NOVA ET VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE

GEORGES BRAZZOLA – *Une sagesse crucifiée. A la mémoire de Heinz R. Schmitz* ..... p. 81

ANASTASIO BALLESTRERO – *Pour que le Concile devienne vie* ..... p. 86

GEORGES COTTIER, O.P. – *Sur le statut épistémologique des documents du Magistère dans le domaine social* ..... p. 105

YVES FLOUCAT – *Réflexions sur le travail humain – En marge de l'encyclique de Jean Paul II,* Laborem exercens ..... p. 121

PAUL ROUSSET – *La croisade obstacle à la mission* ..... p. 133

GEORGES COTTIER, O.P. – *Réflexions sur le statut de la philosophie de la religion* ..... p. 143

PIERRE-MARIE EMONET, O.P. – *«Adoration ou désespoir»* ..... p. 153

BIBLIOGRAPHIES – CHARLES JOURNET, *Dieu à la rencontre de l'homme, la voie théologale; Comme une flèche de feu* ..... p. 157

LVIIe ANNÉE – N° 2 – AVRIL–JUIN 1982

Une sagesse crucifiée

A la mémoire de Heinz R. Schmitz

Notre ami et collaborateur de *Nova et Vetera,* Heinz R. Schmitz, a été rappelé à Dieu le 26 janvier 1982. Survenue à la suite de grandes fatigues – car ce Petit Frère de Jésus se donnait sans compter – la maladie qui s'est déclarée brusquement en automne sous la forme d'une occlusion intestinale et qui devait l'emporter, s'est prolongée tragiquement malgré des interventions chirurgicales répétées et des soins intensifs qui n'ont eu finalement pour effet que de le maintenir entre la vie et la mort dans une longue agonie où, malgré l'impossibilité de parler à laquelle il avait été réduit, il a fait preuve d'une étonnante présence. Le dernier témoignage qu'il a inscrit sur une ardoise de malade pour sa mère venue l'assister a été: «Alles Liebe», tout est amour. Ne fallait-il pas qu'à la suite du Christ qui a enseigné durant trois ans avec autorité et a voulu passer pour la rédemption des hommes par la mort de la Croix, il connaisse à son tour la déréliction où le Sauveur a été plongé avant d'être glorifié par le Père? Plus encore que pour une ultime purification, cette épreuve était destinée, croyons-nous, à le faire entrer plus profondément dans le mystère de la corédemption.

Qui était donc ce Petit Frère de Jésus dont la disparition nous éprouve cruellement dans notre amitié et en raison même de l'immense espoir qu'il représentait? Né en pays rhénan le 19 décembre 1936, il est devenu le maître des novices de Jacques Maritain, lorsque celui-ci a pris l'habit des Petits Frères de Jésus le 15 octobre 1970. Ses premiers travaux, publiés dans *Nova et Vetera* et dans la *Revue Thomiste,* l'avaient été par discrétion sous un nom de famille alliée, Ernst R. Korn. C'est l'auteur d'*Approches sans entraves* (Fayard, 1973) et de son XVII[e] chapitre «En suivant de petits sentiers», paru un peu auparavant dans la *Revue Thomiste,* qui a commencé à lever le voile: «Heinz mettra au point ces grands problèmes» écrivait-il, faisant allusion à l'*Ungrund* et au rôle joué par celui-ci dans la philosophie allemande que tous deux, à la suite de Nietzsche, regardaient comme une théologie larvée (pp. 507–508). C'est à Heinz qu'il devait demander la préface de ce livre (pp. VII à XXVII), lui aussi qu'il interrogeait sur Heidegger [1].

[1] Page 278 et la note 37 où il transcrit la réponse.

En même temps, il s'ouvrait davantage à Julien Green: «Frère Heinz, mon cher maître des novices, m'a accompagné ici. Etonnante bonté de la Providence, ce petit frère est un esprit supérieur, avec les plus beaux dons philosophiques que j'aie jamais rencontrés, et qui font mon espoir pour l'avenir» [1]. Et dans une autre lettre [2]: «Je suis du reste aidé admirablement (miracle de grâce dû à Raïssa) par un Frère que j'aime entre tous, et auquel il se trouve que Dieu a fait des dons intellectuels extraordinaires (je tiens ce fils de pauvres ouvriers allemands pour un vrai génie philosophique, et c'est sur lui que je compte pour faire œuvre constructive et passer, après ma mort, par les portes que j'ai plus ou moins maladroitement essayé d'ouvrir).» J. Maritain l'avait désigné avec deux autres membres du Cercle d'études Jacques et Raïssa Maritain pour veiller au droit moral sur son œuvre. Mais le disciple aura survécu moins de neuf ans à son maître. Il a été inhumé auprès de la tombe de Jacques et Raïssa Maritain dans le petit cimetière alsacien de Kolbsheim.

Il n'est guère possible d'évoquer ici tout ce qu'en un temps si bref il a entrepris pour assurer le rayonnement de la pensée et continuer le témoignage de celui dont il était le fils spirituel, et l'héritier plus que tout autre. Fondateur avec Henry Bars des *Cahiers Jacques Maritain,* il a été surtout le promoteur infatigable de l'édition des œuvres complètes de J. et R. Maritain, que sa maladie et sa mort auront retardée, mais non interrompue. Les raisons de son dévouement à cette tâche, il nous les a confiées lui-même: «... En parlant de la qualité ou de la valeur propre de cette œuvre, je pense certes à la charge de vérité inhérente au travail accompli par Jacques et Raïssa Maritain, mais davantage encore à la nature de la vérité que tous deux ont si admirablement servie: la sagesse chrétienne prise en son intégralité et en ses requêtes multiformes.»

«La contemplation sur les chemins n'est qu'un vain mot si elle ne conduit pas à comprendre quelque peu (avec un respect plénier et universel, intègrement humain) les détresses et les aspirations des hommes et si elle ne dispose pas le cœur à porter dans l'amour divin les tourments au milieu desquels l'humanité cherche son salut temporel et spirituel.»

«... Travailler à la tâche à laquelle nous nous sommes attelés, c'est (de façon toute matérielle et donc de manière très humble et obscure) [conformément donc à la vocation d'un Petit Frère] servir... l'immense peuple qui a pour nom humanité, et auquel Dieu offre sa lumière et son amour sauveur pour qu'il puisse espérer et avoir la Vie.»

A la suite de J. Maritain, Heinz avait voué son intelligence et sa vie à la Sagesse. On peut dire par mode de simplification que ce que saint Thomas d'Aquin avait fait pour la sagesse théologique, l'établir sous la mouvance de la sagesse des saints dans sa rigueur de science comme une impression en nous de la science même de Dieu, il revenait à J. Maritain de le faire

[1] Julien GREEN, Jacques MARITAIN, *Une grande amitié,* correspondance 1926–1972, Plon, 1979, lettre du 3 août 1971, p. 208.

