ces paroles du Christ: «Ceci est mon corps».

La première erreur consisterait à dire: Rien n'a changé dans le pain. On contredirait le réalisme avec lequel les Pères ont proclamé: Le pain *devient* le corps de Jésus. La seconde erreur peut se résumer ainsi: dans le pain concret placé sur l'autel, tout a changé. On irait contre l'évidence puisque nos sens entrent en contact avec les qualités sensibles du pain. Voilà pourquoi les Pères utilisaient les formules de «figure» de «similitude» dans leur langage eucharistique. Ils n'avaient nullement l'intention de nier le réalisme de la conversion, mais ils voulaient aussi maintenir le réalisme du signe sacramentel. Le Christ se donne sous la forme du pain. La scolastique, pour éviter ces deux erreurs dont nous avons parlé, a recouru à une distinction rigoureuse que lui offrait la philosophie d'Aristote: la substance et les accidents: seule la substance devient le corps du Christ, les accidents demeurent inchangés pour que le signe sacramentel soit authentique.

Cette présentation du mystère nous montre bien que la lumière décisive nous vient de la foi telle que les Pères l'ont confessée. Si au philosophe on emprunte une distinction – d'ailleurs accessible au sens commun –, c'est uniquement pour éviter les deux erreurs que nous avons mentionnées ci-dessus.

Au terme de cette étude, nous voyons comment la transfinalisation est un thème adéquat pour manifester la sacramentalité en général. Un élément terrestre est mis à part pour un usage nouveau. Il devient signe d'une réalité salvifique. Mais par le fait même, le recours à la transfinalisation, à lui seul, ne peut manifester le mystère propre à l'eucharistie. Car ou bien vous rejetez la transsubstantiation, alors vous vous opposez à la foi des Pères de l'Eglise comme nous l'avons montré ci-dessus. Ou bien vous faites abstraction de la transsubstantiation – tel nous semble le projet du Catéchisme hollandais –, alors vous ne montrez pas la différence qui existe entre l'eucharistie et les autres sacrements.

Certes, nous ne prétendons pas exclure toute tentative de transposer dans un autre vocabulaire la doctrine de la transsubstantiation. Le groupe des Dombes a rédigé un texte qui mérite notre attention. Il a remplacé le terme technique de substance par celui de «réalité donnée sous les signes du pain et du vin» et par celui de «vérité dernière» des éléments eucharistiques et l'on affirme que, dans le pain consacré, le corps du Christ est cette «réalité donnée» et cette «vérité dernière». Et comme le document fait allusion à «la vertu de la parole créatrice du Christ» et à «la puissance du Saint-Esprit», [1] il nous paraît rejoindre la doctrine de saint Ambroise que Viret, à notre avis, a interprétée d'une manière inexacte.

En fait, toute confession de la présence réelle se réalise en référence avec une liturgie. Le formulaire employé par le célébrant contient-il une épiclèse adressée à l'Esprit en faveur des seuls communiants? La foi eucharistique n'est pas respectée intégralement. Mais si, dans la célébration, est présentée à Dieu une demande pour que le pain *devienne* le corps du Christ, alors le dialogue peut s'appuyer sur un fondement solide, car si l'on voulait reprendre l'exégèse minimisante que Viret a donnée du canon romain, la loyauté exigerait le recours à cette formule: «Donne Seigneur à ce pain de devenir le signe de ton corps afin que par la communion nous te soyons unis.» Car telle est bien, croyons-nous, la «transfinalisation» que défendent Viret et Calvin.

Si l'on en croit Viret, les catholiques au XVIe siècle établissaient une forte antithèse entre la célébration du baptême et celle de l'eucharistie.

> «Ils disent qu'au baptême les paroles sacramentales s'adressent à la personne qu'on baptise et non à la matière du baptême... mais que c'est le contraire en la cène» [2].

Dans leur réponse, les catholiques devaient sans doute souligner la différence qui sépare le baptême et l'eucharistie, mais ils auraient dû mentionner l'importance de la prière qui, dans le canon romain, précède les paroles de la consécration. Ils auraient alors surmonté l'objection du Réformateur:

> «La parole n'est pas donnée de Dieu à l'homme, pour l'annoncer aux créatures insensibles et la prononcer sur icelles. Car cela appartient aux magiciens, sorciers, charmeurs et enchanteurs» [3].

Par la prière qui demande à Dieu d'opérer la conversion des espèces, le célébrant montre bien qu'il n'est qu'un simple instrument de la toute-puissance divine.

> «En suppliant le Père d'envoyer l'Esprit (épiclèse) pour accomplir les paroles du Fils fondatrices du sacrement, l'Eglise célèbre le sacrement sous forme de *prière* et non comme acte magique. Cette prière est toute d'espérance, puisque sa certitude d'être *exaucée* repose sur la promesse du Christ» [4].

Cette déclaration du Groupe des Dombes nous paraît importante dans le dialogue œcuménique.

GEORGES BAVAUD

[1] *Vers une même foi eucharistique?* Les Presses de Taizé, 1972, p. 22.
[2] *Des principaux points...* p. 59.
[3] *Ibidem*, p. 81.
[4] *L'Esprit Saint, l'Eglise et les Sacrements*, Les Presses de Taizé, 1979, p. 79.

Culture et question sociale

DÉVELOPPEMENTS RÉCENTS DANS L'ENSEIGNEMENT DE JEAN PAUL II

Inculturation et culture

L'expression clé du message apporté par le Pape lors de son premier voyage en Afrique est probablement celui d'*inculturation* et au premier chef l'inculturation de l'Evangile en Afrique, c'est-à-dire une africanisation de l'Eglise dont les missionnaires ne sont pas venus pour coloniser une région culturelle, mais pour servir un peuple.

Les puissances coloniales qui s'installèrent en Afrique moyenne au XIXe siècle y cherchaient un profit économique ou politique sans renoncer pour autant à invoquer la civilisation de manière assez vague ou, parfois, avec une inquiétante précision. S'inspirant d'une conception naïvement évolutionniste des civilisations, on fixa fréquemment toutes les institutions et coutumes métropolitaines dans un modèle simplifié d'excellence placé avec assurance en haut d'une échelle de valeurs (culturelles) que le pays colonisé devait progressivement gravir. Pour l'Eglise, il en va tout autrement. Ne s'identifiant avec aucune culture déterminée, même si les missionnaires restent des hommes et des femmes profondément marqués par leur origine, elle se propose d'évangéliser les cultures et nullement de les remplacer. Respectant les cultures, elle voit dans ces expressions typiques d'un peuple une force vivante et non un monument ethnologique qu'il conviendrait de protéger à la manière d'une pièce de musée. En réalité, les énergies évangéliques accélèrent le développement en fortifiant ce qui est en germe et qu'une croissance précipitée, d'ordre exclusivement économique, dénaturerait. Enfin, une action immédiate de suppléance est aussi effectuée au service des plus pauvres:

> «Je pense encore, déclara Jean Paul II à Kinshasa, à toute la participation que l'Eglise apporte au développement du pays, non seulement en préparant la conscience des citoyens au sens de la loyauté, du service gratuit, du travail bien fait, de la fraternité – ce qui est directement son rôle – mais en pourvoyant *sur bien des plans* aux besoins multiples des populations, aggravés souvent par des épreuves, aux plans de l'école, de l'aide sanitaire, des moyens de subsistance, etc... C'est une suppléance que la charité impose à l'Eglise – caritas urget nos – et que le sens du bien commun de votre patrie vous fait trouver normale» [1].

[1] Jean Paul II. Discours aux évêques du Zaïre, 3 mai 1980, *Documentation catholique (DC)*, 1er juin 1980, p. 507.

Il faut simultanément travailler à long terme – c'est l'inculturation ou l'africanisation – et parer au plus pressé. Dans cette activité de suppléance on peut voir aussi une occasion de préparer la prise en main de leur condition par les intéressés eux-mêmes.

L'exemple névralgique choisi par le Pape est celui du mariage. Parler de monogamie en Afrique est probablement aussi difficile que d'évoquer *Humanæ vitæ* en Europe ou aux Etats-Unis où la monogamie a une longue tradition. En fait, cette monogamie

> «qui n'est pas d'origine occidentale mais sémitique, apparaît comme l'expression de la relation interpersonnelle, celle où chacun des partenaires est reconnu par l'autre dans une égale valeur et dans la totalité de sa personne. Cette conception monogame et personnaliste du couple humain est une révélation absolument originale, qui porte la marque de Dieu, et qui mérite d'être toujours plus approfondie» [1].

En se faisant le défenseur de la monogamie en Afrique, le Pape n'importe pas un modèle culturel étranger, il dévoile au contraire une vérité sur l'homme et la société humaine dans son ensemble, sans prévoir d'exception – ségrégationniste – pour l'Afrique. La crise de la famille revêt différents visages et ce n'est pas en transigeant avec des principes fondés sur la révélation elle-même qu'on aidera les hommes et les femmes à surmonter les difficultés évidentes. L'Eglise n'invente pas les règles morales, son rôle est celui de l'intendant à qui l'on demande d'avoir la fidélité de transmettre une (bonne) nouvelle dont la vérité est libératrice:

> «Le mariage chrétien est aussi appelé à être un ferment de progrès moral pour la société. Le réalisme nous fait reconnaître les menaces qui pèsent sur la famille comme institution naturelle et chrétienne, en Afrique comme ailleurs, du fait de certaines coutumes, du fait aussi des mutations culturelles qui se généralisent» [2].

Parlant d'Abraham qui ignorait la monogamie, saint Jérôme disait qu'il était personnellement meilleur que lui, Jérôme, mais que son état de chrétien était supérieur à celui du Père des croyants. Il ne s'agit pas de juger des cœurs, mais de se prononcer objectivement sur la qualité d'une institution faite pour épanouir ce qu'il y a de plus grand dans la personne humaine. Comment, dira-t-on, l'Eglise peut-elle établir un critère monogamique indépendamment des conditions historiques et sociales? La réponse est connue, elle participe au savoir de Celui qui «sait ce qu'il y a dans l'homme» parce qu'Il en est le créateur. Voilà un exemple de vérité naturelle éclairée par une lumière surnaturelle qui offre en outre une force pour la pratique.

Les sciences humaines gravitent autour de ces formidables questions en tâtonnant et les conclusions qu'elles nous donnent sont rarement unanimes, le seraient-elles qu'il resterait à les mettre en œuvre. Il suffira ici d'évoquer la question des dépenses consacrées dans le monde aux arme-

[1] *DC*, Homélie à la Messe pour les familles, Kinshasa, 3 mai 1980, p. 508.
[2] *Ibidem*, p. 509.

ments pour comprendre que l'absurde unanimement reconnu comme tel n'est pas nécessairement dissuasif. L'Eglise ne prône pas simplement la famille monogamique, elle travaille à la rendre possible spirituellement, *culturellement* en Afrique comme ailleurs. Telle est l'*inculturation,* affaire de longue haleine, exigeant des siècles, et toujours menacée.

Un des pôles privilégiés de la culture est constitué par le monde des universités et si le Pape Jean Paul II s'y intéresse de très près ce n'est pas seulement parce qu'il fut durant de longues années professeur de philosophie à Lublin, mais aussi parce que l'Eglise leur a toujours accordé une énorme importance, disons même que c'est elle qui les a créées au Moyen Age. L'université avec l'idée du savoir illimité, est l'instrument par excellence de l'élargissement d'une culture aux dimensions de l'humanité dans le temps comme dans l'espace. Ceci n'équivaut pas à une dissolution des traditions locales ou *déculturation,* mais à ce qu'on pourrait appeler une *acculturation* par assimilation d'autres courants culturels, tout en gardant son identité propre. Dans la pratique, on le sait, le néo-colonialisme culturel reste souvent dévastateur et, au lieu d'élargir le savoir en le rendant plus effectivement universel, on privilégie indûment des mentalités ou bien l'on impose des idéologies qui étouffent les potentialités culturelles originales.

Cet impérialisme se drape volontiers des prestiges de la modernité ou bien recourt largement à l'argument d'autorité (politique) venu directement ou indirectement de l'extérieur. L'approche de l'Eglise est différente, même si les chrétiens ont à se reprocher des attitudes impérialistes au nom même de l'Evangile:

> «Elle manifeste en particulier la légitimité de la pluralité des cultures, reconnue par le deuxième Concile du Vatican (cf. *Gaudium et spes* nº 53) et elle permet de discerner les critères du pluralisme culturel authentique, lié à la manière dont chaque peuple chemine vers l'unique vérité. Elle montre aussi qu'une université, fidèle à l'idéal d'une vérité totale sur l'homme, ne peut faire l'économie, même sous prétexte de réalisme et d'autonomie des sciences, de l'étude des réalités supérieures de l'éthique, de la métaphysique et de la religion. C'est sous cet angle que l'Eglise a pris un intérêt particulier au monde de la culture et lui a apporté d'importantes contributions. Pour elle, la révélation divine sur l'homme, sur le sens de sa vie et de son effort pour la construction du monde, est essentielle pour une connaissance complète de l'homme et pour que le progrès soit toujours totalement humain» [1].

Ce n'est évidemment pas le point de vue de tout le monde, notamment de ceux qui, après avoir caractérisé l'anthropologie par sa «totalité», privilégient les mathématiques et la logique symbolique pour résoudre le «problème de l'objectivité» à la manière du physicien [2] et accordent à la linguistique une place et une importance qu'ils refusent à la métaphysique, science de l'être. Les théoriciens marxistes de la praxis, de leur côté, sont

[1] *DC,* Discours aux universitaires. 4 mai 1980. Kinshasa, p. 515.

[2] C. LEVI-STRAUSS dans *Anthropologie structurale* (1958) évoque les «analogies inattendues entre les sciences sociales et les sciences exactes et naturelles» (note p. 403). Il s'agit en fait d'une position matérialiste dans la tradition du XVIIIe, source commune pour les positivistes et les marxistes.

plus préoccupés de transformer le monde que de scruter la sagesse et ils récuseront aussi cette manière d'envisager les degrés du savoir.

Les Africains ont déjà eu à prendre position et continueront à le faire, compte tenu de leur propre héritage culturel:

> «Il existe dans la culture de ce continent de nombreux éléments qui permettent de comprendre cette vérité. N'est-il pas encourageant de savoir que l'Africain accepte, de tout son être, le fait qu'il y a une relation fondamentale entre son être et Dieu créateur» [1]?

Du point de vue moral et social,

> «la société africaine dispose, inséré dans sa vie, *d'un système de valeurs morales,* et ces valeurs éclairent encore davantage la véritable identité de l'Africain. L'histoire témoigne à quel point le continent africain a toujours connu un vif sens de la communauté dans les différents groupes qui constituent sa structure sociale» [2].

Cet héritage pourrait bien être menacé par un athéisme de type marxiste qui fait déjà figure de doctrine officielle dans plusieurs pays, dont le Congo visité par le Pape. On oppose parfois la justice sociale à l'annonce de l'Evangile comme si le christianisme n'était pas un facteur de progrès social: «l'évangélisation entraîne normalement le souci du développement humain et du progrès social», mais il ne s'agit pas de faire de celui-ci un absolu, pas plus d'ailleurs que de l'africanité qui est une des richesses de l'Eglise:

> «L'Eglise fait vivre de sa vie les nouveaux peuples qui sont venus à elle. Aucune communauté nouvelle greffée sur l'arbre de l'Eglise ne peut vivre sa vie de manière indépendante. Elle ne vit qu'en participant au grand courant vital qui fait vivre tout l'arbre» [3].

On évite ainsi à la culture de se replier sur elle-même, ce qui, à la longue, la stériliserait. La patrie ne prend son sens que par rapport au tout et c'est la vertu de l'université catholique de mettre en valeur les richesses particulières des âmes et des peuples.

L'accès à un bien culturel n'exige pas un endoctrinement répétitif, mais une assimilation personnelle de l'acquis. Il en va là encore pour les peuples comme pour les personnes:

> «Nul ne peut être enseigné, a-t-on écrit, si son intelligence n'est en éveil. Un enseignement qui aboutirait au mimétisme du discours verbal représenterait une complète faillite. Car l'enseignement n'est rien d'autre qu'une aide, qu'un appui que l'on offre à l'intelligence du disciple appelée à parcourir par elle-même le chemin de la connaissance. Pas d'assimilation véritable du savoir tant que l'intelligence ne refait pas pour son propre compte le discours de la raison. Répéter n'est pas assimiler» [4].

Au niveau d'une culture nationale, on pourra dire que l'imitation pure et simple équivaudrait à une situation de colonialisme.

[1] Nairobi, 6 mai 1980. Discours au corps diplomatique, *DC,* 1er juin 1980, p. 526.
[2] *Ibidem,* p. 526.
[3] Congo Brazzaville, 5 mai. *DC, ibidem,* p. 525.
[4] G. COTTIER, *Humaine raison,* Editions universitaires, Fribourg, 1980, p. 60.

La richesse économique peut, de ce point de vue, être un facteur de déracinement pour un individu comme pour une société:

> «Gardez bien vos racines africaines. Sauvegardez les valeurs de votre culture. Vous les connaissez et vous en êtes fiers: le respect de la vie, la solidarité familiale et le soutien aux parents, la déférence à l'égard des anciens, le sens de l'hospitalité, le judicieux maintien des traditions, le goût de la fête et du symbole, l'attachement au dialogue et au palabre pour régler les différends. Tout cela constitue un vrai trésor dont vous pouvez et devez tirer du neuf pour l'édification de votre pays, sur un modèle original et typiquement africain, fait d'harmonie entre les valeurs de son passé culturel et les données les plus recevables de la civilisation moderne. A ce plan très précis, demeurez très vigilants face aux modèles de société qui sont fondés sur la recherche égoïste du bonheur individuel et sur le dieu-argent, ou sur la lutte des classes et la violence des moyens. Tout matérialisme est une source de dégradation pour l'homme et d'asservissement de la vie en société» [1].

Ce bref manifeste pour une culture africaine en Afrique convenait tout particulièrement au plus prospère des pays d'Afrique noire, la Côte d'Ivoire, menacée de vendre son âme pour acquérir l'imposant veau d'or des capitaux internationaux.