[2] *Ibid.,* lettre du 14 octobre 1972, p. 211.

pour la philosophie, en la restaurant historiquement comme sagesse. Car si la philosophie tend, avec lui, à devenir plénièrement telle, c'est qu'en la replaçant existentiellement sous le régime de la foi théologale (c'est là le thème de «la philosophie chrétienne») il a affranchi, en la soumettant à l'influx vivificateur des sagesses qui la transcendent, son sens devenu plénier de l'être. Comme il en a donné lui-même l'exemple, un tel affranchissement ne s'opère que par un engagement total, une conversion, au service de la Vérité. C'est dire qu'à l'appel de la Vérité subsistante, le philosophe doit être toujours prêt à tout quitter, y compris la poursuite de la sagesse qui lui est propre – sinon elle ne serait plus en lui une sagesse – pour être consumé tout entier dans l'exercice de cet amour qui a pour fruit la sagesse la plus haute, sous l'opération du Saint-Esprit. C'est en ce sens aussi qu'on peut essayer de comprendre le sacrifice demandé à notre ami dont la vie et le «génie» philosophique n'ont été brisés que pour un accomplissement sans prix et une gloire éternelle. Sa perte pour l'Eglise de la terre est un gain pour la même Eglise dans le ciel.

Cette quête de la Sagesse qu'il est appelé à connaître maintenant sans limitation, il l'a poursuivie au cours de ses travaux personnels durant les douze dernières années de sa vie [1]. Bien qu'ils n'aient pas encore été réunis en livres, ils constituent déjà un ensemble imposant qui l'est bien plus par la profondeur et le caractère architectonique des vues qu'ils développent. Ses savantes enquêtes dans l'histoire de la philosophie ont toujours visé, au-delà de la considérable érudition mise en œuvre, la vision d'une philosophie ou mieux d'une théo-philosophie de l'histoire, car c'est bien du point de vue de la triple sagesse chrétienne qu'il faut scruter, comme il l'a fait avec prédilection, l'histoire de la pensée allemande avec ce lourd héritage de spéculation théologico-mystique, foncièrement anti-métaphysique, qui la caractérise depuis la Réforme. La lignée des penseurs qui l'ont illustrée commence avec Albert le Grand en qui il reconnaît une figure exemplaire et qu'il associe volontiers à Thomas d'Aquin. Luther, Jacob Boehme, Heidegger en ont été d'autres illustres représentants qui ont retenu son attention, les deux derniers surtout dont les «savoirs totalitaires» révèlent un arrière-fond de mystique naturelle. Il a singulièrement éclairé, en passant, certains aspects fonciers de cette expérience mystique «par laquelle le sujet humain tend à s'affranchir du monde en plongeant dans la luminosité sans forme que lui renvoie le miroir de son propre esprit» [2]. Son attention aux problèmes et aux aspirations du monde contemporain l'ont engagé plus d'une fois dans des études de philosophie politique. Mais, quel que soit d'ailleurs le sujet abordé, il est toujours traité par lui dans une perspective de sagesse. Aussi n'est-il pas étonnant qu'il ait réservé ses forces intellectuelles les plus vives à approfondir les thèmes majeurs de la métaphysique qui, s'élevant jusqu'à la cause première de l'être, est une

[1] Cf. en annexe la bibliographie de ses écrits.

[2] «Thomas d'Aquin et la libération de la raison métaphysique» dans *Nova et Vetera*, 1976/1, p. 55.

science plus divine qu'humaine, savoir universel et libre, réconciliant toutes choses dans la communauté analogique de l'être, en relation à l'unicité de Celui qui est tout à la fois leur Principe, leur Fin et leur suprême Exemplaire, conférant à chaque être le sceau de la singularité [1]. Là, la sagesse s'offrait à lui sous la plus haute forme de savoir accessible à la raison humaine comme telle.

Dès ses premières études de philosophie, Heinz avait découvert avec émerveillement ce savoir royal et sapiential dont l'inutile vérité ne peut vivre que dans des esprits libres. Aussi a-t-il souffert plus que d'autres de son rejet massif par «un monde obsédé par les valeurs mercantiles et la recherche du profit et où la praxis a pris le pas sur l'amour du vrai». Comment la métaphysique, écrivait-il encore, «pourrait-elle avoir droit de cité là où la dignité spirituelle de l'homme et sa soif de vérité et de justice sont bafouées?» [2]

De l'enfance il avait conservé la fraîcheur et la candeur du regard où prenait source, s'appuyant sur un inlassable exercice de la raison, la force calme et patiente de son intelligence. Cette emprise de l'intelligence en lui s'exprimait notamment par la maîtrise qu'il avait acquise dans l'écriture d'une langue qui n'était pas sa langue maternelle: d'où l'extraordinaire limpidité de son style. Mais les dons de l'enfance n'auraient pu éclore dans la sérénité de son regard si celui-ci n'avait redécouvert, au-delà des conflits et des déchirements d'un monde éclaté, l'ordre ontologique qu'il tient de sa création par Dieu et s'il n'avait été conforté par le pressentiment prophétique de la transfiguration de cet univers et de sa récapitulation dans le Christ. Mais alors que la contemplation du cœur va de pair avec la paix de l'âme qu'elle procure, la réflexion philosophique requiert de surcroît tranquillité et concentration de l'esprit. Pour en préserver les conditions, notre ami appelé à de fréquents contacts et déplacements (comme le Christophore, il a visité les Amériques) adoptait le plus souvent un style de vie érémitique. Ce qui ne l'empêchait pas de cultiver l'amitié dont il avait, à sa manière empreinte de bonhomie, aussi le génie. Apportant à tous ceux qu'il approchait ou qui se réunissaient autour de lui pour des sessions d'étude, la compréhension, le soutien et la stimulation de ses trésors d'intelligence et de cœur en vue de l'épanouissement de chacun, il n'a cessé de rayonner la sagesse et de vivre en vrai disciple du «Frère universel».

GEORGES BRAZZOLA

[1] Voir à ce propos l'admirable étude de Heinz R. SCHMITZ sur «Un transcendantal méconnu» dans les *Cahiers Jacques Maritain,* nº 2, avril 1981, pp. 21 à 51, en particulier p. 49.

[2] «Thomas d'Aquin et la libération de la raison métaphysique», *loc. cit.*, p. 59.

BIBLIOGRAPHIE DE HEINZ R. SCHMITZ

RT = Revue Thomiste; N et V = Nova et Vetera

Sous le nom de Ernst R. Korn:

1970 «Le sacré dans l'œuvre de Martin Heidegger», *N et V*, 1970, nº 1, pp. 36–57.
«La question de l'être chez Martin Heidegger», *RT*, LXX, 1970, nº 2, pp. 227–263; nº 4, pp. 560–603; LXXI, 1971, nº 1, pp. 33–58.

1971 «Aux origines de la pensée moderne: le drame luthérien», *RT*, LXXI, 1971, nº 2–3, pp. 329–348.