C'est encore de culture dont il fut question à Paris, un mois après le voyage en Afrique, lorsque le Pape s'adressa à l'UNESCO.

Devant les représentants des Nations rassemblés pour écouter le disciple de Paul, docteur des nations et homme de culture, Jean Paul II rappela les droits inaliénables de l'homme dans le domaine culturel. Etonnant discours, à la fois traité d'anthropologie culturelle succinct et long poème à la gloire de l'homme dont la vie est culture:

> «La culture est un mode spécifique de 'l'exister' et de 'l'être' de l'homme. L'homme vit toujours selon une culture qui lui est propre et qui, à son tour, crée entre les hommes un lien qui leur est propre lui aussi, en déterminant le caractère interhumain et social de l'existence humaine. *Dans l'unité* de la culture comme mode propre de l'existence humaine, s'enracine en même temps la *pluralité des cultures* au sein de laquelle l'homme vit. Dans cette pluralité, l'homme se développe sans perdre cependant le contact essentiel avec l'unité de la culture en tant que dimension fondamentale et essentielle de son existence et de son être» [2].

Pour l'homme, la culture est le moyen privilégié pour passer de l'*avoir* à l'*être,* tâche humaniste s'il en est. Le conditionnement sociologique et économique des cultures est bien connu, mais il n'épuise pas le contenu profond du trésor culturel qui est précisément «une *'spiritualisation' de la matière*» donnant aussi lieu à une «*'matérialisation' de l'esprit*» [3], non pas dans le sens d'un affaissement, mais plutôt d'une incarnation de ce qui est spirituel.

Les définitions de la culture ne manquent pas [4], mais on peut rappeler celle que proposa le Concile:

[1] Messe des jeunes, Côte d'Ivoire, 11 mai 1980, *DC,* p. 547–548.
[2] *Discours à l'UNESCO, DC,* 15 juin 1980, p. 604.
[3] *Ibidem,* p. 604.
[4] Voir PHILIPPE BÉNÉTON. *Histoire de mots, Culture et civilisation,* Presse de la FNSP, Paris, 1975.

> «Au sens large, le mot 'culture' désigne tout ce par quoi l'homme affine et développe les multiples capacités de son esprit et de son corps; s'efforce de soumettre l'univers par la connaissance et le travail; humanise la vie sociale, aussi bien la vie familiale que l'ensemble de la vie civile, grâce au progrès des mœurs et des institutions; traduit, communique et conserve enfin dans ses œuvres, au cours des temps, les grandes expériences spirituelles et les aspirations majeures de l'homme, afin qu'elles servent au progrès d'un grand nombre et même de tout le genre humain» *(Gaudium et spes,* 2e p. ch. II, n. 53).

Celui qui était alors Cardinal de Cracovie, participa activement à l'élaboration de ce document sur l'Eglise dans le monde [1], mais il ignorait qu'il lui était réservé d'approfondir ces grands textes en apportant des vues inédites et originales nées de son expérience d'évêque de l'Est européen:

> «Au cours de l'histoire, nous avons déjà été plus d'une fois, et nous sommes encore, *les témoins d'un processus, d'un phénomène très significatif.* Là où ont été supprimées les *institutions religieuses,* là où les idées et les œuvres nées (...) de l'inspiration chrétienne ont été privées de leur droit de cité, les hommes retrouvent à nouveau ces mêmes données *hors des chemins institutionnels,* par la confrontation qui s'opère, dans la vérité et l'effort intérieur, entre ce qui constitue leur humanité et ce qui est contenu dans le message chrétien» [2].

La raison humaine qui participe mystérieusement à la lumière divine, reconnaît en elle-même une connaturalité avec le christianisme qui annonce l'incarnation de cette Lumière. Cette loi de l'incarnation connaît d'ailleurs de multiples applications analogiques; c'est ainsi qu'une nation, réalité naturelle, peut être comme spiritualisée par une culture nourrie aux sources hautes de la religion. Max Scheler a esquissé une sociologie de la nation comme «personne commune» (Verbandsperson) ou plus précisément comme «personne-commune-de-culture» [3] considérée comme une réalité d'ordre spirituel, ce qui n'est pas le cas de l'Etat, par exemple, ni d'une organisation internationale. S'inspirant de ces analyses, le Pape évoque la Nation cette

> «grande communauté des hommes qui sont unis par des liens divers, mais surtout, précisément, par la culture. La Nation existe *'par' la culture et 'pour' la culture,* et elle est donc la grande éducatrice des hommes pour qu'ils puissent 'être davantage' dans la communauté. Elle est cette communauté qui possède une histoire dépassant l'histoire de l'individu et de la famille» [4].

Le nationalisme est une force profonde et déroutante. Il s'enracine dans le biologique pour fleurir au niveau culturel et, faute d'un équilibre entre ces deux pôles, c'est le déchaînement de l'irrationnel revêtu d'une fausse légitimité à prétention universaliste et finalement impérialiste. Le socialisme, tel qu'il est apparu au XIXe siècle, déclenche lui aussi des énergies immenses. Plus intellectualisé que le nationalisme, il travaille de préférence au plan des idées et ce sont des passions à caractère universel qui sont sollicitées:

[1] M. Maliński, *Mon ami Karol Wojtyla,* Le Centurion 1980, p. 200 et s.
[2] *DC,* p. 605.
[3] Max Scheler, *Le formalisme en éthique* (1916), Trad. française. Gallimard 1955, p. 545.
[4] *DC,* p. 606.

justice absolutisée et devenue de ce fait destructrice des harmonies sociales qui vivent d'amitié dans les différences et les inégalités.

En exaltant la culture, l'Eglise vise à spiritualiser ce que le nationalisme et le socialisme charrient de forces aveugles, elle offre un regard sur les finalités de l'homme, être incarné, qui, par la culture, se rend disponible à un «plus être» et pas seulement à un pouvoir (politique) ou à un surcroît d'avoir (économique).

La «question sociale» reconsidérée en 1980

C'est sur le parvis de la basilique Saint-Denis que Jean Paul II prononça son plus important discours social. Un discours et un poème. Une exaltation de l'amour et de la justice, indissociés, devant un public disparate, devant un monde de migrants au service d'une production qui permet la société de consommation pour les autres plutôt que pour ces acteurs (manuels) déracinés, que les progrès de la technique rendent plus anonymes.

Le travail, explique le Pape, est rendu à ses finalités humaines authentiques lorsqu'il est relié à la famille que la femme enfante, que l'homme fait vivre en dominant la terre. La prolétarisation, c'est l'absence de racines et de finalités et le drame de l'industrialisation moderne, c'est davantage la prolétarisation que la pauvreté qui a caractérisé autant et plus les sociétés préindustrielles que les sociétés industrialisées. Cette prolétarisation a constitué le terrain d'élection du marxisme qui, au nom de la justice sociale, s'est proposé la lutte libératrice, lutte des classes étendue à l'humanité entière. Jean Paul II demande qu'on ne dissocie pas la justice de la charité, de l'amour. Au fond, la question sociale n'est pas réductible à un formidable conflit d'intérêts inconciliables qui serait le moteur de l'histoire à dominante économique; non, l'idéal concret de chaque âge et de chaque société, c'est un ordre juste à réaliser par l'homme et pour l'homme qui vit de pain et de liberté. Les droits de l'homme sont des moyens de son bonheur. Etre moral et biologique non pas solitaire, mais attaché par mille liens à ses semblables dans sa famille, sa patrie, l'humanité entière, l'homme a besoin d'amour pour vivre et grandir. La haine, qu'elle soit celle des individus, des classes ou des nations, détruit. Le travail de l'homme, c'est, au contraire, de construire comme l'expression d'un amour qui, de la famille à l'humanité, embrasse tous les fils de Dieu.

Comment la lutte pour la justice a-t-elle pu être associée à la négation de Dieu? Comment l'athéisme a-t-il pu caractériser le mouvement ouvrier dans certains pays? Un ancien ouvrier polonais devenu Pape le demande et dénonce ce scandale en évoquant le Magnificat à Saint-Denis, banlieue rouge de Paris. Voilà, résumée en quelques lignes, cette reconsidération de la question sociale au cœur de Paris dont le XIXe siècle avait fait la capitale des révolutions politiques et sociales. Cette récapitulation d'une histoire sociale parisienne, française, européenne, préparait un voyage au Brésil où la question sociale revêt une amplitude et une urgence rappelant

l'aventure européenne des années 1840 qui est aussi celle de la rédaction du *Manifeste communiste* (1848).

Avant de suivre Jean Paul II dans son périple démesuré en terre brésilienne, il convient de rappeler quelques réflexions des évêques latino-américains réunis à Puebla en 1979:

> «S'il est vrai que l'Eglise a dû, dans son travail d'évangélisation, porter le poids de certaines défaillances, d'alliances avec les pouvoirs temporels, de perspectives pastorales insuffisantes et de la force destructrice du péché, il faut cependant reconnaître que l'évangélisation, faisant de l'Amérique latine le 'continent de l'espérance' a été beaucoup plus puissante que les ombres qui l'ont malheureusement accompagnée dans un contexte historique donné» [1].