1973 Préface au livre de J. MARITAIN, *Approches sans entraves*, Paris, Fayard, 1973, pp. VII–XXVII (cf. également note 37 de la page 278).
«Retour à l'être», *N et V*, 1973, nº 1, pp. 1–8.
«Sur le premier 'Philosophus Teutonicus' Jacob Boehme», *RT*, LXXIII, 1973, nº 1, pp. 47–62.

Sous le nom de Heinz R. Schmitz:

1974 «L'option de Boehme», *RT*, LXXIV, 1974, nº 1, pp. 35–81.
«La visée de l'expérience boehmienne: faire de l'homme un ange», *N et V*, 1974, nº 4, pp. 252–287.
«Progrès social et changement révolutionnaire, dialectique et révolution», *RT*, LXXIV, 1974, nº 3, pp. 391–451.

1976 «Thomas d'Aquin et la libération de la raison métaphysique», *N et V*, 1976, nº 1, pp. 54–63.
Cet article reprend, en l'allégeant et en le précisant, le texte d'une contribution au Congrès International pour le 7e centenaire de la mort de saint Thomas d'Aquin (1974), [Les paragraphes 9 et 10 de ce texte ont été presque intégralement supprimés]; voir *Atti del Congresso Internazionale*, 6, «L'essere», ed. domenicaine italienne, Naples, 1977, pp. 206–218.
«Un mémorial de l'*Ungrund*», *RT*, LXXVI, 1976, nº 1, pp. 5–21.
«L'âme et l'*Ungrund*», *RT*, LXXVI, 1976, nº 2, pp. 208–242.

1978 «Le mystère de ce qui est est un mystère de beauté», *N et V*, 1978, nº 1, pp. 37–55.
«Jacob Boehme et l'avènement d'un homme nouveau», *RT*, LXXVIII, 1978, nº 1, pp. 5–31; nº 4, pp. 561–617.

1979 «La volonté dans l'expérience mystique du soi», *RT*, LXXIX, 1979, nº 3, pp. 409–423.
«L'expérience mystique de Jacob Boehme et son projet philosophique» (contribution au colloque organisé pour le 4e centenaire de la naissance de Jacob Boehme, septembre 1975, au Centre d'Etudes et de Recherche Interdisciplinaires de Chantilly). Voir ouvrage collectif: JACOB BOEHME, Paris, Vrin, «Bibliothèque d'histoire de la philosophie», 1979, pp. 9–29.

1980 «De la sagesse mystique» avec une «Annexe: à propos du langage mystique», *N et V*, 1980, nº 4, pp. 273–294.
«Le Prince de ce monde, à propos d'un essai de Raïssa Maritain», *Cahiers Jacques Maritain*, septembre 1980, nº 1, pp. 65–67.

1981 «Un transcendantal méconnu», *Cahiers Jacques Maritain*, avril 1981, nº 2, pp. 21–51.
«De l'ordre et de l'invention de l'ordre», *N et V*, 1981, nº 2, pp. 81–95.
«Note à propos de l'autonomie du temporel», *N et V*, 1981, nº 3, pp. 224–233.

Sous les initiales E. R. K.:

1982 Contribution à la chronique «Heidegger et la question de Dieu», (à propos de l'ouvrage collectif *Heidegger et la question de Dieu*, Grasset-Fasquelle, 1980), *N et V*, 1982, nº 1, pp. 65–70, notamment pp. 69–70.

Plusieurs recensions d'ouvrages par Heinz R. SCHMITZ ont paru durant ces années dans *Nova et Vetera* et la *Revue Thomiste*.

Pour que le Concile devienne vie

Nous publions ici le premier chapitre du livre de Mgr Anastasio BALLESTRERO, Perchè il Concilio diventi vita *(Ecumenica Editrice, Bari, 1977, 2e éd. 1978). L'auteur, évêque de Bari puis Cardinal archevêque de Turin, est un carme déchaussé qui a participé au Concile comme général de son ordre. En introduction à l'étude de thèmes particuliers, ce premier chapitre dégage quelques-unes des caractéristiques de l'enseignement de Vatican II. La traduction, revue par nous, est due au Père Etienne de Ste-Marie, O.C.D.*

La Rédaction

Une mentalité qui se traduit par un style

Caractère descriptif

Vatican II a choisi une forme d'enseignement extrêmement vivante. Laissant de côté méthodes et modes de pensée de type plus scolastique et notionnel, il a préféré à la définition l'analyse, la description de caractère plutôt historique, qui présente immédiatement la réalité concrète de façon globale dans la diversité de perspectives plus dynamiques et donc toutes changeantes, toutes en mouvement.

Si cette manière de procéder a rendu plus efficace la présentation concrète des thèmes, elle a rendu peut-être moins facile à saisir au premier regard les vérités abstraites et les énoncés doctrinaux. Celui qui est habitué à lire les textes des autres conciles et les a confrontés avec ceux de Vatican II, ne peut s'empêcher de voir dans les premiers une thèse élaborée en fonction d'une pensée organique et systématique, et dans les seconds une rédaction de style descriptif, voire narratif qui semble parfois manquer de fondement doctrinal. Mais il s'agit là d'une impression superficielle, d'une impression qui, quoi qu'il en soit, dénote une formation d'esprit et de culture moins conforme aux préférences de nos contemporains.

Le choix de cette forme descriptive répond surtout à la finalité de ce concile que le Pape a voulu et promu essentiellement pastoral. Concile d'un type particulier, Vatican II n'a pas été suscité par des événements marquants dans la vie de l'Eglise et du monde, mais il est né de l'exigence

que l'Eglise a éprouvée d'entrer en communion avec le monde actuel pour y être de façon plus efficace, levain de salut. Il faudra donc s'habituer à lire les textes conciliaires pour y chercher non tant des vérités abstraites que des constatations, des «événements de la foi» plus que des «énoncés de la foi», donc des événements de salut qui sont «racontés» en accord avec l'Evangile et avec l'expérience de la vie chrétienne la plus significative.

C'est pourquoi ce mode qui est descriptif et historique, au lieu d'être abstrait et notionnel, nous obligera à considérer la vérité ainsi présentée, non à travers une analyse de concepts, mais à travers une considération globale de valeurs, dont il faudra mettre en relief l'harmonie vitale telle qu'elle ressort de la description d'ensemble en évitant toute partialité et plus encore tout extrémisme factieux qui mettrait l'accent sur un détail au détriment de la réalité totale. C'est un fait que l'interprétation des documents conciliaires, précisément parce qu'ils sont rédigés de la sorte, présente des difficultés en tant qu'ils se prêtent à une certaine discrimination en fonction des préférences, à une certaine sélection plus ou moins tendancieuse qui peut aller jusqu'à la tentation de les interpréter de façon partiale. Je ne révèle ni ne découvre rien en constatant qu'aujourd'hui on entend invoquer Vatican II dans les courants de pensée les plus opposés, de l'extrême gauche à l'extrême droite. Tous ont, dirait-on, le concile pour eux. On ne peut évidemment pas en conclure que tous l'invoquent de mauvaise foi, mais cette tentation sur le plan des interprétations dépend, pour une part du moins, de la façon dont ses constitutions ont été rédigées. Nous devons en être conscients pour ne pas tomber dans l'erreur qui consiste à isoler les textes de leur contexte et donc de l'esprit du concile, en adoptant des systèmes «anatomistes» absolument étrangers au style de Vatican II.

Caractère affirmatif

Un autre aspect de l'enseignement conciliaire est de n'être ni polémique, ni apologétique, ni répressif, mais intentionnellement et uniquement affirmatif.

Vatican II est irénique, il affirme la vérité, il l'annonce. Ce magistère de pure annonce, pacifique, serein, emprunté à l'Evangile, en caractérise l'intonation et le distingue des enseignements et des méthodes en usage jadis et dans les précédents conciles. Ceux-ci proclamaient la vérité en étant presque toujours préoccupés d'en faire l'apologie et de réprimer l'erreur. On annonçait la vérité en anathématisant l'erreur. Ici Vatican II a profondément innové. En raison des motifs pastoraux, œcuméniques, iréniques qui l'ont inspiré, il n'a condamné aucune hérésie, n'a établi aucune sanction, n'a défini aucun dogme. Cela peut parfois donner aux exposés conciliaires un accent de détachement et même, avouons-le, de froide historicité plutôt que de détermination théologique. Cette impression sera corrigée si l'on a présent à l'esprit que l'intention est de ne présenter qu'un enseigne-

ment affirmatif, parfaitement irénique. C'est ce qui permet aux textes conciliaires d'être extrêmement simples dans leur énoncé: il s'agit d'une rencontre avec un interlocuteur qui n'est pas seulement l'Eglise mais le monde entier.

Naturellement, ce procédé ne renie pas l'enseignement du passé, ne mutile pas la doctrine des autres conciles, mais en fait abstraction, sachant bien que le magistère authentique ne change pas, même s'il n'est pas répété ou renforcé dans un but apologétique ou polémique [1].

On doit tenir compte de cette caractéristique de l'enseignement conciliaire lorsqu'il est question de thèmes proprement spirituels qui ne mettent pas pour autant en jeu les vérités solennelles de la foi, mais décrivent l'expérience, le caractère concret de la vie vécue et semblent par là plus enclins à une certaine neutralité de ton, compréhensible d'ailleurs en l'absence de grande perspective.

Caractère de dialogue

Nous avons déjà fait allusion à une rencontre avec un interlocuteur. En effet, la troisième caractéristique à noter et que nous allons développer est celle du dialogue.

L'enseignement conciliaire est dialoguant, non en ce sens qu'il procéderait par interrogations et réponses, mais parce qu'il a le profond souci de tenir compte des mentalités, des états d'âme, des problèmes de notre temps. Tout l'enseignement conciliaire est ce qu'il est, parce que Vatican II a pris une attitude d'écoute à l'égard des instances des hommes d'aujourd'hui, de l'Eglise et du monde d'aujourd'hui. De là vient que cet enseignement a souvent l'immédiateté d'un entretien, non pas écrit, mais réel, avec les âmes, les hommes et le monde contemporain. Il suffit de lire le n. 92 de *Gaudium et spes,* qui est un peu la grande charte du dialogue dans les textes conciliaires, pour se rendre compte que l'idée de dialogue, empruntée de façon évidente à l'encyclique de Paul VI, *Ecclesiam suam,* représente précisément cet engagement de rencontrer le monde et signifie une attitude d'écoute, de colloque avec l'humanité contemporaine [2].

[1] Un regard d'ensemble sur n'importe quel index des sources permet du reste de constater combien est présent dans les documents de Vatican II, par des rappels ou des citations directes, le magistère des conciles qui se sont tenus tout au long de l'histoire de l'Eglise. Il faudra en outre préciser que l'intonation positive et irénique du dernier concile n'exclut pas la dénonciation de l'erreur. Il ne s'agit pas d'une dénonciation au plan de la doctrine, mais au plan de la vie, de la cohérence, de la charité (cf. GS, n. 43); au lieu de condamner, on propose un remède approprié (cf. par ex. AA, n. 6). [On trouvera à la fin de l'article la liste des documents conciliaires avec les sigles qui les désignent. Réd.].

[2] «En vertu de la mission qui est la sienne, d'éclairer l'univers entier par le message évangélique et de réunir en un seul Esprit tous les hommes, à quelque nation, race ou culture qu'ils appartiennent, l'Eglise apparaît comme le signe de cette fraternité qui rend possible un dialogue loyal et le renforce...

«En ce qui nous concerne, le désir d'un tel dialogue conduit par le seul amour de

Il s'agit d'une volonté de rencontre et de communication à tous les niveaux. Le dialogue animé par la charité est une constante des documents conciliaires qui ne doit jamais être sous-estimée. Le concile est en dialogue précisément parce que son discours n'est jamais abstrait, mais s'adresse toujours à quelqu'un; ce n'est pas un monologue, mais un échange. Notons aussi que cette caractéristique apparaît même dans les documents que l'on s'attendrait à trouver plus arides et moins susceptibles d'une telle orientation; ils sont tous, même les déclarations qui, par leur nature, présentent un aspect plus difficile et plus tranchant, – comme *Dignitatis humanae* sur la liberté religieuse – rédigés dans un esprit de rencontre, de colloque, qui se manifeste avec évidence par une intonation de dialogue. De ce point de vue on peut même dire que le caractère d'ouverture au monde, et donc de comportement pastoral, est particulièrement réussi dans toute la thématique et la présentation conciliaires.

Caractère antithétique

A ces prémisses qui concernent dans leur ensemble la dimension méthodologique et rédactionnelle de l'enseignement conciliaire, il faut ajouter une autre considération plus ample et plus complexe. C'est que le magistère de Vatican II, du fait précisément qu'il a adopté ce ton surtout descriptif, de caractère historique et concret, apparaît souvent comme en suspens, tendu entre des réalités opposées, si bien qu'on pourrait parler d'un certain goût pour les antithèses, d'une certaine insistance sur les antinomies qui constituent une dernière caractéristique encore plus spécifique. En réalité, ces tensions entre des valeurs antithétiques ne font qu'exprimer les grands thèmes sous-jacents à l'enseignement du concile et qui en forment comme l'épine dorsale.