Cette phase d'évangélisation décisive ne doit nullement être assimilée aux excès des conquistadores qui, pas plus que les condottieri italiens de la même époque ou les corsaires anglais ou français, ne prétendaient s'inspirer de l'Evangile dans leurs exactions parfois effrayantes. A la différence des guerres de religions d'Europe, la richesse et le pouvoir étaient les objectifs déclarés de ces hommes d'armes. Qu'on ne dise pas que les missionnaires n'auraient rien pu faire sans cette épée qui leur ouvrait le chemin, car l'exemple des Jésuites au Paraguay, ou celui des religieux au Canada montrent l'efficacité de la non-violence évangélique. Ceci vaut même sur un plan purement humain, il suffit d'évoquer Brazza en Afrique noire.

Dans l'Amérique latine des XVIIe et XVIIIe siècles, on observe un essoufflement de l'élan missionnaire qui a rendu difficile la résistance aux grandes crises du XIXe et du début du XXe siècle qui parurent, à plusieurs reprises, capables de submerger l'Eglise. Depuis la conférence des évêques rassemblés à Medellin (1968), on est frappé par un renouveau spirituel: l'évangile est annoncé aux pauvres.

Parti de Rome le 30 juin pour Brasilia, Jean Paul II visita le 2 juillet une favella de Rio de Janeiro en insistant sur cette volonté de l'Eglise d'être la communauté des pauvres:

> «L'Eglise dans le monde entier veut être l'Eglise des pauvres. L'Eglise au Brésil veut aussi être l'Eglise des pauvres, c'est-à-dire qu'elle veut extraire *toute la vérité* contenue dans les *Béatitudes du Christ* et surtout dans la première: 'Bienheureux les pauvres de cœur...'. Elle veut enseigner cette vérité et elle veut la mettre en pratique, comme Jésus est venu le faire et l'enseigner» [2].

S'adressant successivement à ceux qui matériellement n'ont rien, à ceux qui ont le nécessaire et enfin aux possédants, qui vivent dans le luxe, le Pape rappelle les exigences évangéliques. Il ne s'agit pas d'un message partisan au nom d'un groupe ou pour un groupe social, mais d'un message universel valable pour toutes les classes parce qu'il s'adresse à la personne humaine:

> «L'Eglise des pauvres parle avant tout et par-dessus tout à l'homme. A chaque homme et, pour cette raison, *à tous les hommes*. C'est l'Eglise universelle. L'Eglise

[1] Conférence de Puebla, Document final. *Construire une civilisation de l'amour* trad. Le Centurion, 1980, p. 27.

[2] *DC*, 3–17 août 1980, p. 755.

> du mystère de l'incarnation. *Ce n'est pas l'Eglise d'une classe ou d'une seule caste.* Et elle parle au nom de la vérité elle-même. Cette vérité est réaliste. Tenons compte de chaque réalité humaine, de chaque injustice, de chaque tension, de chaque lutte. L'Eglise des pauvres ne veut pas se mettre au service de ceux qui provoquent les tensions et font exploser la lutte entre les hommes. L'unique lutte, l'unique bataille que l'Eglise veut servir est la noble lutte pour la vérité et la justice, et la bataille pour le vrai bien véritable est la bataille où l'Eglise est solidaire de chaque homme. Sur cette route, l'Eglise lutte avec 'le glaive et la parole', en ne ménageant pas ses encouragements mais aussi ses avertissements, parfois très sévères (comme le Christ l'a fait). Et même très souvent en menaçant et en montrant les conséquences de la fausseté et du mal. Dans sa lutte évangélique, l'Eglise des pauvres ne veut pas servir à des fins immédiates politiques, aux luttes pour le pouvoir, et en même temps elle s'efforce avec une grande diligence de faire en sorte que ses paroles et ses actions ne soient pas utilisées à une telle fin, qu'elles soient 'manipulées' » [1].

Ce n'est pas un dialogue purement interindividuel, car l'homme «animal politique» (Aristote) a une dimension collective qui fait partie de sa *personne,* une personne participant à une communauté, c'est pourquoi l'Eglise

> «*parle aux sociétés,* aux sociétés dans leur globalité et aux diverses *couches sociales,* aux divers groupes et professions. Elle parle également aux *systèmes* et aux *structures sociales,* socio-économiques et socio-politiques. Elle parle la langue de l'Evangile, en l'expliquant aussi à la lumière du progrès des sciences humaines, mais sans y introduire d'éléments étrangers, hétérodoxes, contraires à son esprit. Elle parle à tous au nom du Christ, et elle parle aussi au nom de l'homme, (particulièrement à ceux auxquels le nom du Christ ne dit pas tout, n'exprime pas toute la vérité sur l'homme et ce que ce nom renferme)» [2].

Sans faire de la politique proprement dite, l'Eglise veut évangéliser la politique en se gardant de la cléricaliser (à droite ou à gauche). Tâche difficile et même impossible sans l'esprit de sagesse et de mansuétude qui permettait au Christ de passer son chemin entre les zélotes, les Hérodiens, les occupants romains et les occupés juifs, d'échapper, enfin, à ceux qui voulaient le faire roi. Il attendit d'être devant son bourreau pour dévoiler son titre royal. L'Eglise, elle aussi, affirme sa royauté à travers ses martyrs.

Le souci d'aborder les questions sociales du point de vue global, rejoint les préoccupations des responsables des organisations d'aide au développement qui ne se contentent pas de réclamer une aide accrue des pays riches en faveur des pays pauvres, mais demandent des changements de structures aussi bien au niveau des échanges mondiaux qu'à celui de chaque pays. C'est entrer hardiment dans un domaine réservé que de faire remarquer que pour

> «40 pays en voie de développement sur lesquels on dispose de données, les 20 % les plus riches de la population reçoivent 55 % du revenu national, tandis que les 20 % plus pauvres n'en reçoivent que 5 %. Il y a là une inégalité criante, d'ailleurs beaucoup plus sensible que dans la majorité des pays industrialisés» [3].

[1] *DC,* 3–17 août, p. 756.
[2] *DC,* p. 756.
[3] R. Mc NAMARA, président de la Banque Mondiale. *Discours prononcé devant les gouverneurs,* Nairobi, 1973, p. 12.

Ceci ne doit pas masquer le fait tragique que le taux de l'aide des pays riches (OCDE) aux pays pauvres, fixé par l'ONU à *0,7* % du PNB, n'atteint pas la moitié aujourd'hui (0,34 en 1980) [1] et a diminué d'un tiers depuis 1960 (0,51 %). Egoïsme des privilégiés au plan international et à l'intérieur de chaque pays, y compris les plus pauvres, telle est la constatation que peuvent faire les économistes et les sociologues du développement. La violence politique à l'échelle mondiale est une menace ou une réalité dont on peut chiffrer l'une des composantes: 780 millions de personnes vivent, en 1980, au-dessous du minimum vital *(absolute poverty)* [2]. L'Eglise vise non pas à déclencher la violence au nom de la justice, mais à la prévenir ou à la faire disparaître en traitant le mal à sa source, savoir l'égoïsme des personnes et des collectivités.

Le 3 juillet, devant 150 000 ouvriers de Sâo Paulo, Jean Paul II reprit le thème abordé devant les ouvriers parisiens de Saint-Denis, savoir la question ouvrière dans la tradition inaugurée par Léon XIII *(Rerum novarum)*. Les problèmes de l'emploi, les conditions du travail, la participation, sont évoqués dans des termes qui, à Sâo Paulo, prennent brusquement un étonnant relief. Il s'agit, en effet, d'un pays où l'organisation syndicale [3] est entièrement contrôlée par le gouvernement et dont le ministre du travail gère lui-même les fonds syndicaux et décide de l'évolution des salaires. Avec 11,5 millions de chômeurs et 52,7 % d'inflation (1979) par an, les tensions ne manquent pas. A la veille de l'arrivée du Pape (mars 1980), une grève illégale d'ouvriers de l'industrie avait reçu l'appui moral du Cardinal Arns, archevêque de Sâo Paulo.

Refusant la violence et préconisant une stratégie réformiste inventive et continue, au nom du bien commun, le Pape évoque les ambiguïtés d'un développement économique précipité qui entraîne des coûts humains démesurés:

> «Souvent une logique économique exclusiviste, dépravée encore davantage par un épais matérialisme, a envahi tous les domaines de l'existence en compromettant le cadre de vie, en menaçant les familles et en détruisant le respect de la personne humaine. Les usines rejettent leurs déchets, dégradent et polluent l'environnement, rendent l'air irrespirable. Des vagues de migrants s'entassent dans des bidonvilles indignes où beaucoup perdent l'espérance et finissent dans la misère. Les enfants, les jeunes, les adolescents ne trouvent pas d'espaces vitaux pour développer pleinement leurs énergies physiques et spirituelles, souvent réduits à vivre dans une ambiance malsaine ou livrés à la rue, là où le flot des voitures se déverse au milieu des édifices de béton et où l'anonymat de la multitude se défait sans se connaître jamais. A côté de quartiers où l'on vit avec tout le confort moderne, d'autres existent où font défaut les choses les plus élémentaires, et certaines banlieues connaissent une croissance désordonnée. Souvent le développement devient une version gigantesque de la parabole du riche et de Lazare. La proximité du luxe et de la misère accentue le sentiment de frustration des défavorisés. Une question fondamentale se pose dès lors: comment

[1] The World Bank, *World Development Report,* 1980, p. 140.