Nous sommes confrontés là à une connotation qui n'est pas seulement d'ordre psychologique, mais d'ordre thématique: il s'agit d'une sorte de prise de conscience des tensions immanentes à la réalité historique et existentielle de la vie chrétienne. On en trouvera un exemple typique dans le n. 2 de la constitution sur la liturgie, *Sacrosanctum Concilium,* où la présentation de l'Eglise s'attarde particulièrement à mettre en relief l'antithèse entre la dimension visible et l'invisible. Il y a dans ce texte tout un jeu de tensions où l'on décèle une certaine complaisance [1]. On ne peut nier

la vérité et aussi avec la prudence requise n'exclut personne... Puisque Dieu le Père est le principe et la fin de tous les hommes, nous sommes tous appelés à être frères. Et puisque nous sommes destinés à une seule et même vocation divine, nous pouvons aussi et nous devons coopérer, sans violence et sans arrière-pensée, à la construction du monde dans une paix véritable» (GS, n. 92).

[1] «La liturgie... contribue au plus haut point à ce que les fidèles, par leur vie, expriment et manifestent aux autres le mystère du Christ et la nature authentique de la véritable Eglise. Car il appartient en propre à celle-ci d'être à la fois humaine et divine,

que dans tout l'enseignement, comme dans la sensibilité du concile, les valeurs antithétiques s'affrontent constamment dans une mêlée qui en caractérise la totalité. Transcendance et humanisme, communauté et individu, temps et éternité, terre et ciel: ceci n'est qu'un bref énoncé des valeurs qui surgissent continuellement dans une sorte de rapport de contradiction, ou mieux, de réalités qui semblent contradictoires et ne le sont pas, mais qui nous sont présentées dans leur dynamisme vital comme harmonisées dans une cohésion qui exprime l'œuvre de Dieu.

Transcendance et humanisme

Comment ne pas relever que *Gaudium et spes* offre toute une présentation du christianisme et de la pensée chrétienne dans leur capacité d'assumer, d'exprimer et de réaliser des valeurs de transcendance et des valeurs d'humanité? [1] Cependant le sens concret, le sens historique et existentiel de l'homme est tellement vivant dans Vatican II qu'il peut donner l'impression de prévaloir de façon décisive sur toute autre valeur, d'où les tentatives d'interprétation purement humaniste qui n'ont pas manqué de se faire jour. L'homme serait le grand protagoniste de Vatican II, et pour autant qu'elle est purement affirmative, c'est-à-dire non exclusive ni polémique, cette assertion est également vraie:

«C'est en effet l'homme qu'il s'agit de sauver, la société humaine qu'il faut renouveler. C'est donc l'homme, l'homme considéré dans son unité et sa totalité, l'homme, corps et âme, cœur et conscience, pensée et volonté, qui constituera l'axe de tout notre exposé» (GS, n. 3).

Un simple regard jeté sur les constitutions *Sacrosanctum Concilium, Lumen Gentium* et *Dei Verbum* permettrait d'opposer à la vision humaniste prédominante une vision de transcendance tout aussi rigoureuse et profondément vécue. La vérité réside en ce que le concile ne tente même pas de résoudre la tension entre le transcendant et l'humain; il la souligne au contraire et interprète le mystère et le message chrétiens de telle sorte que cette tension effective apparaît inhérente au christianisme authentique lui-même: non parce que l'accomplissement du christianisme devrait marquer la victoire de la transcendance sur l'humain ou vice versa, mais parce que

visible et riche de réalités invisibles, fervente dans l'action et occupée à la contemplation, présente dans le monde et pourtant étrangère. Mais de telle sorte qu'en elle ce qui est humain est ordonné et soumis au divin; ce qui est visible à l'invisible; ce qui relève de l'action, à la contemplation; et ce qui est présent, à la cité future que nous recherchons» (SC, n. 2).

[1] «L'Eglise tient que la reconnaissance de Dieu ne s'oppose en aucune façon à la dignité de l'homme, puisque cette dignité trouve en Dieu lui-même ce qui la fonde et ce qui l'achève. Car l'homme a été établi en société, intelligent et libre, par Dieu son Créateur. Mais surtout, comme fils, il est appelé à l'intimité même de Dieu et au partage de son propre bonheur» (GS, n. 21).

le dynamisme vital du christianisme débouche précisément sur l'harmonisation de ces deux valeurs dans une vraie symbiose dont le Christ est, avec l'Eglise, le sacrement. Donc, ni mutilation ni reniement, mais sublimation de l'humain – «Quiconque suit le Christ, homme parfait, devient lui-même plus homme» (GS, n. 41) – et en même temps, mise en valeur et primauté du transcendant. La transcendance, en d'autres termes, est une réalité dont les dimensions sont illimitées; il s'agit là de valeurs qui pénètrent et animent tout.

Il y a donc dans la visée panoramique du concile la ferme conviction que non seulement il est possible d'harmoniser le transcendant et l'humain, mais que c'est précisément dans cette harmonie que consiste la vocation de l'homme et du chrétien. Cet homme pénétré de transcendance demeure homme, bien plus la transcendance dont il est imprégné exalte pour ainsi dire sa condition d'homme. Selon la vision chrétienne de Vatican II, l'homme n'est pas enfermé dans la dimension purement immanente de son humanité, ni dépouillé de cette dimension par une exclusive vocation à la transcendance. Voilà ce qu'il est, un homme pétri de transcendance [1].

Si nous rapprochons *Gaudium et spes* de *Lumen gentium,* et surtout si nous lisons l'une et l'autre constitution à la lumière de *Dei Verbum,* force est de conclure que nous nous trouvons devant une projection dans l'histoire de l'homme du mystère personnel du Christ, et que, en tant que mystère de l'Incarnation, il réalise justement l'harmonisation historique de la transcendance avec l'humain, harmonisation qui demeure exemplaire, fontale, pour chaque homme comme pour l'humanité tout entière.

Il faut noter que le concile ne développe pas cette thématique en termes abstraits comme nous l'avons fait en vue d'en donner une rapide synthèse, mais qu'il la développe de façon descriptive. Cette tension entre le transcendant et l'humain, qui est la dominante de l'enseignement de Vatican II, n'est pas une thèse qu'il défend ni un système qu'il propose: c'est une donnée historique dont le concile prend conscience et qu'il exprime.

[1] «Corps et âme, mais vraiment un, l'homme est, dans sa condition corporelle même, un résumé de l'univers des choses qui trouvent ainsi, en lui, leur sommet et peuvent librement louer leur Créateur. Il est donc interdit à l'homme de dédaigner la vie corporelle. Mais, au contraire, il doit estimer et respecter son corps qui a été créé par Dieu et qui doit ressusciter au dernier jour. Toutefois, blessé par le péché, il ressent en lui les révoltes du corps. C'est donc la dignité même de l'homme qui exige de lui qu'il glorifie Dieu dans son corps, sans se laisser asservir aux mauvais penchants de son cœur.

«En vérité, l'homme ne se trompe pas lorsqu'il se reconnaît supérieur aux éléments matériels et qu'il se considère comme irréductible, soit à une simple parcelle de la nature, soit à un élément anonyme de la cité humaine. Par son intériorité, il dépasse en effet l'univers des choses: c'est à ces profondeurs qu'il revient lorsqu'il fait retour en lui-même où l'attend ce Dieu qui scrute les cœurs (cf. Jr 17, 10), et où il décide personnellement de son propre sort sous le regard de Dieu. Ainsi, lorsqu'il reconnaît en lui une âme spirituelle et immortelle, il n'est pas le jouet d'une création imaginaire qui s'expliquerait seulement par les conditions physiques et sociales, bien au contraire, il atteint le tréfonds même de la réalité» (GS, n. 14).

Mystère et institution

On pourrait faire un développement analogue à propos d'une seconde antithèse qui traverse de manière importante l'enseignement conciliaire: celle qu'il y a entre le mystère et l'institution.

Aujourd'hui, on répète souvent, à propos ou hors de propos, que Vatican II a relativisé toutes les institutions en valorisant tous les charismes. Il faut reconnaître toutefois qu'il y a dans l'enseignement conciliaire une tension entre mystère et institution: nous en trouvons un premier exemple dans la constitution sur la liturgie, *Sacrosanctum Concilium,* où il est évident que l'aspect ritualiste de la liturgie cède le pas à une meilleure prise de conscience de l'aspect mystérique, transcendant, théologal, de la liturgie elle-même (cf. SC, nos 2; 5–10; 47–49, etc.). Toute la doctrine du «signe» et de l'authenticité du signe qui est comme le soubassement de cette constitution, ne fait qu'exprimer cette tension entre l'institution et le mystère: en effet, il y a dans le signe, de par sa nature, l'exigence de l'institution comme telle, parce que sans elle le signe n'est pas un signe, mais en même temps le mystère l'emporte, parce que sans lui le signe n'est pas authentique.

La même tension est évidente dans *Lumen gentium* où d'une part toute la structure hiérarchique de l'Eglise est l'objet d'une ultime mise au point, dans le prolongement de Vatican I, tandis que d'autre part, on n'en affirme pas moins la valeur des charismes, en fonction non d'un équilibre de compromis, mais d'une harmonisation opérée par l'Esprit-Saint [1]. C'est précisément ce qui caractérise l'enseignement de Vatican II sur ce thème: il ne s'agit pas de considérer les charismes comme faisant concurrence aux institutions et celles-ci aux charismes, mais de mettre en relief la symbiose entre charisme et institution comme un fait qui reflète dans le christianisme le même mystère qui est à la source de tout, celui de l'Incarnation [2].

C'est aussi dans cette lumière que nous devons envisager la préoccupation témoignée par l'Eglise de renouveler son organisation. Combien de décrets conciliaires destinés au renouvellement de l'organisation ecclésiale, de ses structures dans la sphère de la hiérarchie et du gouvernement comme

[1] «Cette Eglise qu'il introduit dans la vérité tout entière (cf. Jn 16, 13) et à laquelle il assure l'unité dans la communion et le service, il l'équipe et la dirige grâce à la diversité des dons hiérarchiques et charismatiques, il l'orne de ses fruits» (LG, n. 4).

[2] «Le Christ, unique médiateur, crée et continuellement soutient sur la terre, comme un tout visible, son Eglise sainte, communauté de foi, d'espérance et de charité par laquelle il répand, à l'intention de tous, la vérité et la grâce. Cette société organisée hiérarchiquement d'une part et le Corps mystique d'autre part, l'assemblée discernable aux yeux et la communauté spirituelle, l'Eglise terrestre et l'Eglise enrichie des biens célestes ne doivent pas être considérées comme deux choses, elles constituent au contraire une seule réalité complexe, faite d'un double élément humain et divin. C'est pourquoi, en vertu d'une analogie qui n'est pas sans valeur, on la compare au mystère du Verbe incarné. Tout comme en effet la nature prise par le Verbe divin est à son service comme un organe vivant de salut qui lui est indissolublement uni, de même le tout social que constitue l'Eglise est au service de l'Esprit du Christ qui lui donne la vie, en vue de la croissance du corps» (LG, n. 8).

dans celle des fonctions à l'intérieur de l'Eglise n'ont-ils pas été introduits par le concile! Les décrets conciliaires sont presque tous des décrets qui portent sur la rénovation des institutions. Mais il apparaît à une observation attentive que leur fécondité, la force rénovatrice de leur initiative est fonction d'une charge de mystère transcendantal, de valeur surnaturelle, ce qui semble contradictoire: est-ce l'institution ou l'animation de l'Esprit-Saint qui prévaut? Ni l'une ni l'autre. Il s'agit d'une symbiose harmonieuse, unitaire – «l'Eglise est composée d'éléments humains et divins» –, par laquelle l'organisation n'est plus simplement l'institution réalisée dans des limites humaines, mais une réalité historique, insérée donc dans une histoire du salut toute mystérieuse, animée par un Esprit vivifiant qui exhausse ces mêmes dimensions humaines pour en tirer des gestes d'une fécondité qui les dépasse.

Et voici que dans l'Eglise, pour le bien de laquelle les évêques exercent leur pouvoir, l'Esprit-Saint soutient continuellement et la structure organique et la concorde (LG, n. 22); le même Esprit-Saint vivifie le peuple de Dieu, soit au moyen des sacrements et des ministères, soit en dispensant aux fidèles des grâces spéciales (LG, n. 12). La pratique des conseils évangéliques inspirée par le Saint-Esprit se traduit dans des structures visibles (LG, n. 39); mystère et institution concourent à faire de la pratique des conseils un état de vie (LG, n. 43). La rénovation authentique, même sur le plan institutionnel, doit commencer d'abord par une dimension intérieure irremplaçable (PC, n. 2); la grâce du renouveau ne pourra se développer dans les communautés que si chacune d'elles élargit les espaces de la charité (AG, n. 37). Ce sera le renouveau de la vie chrétienne à tous les niveaux qui fera épanouir la vie du peuple de Dieu dans les jeunes églises de missions (AG, n. 19). L'authenticité et le bon usage des charismes sont l'objet d'un jugement de l'autorité ecclésiastique qui se souciera «non pas d'éteindre l'Esprit, mais de tout éprouver pour retenir ce qui est bon» (LG, n. 12 citant I Th 5, 19–21).

Comme on le voit, il s'agit de remettre en valeur, d'approfondir les structures de l'Eglise et en même temps de donner un sens plus explicite et moins épisodique à l'importance des charismes.

Communauté et individu

Il est impossible de ne pas remarquer que Vatican II a exalté en même temps la dimension communautaire de la réalité chrétienne et le primat de la personne humaine. Le personnalisme du concile est un fait tout comme son communautarisme. Quel est donc le climat de ce concile? Sommes-nous au temps de l'individualisme ou bien du communautarisme?

Employer cette forme exclusive, c'est mal poser la question. Vatican II a fait ressortir la vocation communautaire de l'homme en dégageant toute la vérité du mystère chrétien dans la condition historique qui relève du dessein de Dieu, selon lequel l'homme n'est vraiment lui-même, n'est la

personne qu'il doit être que dans une communion fraternelle qui tend, dans son instance suprême et irréfragable vers la communion suprême, avec Dieu [1].