[2] *Ibidem,* 1980, p. 33, sans compter la Chine communiste avec son milliard d'habitants dont le niveau de vie est mal connu.

[3] La situation syndicale d'un pays est un bon critère du respect des droits sociaux.

transformer la cité en une cité véritablement humaine, dans son cadre naturel, dans ses constructions et ses institutions» [1]?

L'Eglise qu'on a parfois accusée d'être restée silencieuse au début du XIXe, alors que la prolétarisation se développait, pourrait bien être jugée trop insistante aujourd'hui en demandant de soumettre l'économie à la raison humaine:

«Une condition essentielle est de donner à l'économie un sens humain et une logique humaine. Ce que j'ai dit au sujet du travail est également valable ici. Il importe de libérer les divers champs de l'existence de la domination d'une économie écrasante. Il faut mettre les exigences économiques à la place qui leur revient et créer un tissu social multiforme qui empêche la massification. Personne n'est dispensé de collaborer à cette tâche. Tous peuvent faire quelque chose en eux-mêmes et autour d'eux. N'est-il pas vrai que les quartiers les plus délaissés sont très souvent des endroits où la solidarité suscite des gestes de plus grand détachement et de plus grande générosité? Chrétiens, en quelque lieu que vous soyez, assumez votre part de responsabilité dans cet immense effort pour la reconstruction humaine de la cité» [2].

En quelques lignes, une théorie du développement est esquissée qui vaut de longues études saturées de chiffres au point d'obscurcir le véritable enjeu. Il ne s'agit pas en effet d'une dynamique de prospérité à susciter, mais de la vie humaine à rendre possible. Vie humaine, c'est-à-dire aussi un cadre social non «massifié», mais personnalisé, rêve inaccessible si l'Eglise n'apporte pas sa contribution propre tant au niveau des principes à affirmer qu'à celui des cœurs à rendre généreux. Les utopies, en général, supposent cette dernière condition comme acquise, ce qui est se donner beaucoup de facilité pour bâtir un monde mirobolant. Plus réaliste, l'Eglise voit là une condition à obtenir progressivement et qui sera toujours menacée de l'intérieur (liberté humaine) et de l'extérieur (pesanteurs socio-économiques).

Jean Paul II annonce les exigences d'une «civilisation de l'amour» sans se répéter d'un continent à l'autre, d'un pays à l'autre, d'une ville à l'autre: à Salvador de Bahia, devant cent mille ouvriers, il précise le rôle de l'enseignement social de l'Eglise, qui est de donner une orientation et de présenter des principes qui exaltent la dignité de chaque homme, non pas contre Dieu, dans la tradition du XIXe, mais *à cause* de Dieu dont il est l'image. Auguste Comte, penseur influent au Brésil, au point d'être l'auteur de la devise nationale: «Ordre et Progrès», proposait de remplacer Dieu par l'Humanité et d'en terminer avec le conflit mettant aux prises «rétrogrades et révolutionnaires» par un *Appel aux conservateurs* (1855) [3] invités à mettre en œuvre une religion sans Dieu. Il s'agissait de se soumettre à un Grand-Etre mythique dont le Grand-Prêtre était en revanche parfaitement précis. Sous d'autres formes, la même imposture se renouvelle: Ordre

[1] *DC*, p. 763.
[2] *DC*, p. 763.
[3] AUGUSTE COMTE. «Appel aux conservateurs» (1855) in *Du pouvoir spirituel*, col. Pluriel (1978), pp. 348–495.

(national) et progrès (économique) érigés en principes absolus au profit d'une minorité.

Jean Paul II ne cesse de condamner la violence non pas pour rassurer les possédants, mais pour rendre possible une répartition des possessions:

> «Le droit même de propriété, en soi légitime, doit, dans une vision chrétienne du monde, accomplir sa fonction et observer sa finalité sociale. Ainsi, dans l'usage des biens possédés, la destination générale que Dieu leur a donnée et les exigences du bien commun l'emportent sur les avantages, les commodités et, parfois même, les besoins non primaires d'origine privée... La terre appartient à l'homme parce que c'est à l'homme que Dieu l'a confiée, et c'est par son travail qu'il la domine. Il n'est donc pas admissible que, dans le développement général d'une société, soient exclus du véritable progrès digne de l'homme, précisément les hommes et les femmes qui vivent en milieu rural, ceux qui peinent pour rendre la terre productible, grâce au travail de leurs mains, et qui ont besoin de la terre pour nourrir leurs familles» [1].

Le Pape est à Recife, dans une région très pauvre à majorité rurale, dont il défend les droits:

> «L'homme de la campagne s'identifie à son travail et au sol dont il tire le soutien de tant de gens, y compris dans les grandes villes. C'est là qu'il plonge des racines profondes qui marquent son être de façon indélébile. L'arracher à son terroir, en le lançant dans un exode plein d'incertitude en direction des grandes métropoles, ou ne pas assurer ses droits à la possession légitime de la terre, c'est mépriser ses droits d'homme et d'enfant de Dieu. C'est introduire un dangereux déséquilibre dans la société. Bien au contraire, un développement intégral, réussi et humain, saura toujours garantir, dans l'égalité des conditions, aussi bien la croissance technique et industrielle d'une nation qu'une attention prioritaire aux questions agricoles, si indispensables de nos jours dans le cadre d'une société indépendante, harmonieuse et juste» [2].

Le rêve d'une industrialisation à outrance est bien près de devenir un cauchemar. On oublie d'ailleurs que l'industrialisation de l'Europe qui a été progressive s'est fondée sur une véritable «révolution agricole» [3] qui a permis le surplus alimentaire nécessaire aux villes et au secteur industriel. Comment évaluer, en outre, le coût humain de ces déracinements de populations se dirigeant le plus souvent, non pas vers une nouvelle frontière de terres disponibles, mais dans les *favellas* prolétariennes des métropoles? Bien mieux, le processus industriel lui-même prend dans les pays les plus avancés un autre visage grâce notamment à l'informatique qui permet une *décentralisation,* impensable il y a dix ans [4]. Ce que l'on qualifiait hier de rétrograde, savoir un retour aux petites unités de production, a aujourd'hui un bel avenir.

En voulant accroître trop rapidement la richesse de quelques-uns, on finit par enlever le minimum à un grand nombre, faute de respecter la loi de solidarité que des «contrats» doivent constamment empêcher de

[1] *DC,* 7–21 septembre 1980, p. 790.
[2] *Ibidem,* p. 790.
[3] Cf. P. Bairoch. *Le tiers-monde dans l'impasse,* Idées, Gallimard, 1971, p. 34–59.
[4] Voir Simon Nora/Alain Minc, *L'information de la Société,* Seuil, Point, 1970, p. 114.

tomber en désuétude [1]. Jean Paul II, «expert en humanité», était au Brésil pour le rappeler. Après l'Afrique, le second voyage en Amérique latine qui se situait dans le prolongement de la visite au Mexique un an et demi auparavant, fut ainsi l'occasion d'expliciter à nouveau la pensée sociale de l'Eglise dans un contexte évoquant à la fois les débuts de l'industrialisation en Europe et la situation des grandes métropoles des pays développés de la fin du XXe. La question sociale d'aujourd'hui avec ses caractéristiques mondiales n'exige pas un abandon de la doctrine élaborée, il y aura bientôt un siècle, par Léon XIII, mais un prolongement au niveau de l'application des principes. C'est une double tentation, toujours renouvelée, de transformer le binôme *tradition / progrès* en alternative dont il faudrait choisir un des termes en abandonnant l'autre. Sans se vouer à la platitude du moyen terme, il s'agit de réaliser une synthèse viable et originale entre des exigences opposées, mais nullement contradictoires. En fait, la pensée sociale de l'Eglise, sa doctrine, est un héritage vivant avec tout ce que cela comporte de cohérence et d'imprévisibilité, de fragilité aussi, du moins du côté des hommes. D'ores et déjà, Jean Paul II, après deux ans de pontificat, a mis sa marque sur cette doctrine en distinguant plus clairement que jamais les principes immuables et leurs applications pratiques constamment enrichies par les nouveautés de l'histoire humaine.

PATRICK DE LAUBIER

[1] ALBERT TEVOEDJRE. *La pauvreté, richesse des nations,* 1978, cf. ch. V, «Pour un contrat de solidarité».

Bibliographies

Œuvres de CHARLES JOURNET: Nos lecteurs seront heureux d'apprendre qu'une série d'ouvrages du Cardinal ont été publiés récemment ou vont l'être sous peu. Signalons d'abord les rééditions de la biographie de *Saint Nicolas de Flue* (éditions Saint-Paul, Fribourg) et de *Les sept paroles du Christ en Croix* (éditions du Seuil, Paris), ainsi que la publication en petite brochure du texte paru dans «Nova et Vetera» (1979/1) *La Vierge Marie et l'Eglise* (Téqui, Paris), tout cela en 1980.