Il ne s'agit donc pas d'un choix, d'une alternative – être individuel ou social – mais de l'option pacifique et unitaire: être chrétien.

Les deux premiers chapitres de *Gaudium et spes* sont particulièrement significatifs à ce point de vue (n. 12–32); mais nous pourrions aussi souligner l'équilibre remarquable dans le rapport de personne à communauté qui sous-tend toute la constitution sur la liturgie *Sacrosanctum Concilium* et qui est présent aussi dans le décret *Perfectae caritatis,* où il est question, par exemple, de la dimension personnelle dans les rapports entre autorité et subordonnés (n. 14), de la valeur de la vie commune et de la charité fraternelle pour l'observance personnelle des vœux (n. 12), de l'apport individuel et communautaire dans la pratique de la pauvreté (n. 13), etc. La mise en valeur de la personne dans Vatican II est indéniable, mais la personne ainsi valorisée l'est en liaison à la communauté [2].

Il n'y a pas dans le concile un personnalisme qui puisse définir l'individu en faisant abstraction de la communauté, comme il n'y a pas un communautarisme qui puisse définir la société en ne tenant pas compte de la personne. Et ceci vaut aussi bien au niveau de l'anthropologie chrétienne qu'à celui de l'économie du salut qui dépasse évidemment l'anthropologie comme telle. L'initiative salvifique de Dieu est marquée elle-même par cet équilibre entre un personnalisme qui atteint son sommet dans la personne du Christ et un communautarisme qui atteint un autre sommet dans l'Eglise, plénitude du mystère du Christ. Et l'harmonie qui existe entre le Christ et l'Eglise est elle-même le principe et la lumière d'une harmonie qui se répand sur toutes les situations abordées par le concile pour y exprimer, non pas l'opposition entre personne et communauté, mais la complémentarité, l'intégration, le rapport vital à réaliser entre ces deux valeurs .[3]

[1] «Dieu, qui veille paternellement sur tous, a voulu que tous les hommes constituent une seule famille et se traitent mutuellement comme des frères. Tous, en effet, ont été créés à l'image de Dieu... tous sont appelés à une seule et même fin, qui est Dieu lui-même...

«Allons plus loin: quand le Seigneur Jésus prie le Père pour que 'tous soient un... comme nous, nous sommes un', il ouvre des perspectives inaccessibles à la raison et il nous suggère qu'il y a une certaine ressemblance entre l'union des personnes divines et celles des fils de Dieu dans la vérité et dans l'amour. Cette ressemblance montre bien que l'homme, seule créature sur terre que Dieu a voulue pour elle-même, ne peut pleinement se trouver que par le don désintéressé de lui-même» (GS, n. 24).

[2] «Le caractère social de l'homme fait apparaître qu'il y a interdépendance entre l'essor de la personne et le développement de la société elle-même» (GS, n. 25).

[3] «En réalité, le mystère de l'homme ne s'éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe incarné» (GS, n. 22); aussi «aucune loi humaine ne peut assurer la dignité personnelle et la liberté de l'homme comme le fait l'Evangile du Christ, confié à l'Eglise» (GS, n. 41). «De même que Dieu a créé les hommes non pour vivre en solitaires, mais pour qu'ils s'unissent en société... Aussi, dès le début de l'histoire du salut, a-t-il choisi des hommes non seulement à titre individuel, mais en tant que membres d'une

Temps et éternité

Une autre antinomie parcourt tout l'enseignement conciliaire, depuis la constitution sur la liturgie jusqu'à la dernière constitution pastorale. Ici aussi, il ne s'agit pas de valeurs purement antithétiques qui s'opposeraient dans la réalité l'une à l'autre, mais de valeurs qui requièrent d'être intimement harmonisées par une vocation unitaire. Il n'y a qu'une réalité définitive, le règne de Dieu, et les moments dynamiques de ce règne, qui naît, croît, devient, progresse, relèvent à la fois du temps et de l'éternité. La vocation eschatologique du temps ne fait que confesser son intime connexion avec l'éternité, dans un appel réciproque à constituer les moments continus d'une histoire unique, d'un seul événement qui est celui du salut [1]. Le chap. VII de *Lumen gentium* sur les grandes tensions eschatologiques de l'Eglise est le texte classique sur ce thème, et il est tout à fait indiqué de le rapprocher de la plus «terrestre» des constitutions conciliaires, *Gaudium et spes,* – par exemple aux nos 21, 39, 45 – pour constater combien cette interaction de la valeur temporelle et de la valeur éternelle devient dans Vatican II un des grands critères de l'authenticité chrétienne.

> «L'Eglise, à laquelle nous sommes tous appelés dans le Christ et dans laquelle nous acquérons la sainteté par la grâce de Dieu, n'aura sa consommation que dans la gloire céleste, lorsque viendra le temps où toutes choses seront renouvelées (Ac 3, 21) et que, avec le genre humain, tout l'univers lui-même, intimement uni avec l'homme et atteignant par lui sa destinée, trouvera dans le Christ sa définitive perfection...
> «La nouvelle condition promise et espérée a déjà reçu dans le Christ son premier commencement; l'envoi du Saint-Esprit lui a donné son élan et par lui elle se continue dans l'Eglise où la foi nous instruit même sur la signification de notre vie temporelle, dès lors que nous menons à bonne fin, avec l'espérance des biens futurs, la tâche qui nous a été confiée par le Père dans le monde et que nous faisons ainsi notre salut (cf. Ph 2, 12).
> «Ainsi donc déjà les derniers temps sont arrivés pour nous (cf. I Co 10, 11). Le renouvellement du monde est irrévocablement acquis et, en toute réalité, anti-

communauté. Et ces élus, Dieu leur a manifesté son dessein et les a appelés 'son peuple' (Ex 3, 7–12)... Ce caractère communautaire se parfait et s'achève dans l'œuvre de Jésus-Christ... Premier-né parmi beaucoup de frères, après sa mort et sa résurrection, par le don de son Esprit il a institué, entre tous ceux qui l'accueillent par la foi et la charité, une nouvelle communion fraternelle: elle se réalise en son propre Corps, qui est l'Eglise» (GS, n. 32). «L'union de la famille humaine trouve une grande vigueur et son achèvement dans l'unité de la famille des fils de Dieu, fondée dans le Christ... promouvoir l'unité s'harmonise avec la mission profonde de l'Eglise, puisqu'elle est 'dans le Christ, comme le sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain'» (GS, n. 42; cf. LG, n. 1).