Les éditions en cours de préparation concernent soit le texte des retraites ronéotypées, revu et colligé par les soins des Pères bénédictins d'Hautecombe (un premier volume sur *Les Vertus théologales* est sous presse et paraîtra grâce à la collaboration des éditions Desclée De Brouwer et Saint-Paul), soit un ensemble d'écrits sur l'Eucharistie à paraître aux éditions Téqui, soit un florilège de pensées spirituelles tirées de lettres du Cardinal et devant paraître sous le titre *Comme une flèche de feu* aux éditions du Centurion. La traduction italienne de quelques-uns de ces ouvrages est également en préparation.

GEORGES COTTIER, *Humaine raison*, «Contributions à une éthique du savoir», Editions universitaires, Fribourg, 1980, 232 p.

«Humaine raison», d'abord parce qu'elle est ce par quoi se définit l'homme; humaine ensuite, parce que de l'homme, dans l'homme, elle partage les vicissitudes, ne le délivrant de ses limites qu'en s'ouvrant aux raisons les plus profondes des choses et plus encore, par le «saut» de la foi théologale, en se laissant investir par la Raison divine. Selon que, dans son élan naturel d'étonnement et d'admiration, elle se laisse ainsi ravir, ou se referme sur elle-même, elle connaîtra des destinées inversées: vierge sage ou vierge folle ainsi que le suggèrent les figures de la statuaire de la cathédrale de Strasbourg reproduites sur la couverture.

Les problèmes que pose la crise actuelle de la raison trouveront à se résoudre pour une part au plan de l'épistémologie. Ce ne sont pas ces problèmes, relevant de la logique et de la méthode, qu'entend aborder le présent ouvrage, mais «un vaste champ de questions touchant l'usage de la raison» qui «comprend tout ce qui ressortit aux conditions d'exercice de la raison par le sujet humain selon sa dimension personnelle et sa dimension sociale» (p. 11). C'est dire qu'en passant de l'ordre de spécification où le savoir est tout entier mesuré par l'objet, à l'ordre de l'exercice où interviennent nécessairement la volonté et les intentions de celui qui fait acte de connaître (comme elle intervient déjà dans le savoir éthique), nous passons à une considération éthique découvrant «la responsabilité de la pensée». Le point de vue qui fait l'unité de ce livre, qui regroupe un certain nombre d'études fort riches sans constituer cependant un exposé systématique, est celui de l'«éthique de l'intelligence, dans la perspective de la philosophie chrétienne» (p. 13). C'est là un domaine relativement peu exploré.

Les premiers chapitres, réunis sous le titre général de *conditions éthiques de la recherche du vrai*, nous frayent l'accès tout à la fois de ce domaine et de cette quête. L'intelligence humaine qui a à rejoindre son objet, parce qu'elle en est nativement dépourvue, ne s'en saisit qu'en le contemplant. Or il n'y a pas de contemplation sans esprit de pauvreté. Et là où la vérité ne s'offre pas d'elle-même parce qu'elle est «à faire», la chose n'est possible qu'à la condition que nous soyons nous-mêmes vrais. La sincérité, au sens où les modernes l'ont comprise et exaltée, n'y suffit pas.

L'activité critique qui, à la conscience réflexe, ajoute la contestation, est inhérente à la raison. Elle n'en est cependant ni la manifestation originelle – la démarche interrogative est première –, ni l'épiphanie radicale ou dernière, car la raison, de par sa fonction même, n'est que le déploiement de l'intelligence. L'écoute attentive caractérise son tout premier éveil. «La critique ne peut [donc] porter tous ses fruits que lorsqu'elle est située exactement à l'intérieur des processus de la raison. La naïveté qu'elle présuppose n'est pas l'absence de lucidité ni le refus de discerner certains aspects du réel; elle est essentiellement le sens de ce qui est natif et premier, car seul l'originel a la vigueur du principe qui anime et mesure les multiples démarches de la raison, exploratrice éblouie de l'être» (pp. 35–36).

Pour rejoindre son objet, la raison humaine a besoin d'une manière ou d'une autre d'être enseignée: l'attitude qu'elle aura à prendre en ce qui concerne sa vie propre et l'accueil de la vérité sera celle de la docilité, en laquelle il ne faut pas voir «une attitude de passivité presque infantile», mais la «promptitude généreuse pour aller au-devant de ce qui est proposé» par celui qui a qualité de maître (pp. 40–41). Il n'est pas toujours aisé, mais il est important, de distinguer la docilité de l'obéissance qui, prise au sens strict, consiste à assumer à titre d'idée directrice de l'action l'ordination impérative de celui qui a autorité. En ce dernier cas, nous ne sommes plus dans l'ordre spéculatif de la vérité à connaître, mais dans l'ordre pratique de la vérité à faire, et ce que requiert l'obéissance n'est pas de conformer ainsi le jugement spéculatif portant sur une situation ou un projet donné, mais le jugement pratique commandant immédiatement l'action. Il est désastreux de vouloir résoudre les problèmes de vérité par la voie d'obéissance, c'est là le fait d'une conception volontariste de l'homme méconnaissant les droits de l'intelligence dans sa relation à la vérité. La vertu qui est requise au droit exercice de l'intelligence est la vertu acquise ou infuse de docilité. Vertu morale acquise dans l'ordre du savoir naturel et par rapport à son enseignement; par rapport aussi à une certaine expérience humaine. Vertu infuse qui est une «docilité théologique» dans l'adhésion de la foi à la Vérité première, ou une docilité morale à la parole de l'Eglise qui est comme une conséquence et un prolongement de la première. Cette docilité surnaturelle ne doit pas être projetée sur le plan des réalités temporelles, et si elle va de pair avec l'attitude filiale, elle ne comporte aucun infantilisme.

Esprit de pauvreté ou de désappropriation, prudence critique, docilité active, telles sont quelques-unes des conditions éthiques (ou supra-éthiques) de la recherche du vrai que met en valeur la première partie de l'ouvrage. La deuxième va s'efforcer de montrer comment, particulièrement dans le champ des rapports de la raison ou de ses instruments avec la foi ou la religion, concilier *la fidélité au réel et l'esprit d'invention*. En plusieurs passages de ce livre, on trouve de précieuses analyses du langage (pp. 58–59, 189–190), mais c'est du *langage de la foi* qu'il est ici question (p. 77 et sq.). Le langage est un instrument de la pensée qui ne se laisse pas enfermer dans un univers linguistique. Cela est encore plus vrai lorsqu'il s'agit de la révélation divine, susceptible comme à la Pentecôte de se transmettre dans toutes les langues. Cependant, du fait même qu'elle communique aux hommes ce qui est en soi un mystère divin, aucun langage ne la rendra immédiatement accessible. On ne saurait faire l'économie de l'explication. Suit un bref et dense examen du *problème herméneutique* et de son statut aujourd'hui. On en citera seulement la conclusion: «la théologie catholique tient qu'*en dernière instance,* comme la foi, accueil intellectuel *sui generis* de la révélation, est un don de Dieu, l'*interprétation du sens* est donnée dans la Tradition, conservée par le Magistère de l'Eglise» (p. 93).

Que l'herméneutique de la Parole de Dieu soit ainsi divinement assistée ne l'empêche pas de rencontrer et d'avoir à surmonter les difficultés dues à la situation existentielle de l'intelligence dans la culture moderne. Le chapitre *philosophie* [moderne] *et foi chrétienne* nous donne un aperçu de ces difficultés. Dépréciation progressive de la religion et anthropologies areligieuses sont des traits d'ombre de cette culture. La prise de conscience de l'historicité de l'homme l'a marquée plus fortement encore. On en a tiré la conclusion abusive que la pensée humaine ne

peut échapper au perspectivisme, en sorte que, considérée par essence comme symbolique, elle n'aurait plus pour fonction que de multiplier les approches. «On comprend dès lors pourquoi le problème herméneutique tend à devenir le problème central. Car dans la perspective de l'historicité, penser est interpréter ou déterminer les conditions de l'interprétation» (pp. 99–100). De cette prise de conscience du pluralisme culturel, le structuralisme est un aboutissement extrême.

En réalité, la question est de savoir si l'intelligence humaine se saisit du réel lui-même, si elle a une capacité ontologique d'atteindre l'être en lui-même. «La découverte par la pensée moderne de la dimension historico-culturelle de la pensée humaine renvoie aux problèmes fondamentaux de l'ontologie et du réalisme de la connaissance, en connexion avec les postulations essentielles de la foi» (p. 102).

La deuxième partie du livre s'achève par une étude consacrée à *la notion de valeur religieuse*. C'est, avec les premiers chapitres de l'ouvrage, un de ceux qui ont poussé le plus loin l'exploration. Il contient *in nuce* toute une philosophie de la religion. A qui veut situer celle-ci par rapport à la morale, une double perspective paraît s'ouvrir. La vertu morale de religion semble l'insérer comme une partie dans l'éthique. Si, par ailleurs, on considère que les valeurs religieuses sont les valeurs éthiques les plus hautes, on voit qu'en définitive la religion couronne et enveloppe l'éthique. Il n'y a entre elles qu'une distinction inadéquate, identité matérielle des objets, mais distinction des raisons formelles.

Il faut noter par ailleurs que la religion appelle une considération existentielle: les valeurs religieuses apparaissent en effet historiquement dans des cosmos religieux où elles se concrétisent et s'explicitent sous forme d'actions, de rites, d'institutions qui en sont les véhicules. De plus le cosmos religieux implique comme son ciel un élément théorique donné par révélation, par expérience ou par connaissance métaphysique. Le sacré n'est pas seulement une valeur parmi les autres, mais ce qui donne valeur spécifiquement religieuse aux autres. Enfin la tâche d'une philosophie de la religion n'est pas uniquement d'établir une typologie à partir de ces divers univers religieux, mais de confronter leurs valeurs et de les soumettre à un jugement critique.

La troisième et dernière partie de l'ouvrage concerne *le savoir éthique et l'action. Les antinomies de la morale chrétienne* ne sont plus celles de la morale antique qu'elle résout par en haut, non cependant sans qu'en subsistent des traces, sous forme de contrastes et de tensions. L'incompatibilité de la perfection conçue comme un accomplissement de la nature humaine selon les mesures de la raison, et de l'aspiration à un bonheur saturant, butant contre l'expérience du mal, cette antinomie que la morale antique traînait comme un poids, se trouve dépassée. Comment l'est-elle, sinon d'abord parce que, éclairée par la double révélation du péché et de la grâce qui le répare, la conscience morale est en mesure d'affronter les conditions réelles de l'existence humaine. La perfection chrétienne consiste dans une participation et adéquation progressives à la Vie divine, en elle-même infinie, qui, au terme, mais déjà d'une manière incohative ici-bas, doit constituer la béatitude de l'homme. Cette «vie théologale n'abolit pas des exigences éthiques qui découlent de la nature humaine» (p. 129). Il en résulte pour les vertus morales un nouveau régime où la «juste mesure» qui est constitutive de la raison morale, est appelée constamment à être dépassée.

Saint Paul a mis en évidence l'opposition de la loi et de la grâce. Cette opposition demande à être bien comprise: elle est celle de deux régimes de la loi, celui de la grâce constituant la «loi nouvelle». Cette opposition n'est pas complètement évacuée par celle-ci. Il arrive qu'elle soit vécue comme une antinomie.

L'appartenance du chrétien à deux cités, le Royaume de Dieu et la cité temporelle peut être source pour lui de tensions; cependant «la distinction des deux cités ne signifie ni une séparation ni une opposition». Le *Sermon sur la Montagne* n'est pas directement applicable à la morale politique, mais constitue pour elle «comme un ciel à la clarté duquel ses exigences sont affinées et comme une sève qui lui apporte un surcroît de vigueur» (pp. 133–134).

La réalité existentielle du mal intro-

duit dans la vie chrétienne une autre et radicale antinomie à l'égard des exigences de perfection. La miséricorde par laquelle Dieu y répond n'est-elle pas le «signe que la vocation chrétienne, qui est celle des fils de Dieu, est transéthique» (p. 136) ?

Après ce pénétrant essai de philosophie morale «adéquatement prise», voici des thèmes relevant davantage de «l'actualité»: les grandes aspirations à *l'unité* qui traversent notre temps sont soumises d'abord à une réflexion métaphysique portant sur l'un, avant d'être abordées au niveau de la société, puis de l'Eglise. L'unité, qui est une propriété coextensive de l'être, peut être entendue, comme celui-ci, de bien des manières, La recherche de l'unité ne peut se dispenser de préciser quel est le type d'unité en jeu. De plus, l'exigence d'unité ne saurait évacuer les différences essentielles. L'unité de l'Eglise, qui est le but du grand mouvement de l'œcuménisme, ne peut être qu'un don d'En Haut. Elle a son origine dans une initiative gratuite de Dieu qui agit dans l'histoire par mode d'élection. C'est donc tout le contraire d'une unité d'indifférentiation à laquelle pourrait faire penser un ensemble de processus sociaux paraissant converger vers l'œcuménisme.

Information et conscience morale établit le bilan du rôle joué par les moyens d'information qui sont les nôtres sur la conscience morale. Grâce à eux, elle a acquis une dimension nouvelle. La rencontre du prochain est désormais possible à l'échelle planétaire. Ces moyens d'information constituent néanmoins dans nos sociétés un pouvoir au sens d'une infrastructure et leur rôle n'est pas dénué d'ambiguïté. C'est pourquoi il convient d'attirer l'attention sur la responsabilité de l'information et les exigences de son objectivité.

Les deux portraits, l'un de Blondel, l'autre de Mounier, qui prennent place au terme de cette investigation de l'éthique de l'intelligence n'y jouent pas le rôle de hors-d'œuvre, comme on pourrait d'abord le croire; car ils illustrent à leur manière, par défaut, certaines de ses exigences méconnues, au profit d'autres préoccupations d'ordre moral ou spirituel qui entrent alors en conflit avec les premières. La philosophie militante et agonistique de Blondel n'est pas centrée sur le service de la vérité, mais sur le problème du bonheur. Dans sa passion de présence à son époque, Mounier a donné trop de gages à l'historicisme pour que sa courageuse figure d'animateur de mouvement ne s'estompe pas dans le déclin des idéologies. De leur mésaventure, nous pouvons tirer cette leçon de la nécessité d'une propédeutique à la philosophie «qui serait comme un aménagement des contingences socio-culturelles devant permettre à l'esprit de déboucher sur la question première, qui est la question de l'être» (p. 191). De plus, il importe souverainement que la philosophie retrouve le sens et la valeur de contemplation telle qu'elle s'épanouit dans le christianisme où la Vérité première qui se donne à contempler est aimée pour elle-même (cf. l'excellente mise au point des pp. 192 à 194).

La conclusion de l'ouvrage nous ramène à la crise de civilisation, crise sans précédent qui a pour contrecoup (ou pour origine, ajouterons-nous) une *crise de la sagesse*. «Le triomphe de la rationalité scientifique et technique s'accompagne d'une perte du sens qui jette un doute sur le bien-fondé de cette prodigieuse aventure de l'humanité moderne» (p. 207). Cette crise de société est due à des facteurs convergents d'ordre philosophique, social et psychologique. Le diagnostic en est complexe. Nous n'en retiendrons qu'un aspect concernant la dérive qui explique pour une part un besoin affolé de sécurité. Ce besoin de sécurité affecte aussi l'esprit et ce sont les certitudes qui la lui procurent. Or la certitude est un fruit intérieur de l'intelligence qui présuppose la saisie judicative d'une vérité dans une évidence. Il y a donc priorité de la vérité et de l'amour de la vérité. C'est là l'ordre que Descartes a commencé de rompre en faisant «de la *certitude le critère du vrai*» (p. 210).

La foi à la révélation divine, parce que celle-ci donne son sens ultime à la destinée humaine, et la théologie, intelligence de la foi, ne constituent-elles pas la réponse à cette crise? D'où vient alors que la foi soit elle-même ébranlée? Pour y répondre, l'auteur procède à l'analyse de l'acte de foi théologale, suivie d'un inventaire tant des problèmes qui peuvent affecter la crédibilité rationnelle par où la raison est acheminée à la foi, que des

doutes qui surgissent à l'encontre de l'objet proprement dit de la foi (le lecteur aura intérêt à mettre en parallèle ces remarquables développements des pp. 215 à 218 avec ce qui est indiqué de manière plus succincte dans les *propositions sur le problème herméneutique* aux pp. 91–92). Enfin des obstacles à la foi qui requiert une conversion peuvent venir de la volonté et des exigences éthiques auxquelles elle est soumise. Quant à la théologie, elle partage le destin de la foi qu'elle présuppose et que son enseignement conditionne, non radicalement cependant, mais suffisamment pour que les déficiences de celui-ci puissent être responsables de certaines crises de la foi. L'enquête se poursuit par l'examen de la crise actuelle de la théologie, «savoir humain vivifié par la foi et sous sa mouvance» qui doit user instrumentalement, donc avec une «souveraineté critique» de tous les apports du savoir humain, pour autant qu'ils sont fondés en vérité. Que le théologien faiblisse dans sa foi ou relâche sa rigueur, il subira de plein fouet le contrecoup de la crise actuelle, notamment de celle qui atteint présentement la philosophie et les «sciences humaines». Nous voici donc confrontés à une éthique de la connaissance théologique, éthique commandée avant tout par la foi, non sans comporter cependant des exigences de rigueur dans l'œuvre de raison. C'est le problème de la spiritualité de la théologie qui est évoqué ici. Il suppose de la part du théologien qu'il chemine dans la foi vive et en soit un témoin.

On le voit, si le P. Cottier nous mène par des chemins escarpés, il est un guide sûr et perspicace. Présent à tous les problèmes de son temps, il en saisit vite et à fond les problématiques. Sa démarche consiste souvent à traiter les questions par des questions plus radicales encore, qui nous ramènent à l'essentiel, à l'originel. Celui que la multiplicité des coups de sonde et des prises dérouterait, ne tardera pas à s'apercevoir de l'ordre profond que dispense sa pensée. La moisson est abondante et mûre, même si les gerbes ne nous apparaissent pas toujours suffisamment liées.

GEORGES BRAZZOLA

CAHIERS JACQUES MARITAIN, n° 1, septembre 1980, (Abonnements à: Cahiers Jacques Maritain, 20 rue Pierre-Leroux, 75007 Paris, CCP, (Paris 8593 62 V).

Saluons la naissance de ces Cahiers conçus comme «un foyer de convergence spirituelle» pour tous ceux qui «sont aimantés» par la personnalité d'un homme qui «a été pour notre temps, l'un des plus profonds interprètes» de la «haute tradition intellectuelle et spirituelle inaugurée par saint Thomas d'Aquin» (*Liminaire* d'Olivier Lacombe, p. 7), qui, «connu du monde entier», «a joué un rôle capital dans l'histoire de notre culture pendant un demi-siècle, et qui de plus avait le génie de l'amitié» (p. 3).

Ces cahiers qui visent à faire entendre sa voix plus qu'à scruter sa pensée, comblent une lacune; «leur dominante sera largement culturelle et religieuse» (p. 4). C'est ainsi qu'une belle et pénétrante étude d'Henry Bars, consacrée à *L'amitié de Jacques Maritain et de Julien Green* précède la publication d'une vingtaine de *Lettres inédites* [de Julien Green] *à Jacques Maritain*. Raïssa Maritain est rendue présente par une note discrète et précieuse d'Heinz R. Schmitz sur son essai *Le Prince de ce monde*.

Ces Cahiers comporteront aussi des informations sur la vie des associations qui se sont constituées dans le rayonnement de la pensée de Jacques Maritain. L'annonce est faite ici de la publication dans un proche avenir des Œuvres complètes de Jacques et Raïssa Maritain par les Editions universitaires (Fribourg, Suisse), avec le plan de l'édition en 15 volumes.

G. B.

Sur la doctrine sociale de l'Eglise. On sait que l'idée même d'une «doctrine sociale» de l'Eglise est aujourd'hui fortement contestée. On y a même dénoncé une idéologie à tendance conservatrice où le Magistère récent de l'Eglise se serait malencontreusement fourvoyé. L'accusation est grave, et la question ainsi soulevée est loin d'être accessoire. Pour se faire une opinion juste à ce sujet, il convient d'avoir à l'esprit un certain nombre de vérités.

La première est énoncée par Jean XXIII dans *Pacem in terris* (n. 37): «l'ordre pro-

pre aux communautés humaines est d'essence morale.»

De là découle la seconde de ces vérités qui concerne la légitimité de la parole de l'Eglise en ces domaines. En envoyant Pierre et les apôtres enseigner les nations, le Christ «les constituait gardiens et interprètes authentiques de toute la loi morale: non seulement de la loi évangélique, mais encore de la loi naturelle, expression elle aussi de la volonté de Dieu, et dont l'observation fidèle est également nécessaire au salut» (Paul VI, *Humanae vitae,* n. 5).

En troisième lieu, il faut affirmer que «l'Eglise qui, en raison de sa charge et de sa compétence, ne se confond d'aucune manière avec la communauté politique et n'est liée à aucun système politique, est à la fois le signe et la sauvegarde du caractère transcendant de la personne humaine» (*Gaudium et spes,* n. 76, § 2). Jean-Paul II qui cite ce texte conciliaire (11 novembre 1980), le commente de la manière suivante: «En ouvrant l'homme sur Dieu, l'Eglise l'empêche de s'enfermer dans quelque système idéologique que ce soit, elle l'ouvre sur lui-même et sur les autres et le rend disponible pour créer du neuf à la mesure des exigences présentes de l'évolution de l'humanité.»

Et le Pape poursuit en faisant remarquer qu'«avec le don central de Jésus-Christ, l'Eglise apporte à l'œuvre commune, non un modèle préfabriqué, mais un patrimoine – doctrinal et pratique – dynamique, développé au contact des situations changeantes de ce monde, sous l'impulsion de l'Evangile comme source de renouveau, avec une volonté désintéressée de service et une attention aux plus pauvres».

Cette dernière considération est capitale. Elle explique pourquoi la prise de conscience *pastorale* par l'Eglise des problèmes économiques, sociaux et politiques qui ont surgi avec l'ère industrielle n'a pu être que progressive, pourquoi tels aspects et non tels autres ont été d'abord perçus, avec ce que cela implique d'insistances, mais aussi de retards. Peut-il en être autrement avec une pensée qui s'élabore en fonction de la lecture des «signes des temps»? Par ailleurs, il importe de distinguer le corps doctrinal qui s'est ainsi édifié depuis Léon XIII, des mouvements qui se sont de manières diverses et plus ou moins explicitement réclamés de cette inspiration. Les fruits positifs n'ont pas manqué, mais aussi les échecs, voire les trahisons ou les confiscations intéressées.

Bien que la réflexion sur les expériences ne soit pas sans profit, c'est évidemment au corps doctrinal lui-même, méconnu et si peu étudié, qu'il faut se rapporter. Deux ouvrages récents aideront dans sa recherche le lecteur désireux de se faire une idée objective de cette doctrine. Le premier est dû à Patrick DE LAUBIER et a pour titre *La pensée sociale de l'Eglise catholique, un idéal historique de Léon XIII à Jean Paul II,* Paris, Albatros, 1980, 185 p. D'une plume alerte et grâce à des citations judicieusement choisies, l'auteur nous permet d'acquérir une première vue d'ensemble de cet «imposant *corpus*», *sui generis,* qui constitue «une des œuvres maîtresses de notre temps». D'un Pape à l'autre «l'évolution est incontestable, mais la continuité ne l'est pas moins et c'est la connaissance de l'ensemble du *corpus* qui permet de saisir son orientation profonde» (p. 8). L'ouvrage comprend 3 chapitres: *Léon XIII et les fondements de la pensée sociale de l'Eglise; Pie X, Benoît XV, Pie XI, Pie XII et le projet chrétien dans un temps de crise; Jean XXIII, Paul VI, Jean Paul II et la formulation des conditions requises pour une «civilisation de l'amour»: les droits de l'homme.*

L'auteur note que la «continuité d'inspiration» de la doctrine sociale de l'Eglise «n'est pas seulement due à l'autorité doctrinale de ceux qui énoncent la pensée sociale de l'Eglise, elle se rattache à un projet, à une idée 'architectonique' qui traverse et inspire ces textes si variés. On pourrait définir ce projet comme un idéal historique chrétien post-médiéval, il s'agit d'une inspiration vitale par le christianisme de l'ordre temporel dont l'autonomie légitime est respectée. Le rapport de cet idéal historique avec l'idée de chrétienté traditionnelle est *analogique...*» (p. 7–8, cf. aussi p. 28–33). A mon avis, ces affirmations demanderaient à être approfondies à un plan doctrinal (ce qui n'est pas le propos d'un tel ouvrage), la formule *«inspiration vitale»* me paraissant plus exacte que celles d'*idéal* ou de *projet historiques,* pour autant que l'Eglise ap-

porte les principes éthiques les plus hauts qui doivent inspirer l'œuvre de civilisation, mais n'a pas à prendre en charge cette œuvre. Mais de tels principes suprêmes, s'ils sont indispensables, ne sont pas à eux seuls suffisants pour élaborer un projet de société, qui par ailleurs ressortit à la légitime autonomie de l'ordre temporel. Je pense que l'auteur en conviendrait (à preuve ce qu'il note p. 104–105). Ce petit livre constitue une précieuse introduction.

L'avènement des Droits de l'homme intéresse l'éthique, le droit, la politique, l'ensemble de la culture. Plus qu'aucun de ses prédécesseurs Jean Paul II exalte avec insistance l'importance des libertés et des droits fondamentaux, proposés «comme la seule issue digne de l'homme et comme la voie indiquée aujourd'hui par le message évangélique». Des professeurs de l'Université de Fribourg ont eu à partir de là l'idée d'un ouvrage de réflexion sur *Jean Paul II et les droits de l'homme, Une année de Pontificat,* Fribourg–Paris, Editions Universitaires / Ed. Saint-Paul, 1980, 215 p. Le volume comporte 3 parties. La première se compose de trois intéressantes contributions d'un philosophe, Ottfried Höffe, d'un juriste, Augustin Macheret, et d'un théologien, C.-J. Pinto de Oliveira, O.P. (p. 11–82). On y trouve un commentaire approfondi du thème central de la «dignité humaine», qui est au cœur de la doctrine sociale. La dimension historique n'est pas absente: on marque les étapes d'une prise de conscience toujours plus explicite dans la pensée de l'Eglise. La seconde partie, due à Mme Charlotte de Habicht, présente, dans un ordre systématique, les principaux textes sur le sujet. Cette anthologie ne couvre que l'année 1979 (p. 83–192). Une troisième partie (biographie, bibliographie sélective, index chronologique, index analytique) (p. 193–214) complète cet excellent instrument de travail qui est par ailleurs d'une présentation parfaite.

GEORGES COTTIER, O.P.

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

(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.**

Imprimerie Saint-Paul, Fribourg