[1] «L'Eglise... formant de ce royaume le germe et le commencement sur la terre. Cependant, tandis que peu à peu elle s'accroît, elle-même aspire à l'achèvement de ce royaume, espérant de toutes ses forces et appelant de ses vœux l'heure où elle sera, dans la gloire, réunie à son Roi» (LG, n. 5). «Destinée à s'étendre à toutes les parties du monde, elle prend place dans l'histoire humaine, bien qu'elle soit en même temps transcendante aux limites des peuples dans le temps et dans l'espace» (LG, n. 9).

cipé dès maintenant: en effet, déjà sur la terre l'Eglise est parée d'une sainteté encore imparfaite mais véritable. Cependant, jusqu'à l'heure où seront réalisés les nouveaux cieux et la nouvelle terre où la justice habite (cf. 2 P 3, 13), l'Eglise en pèlerinage porte dans ses sacrements et ses institutions, qui relèvent de ce temps, la figure du siècle qui passe; elle vit elle-même parmi les créatures qui gémissent présentement encore dans les douleurs de l'enfantement et attendent la manifestation des fils de Dieu (cf. Rm 8, 19–22)» (LG, n. 48).

«Nous ignorons le temps de l'achèvement de la terre et de l'humanité, nous ne connaissons pas le mode de transformation du cosmos. Elle passe, certes, la figure de ce monde déformée par le péché; mais, nous l'avons appris, Dieu nous prépare une nouvelle demeure et une nouvelle terre où régnera la justice et dont la béatitude comblera et dépassera tous les désirs de paix qui montent au cœur de l'homme...

«Certes, nous savons bien qu'il ne sert à rien à l'homme de gagner l'univers s'il vient à se perdre lui-même, mais l'attente de la nouvelle terre, loin d'affaiblir en nous le soin de cultiver cette terre, doit plutôt le réveiller: le corps de la nouvelle famille humaine y grandit, qui offre quelque ébauche du siècle à venir» (GS, n. 39).

«Née de l'amour du Père éternel, fondée dans le temps par le Christ rédempteur, rassemblée dans l'Esprit-Saint, l'Eglise poursuit une fin salvifique et eschatologique qui ne peut être pleinement atteinte que dans le siècle à venir. Mais, dès maintenant présente sur cette terre, elle se compose d'hommes, de membres de la cité terrestre, qui ont pour vocation de former, au sein même de l'histoire humaine, la famille des enfants de Dieu qui doit croître sans cesse jusqu'à la venue du Seigneur» (GS, n. 40).

«Vivifiés et rassemblés en son Esprit, nous marchons vers la consommation de l'histoire humaine qui correspond pleinement à son dessein d'amour: 'ramener toutes choses sous un seul chef, le Christ, celles qui sont dans les cieux et celles qui sont sur la terre' (Ep 1, 10)» (GS, n. 45).

On peut résumer cette confrontation par un texte particulièrement expressif, même dans son style original, sur l'intégration des valeurs temps-éternité:

«L'homme... n'est pas limité au seul ordre temporel, mais, vivant dans l'histoire humaine, il conserve intégralement sa vocation éternelle» (GS, n. 76).

Terre et ciel

En demeurant toujours sur le plan des valeurs, on peut encore relever dans les documents conciliaires une autre antithèse, celle que comporte la distinction du ciel et de la terre. Elle est évidemment liée à celle qui existe entre le temps et l'éternité, quoique, spécialement dans *Gaudium et spes,* elle s'en différencie par une nuance qui consiste à affirmer les valeurs terrestres, dans l'autonomie bien comprise qui leur est propre, tout en les éclairant par un finalisme chrétien exigé par l'économie du salut, typiquement eschatologique.

Les textes que nous offrent sur ce sujet les documents conciliaires sont si abondants qu'il n'est pas difficile de se référer à ce thème qui, de toute façon, ne pourra être mis en pleine évidence que par une connaissance globale des textes eux-mêmes.

Ce sont les fils de la terre qui forment les citoyens du royaume céleste [1]. La distinction et en même temps l'harmonie de ces deux valeurs sont mises en relief dans les textes qui traitent du rapport entre l'édification de la cité terrestre et celle de la cité céleste: les deux activités ne sont pas opposées tout en restant distinctes. On peut dire que c'est là une des préoccupations constantes de Vatican II [2].

Nous retrouvons le même accent dans *Gaudium et spes* dont nous utiliserons ailleurs les textes relatifs à la légitime autonomie des réalités terrestres et les précautions prises à l'égard de toute fausse autonomie, quelle qu'elle soit (cf. nos 36–38; 41) [3].

Les fidèles, chacun à sa place, sont engagés à remplir de ciel leur activité terrestre [4]. Il est évident que toute la perspective conciliaire ne vise

[1] «Ainsi l'unique peuple de Dieu est présent à tous les peuples de la terre, empruntant à tous les peuples ses propres citoyens, citoyens d'un royaume dont le caractère n'est pas terrestre mais céleste» (LG, n. 13).

[2] «En raison de l'économie elle-même du salut, les fidèles doivent apprendre à distinguer avec soin entre les droits et les devoirs qui leur incombent en tant que membres de l'Eglise et ceux qui leur reviennent comme membres de la société humaine. Qu'ils s'efforcent d'accorder harmonieusement les uns et les autres entre eux, se souvenant que la conscience chrétienne doit être leur guide en tous domaines temporels, car aucune activité humaine, fût-elle d'ordre temporel, ne peut être soustraite à l'empire de Dieu. Aux temps où nous sommes, il est extrêmement nécessaire que, dans la façon d'agir des fidèles, brillent à la fois très clairement et cette distinction et cette harmonie, pour que la mission de l'Eglise puisse répondre pleinement aux conditions particulières du monde d'aujourd'hui» (LG, n. 36).

[3] «L'Eglise enseigne, en outre, que l'espérance eschatologique ne diminue pas l'importance des tâches terrestres, mais en soutient bien plutôt l'accomplissement par de nouveaux motifs» (GS, n. 21). «C'est pourquoi, s'il faut soigneusement distinguer le progrès terrestre de la croissance du règne du Christ, ce progrès a cependant beaucoup d'importance pour le royaume de Dieu» (GS, n. 39). «A la fois 'assemblée visible et communauté spirituelle', l'Eglise fait ainsi route avec toute l'humanité et partage le sort terrestre du monde; elle est comme le ferment et, pour ainsi dire, l'âme de la société humaine appelée à être renouvelée dans le Christ et transformée en famille de Dieu. A vrai dire, cette compénétration de la cité terrestre et de la cité céleste ne peut être perçue que par la foi; bien plus, elle demeure le mystère de l'histoire humaine qui, jusqu'à la pleine révélation de la gloire des fils de Dieu, sera troublée par le péché. Mais l'Eglise, en poursuivant la fin salvifique qui lui est propre, ne communique pas seulement à l'homme la vie divine; elle répand aussi, et d'une certaine façon sur le monde entier, la lumière que cette vie divine irradie, notamment en guérissant et en élevant la dignité de la personne humaine, en affermissant la cohésion de la société et en procurant à l'activité quotidienne des hommes un sens plus profond, la pénétrant d'une signification plus haute» (GS, n. 40).

[4] Les laïcs, tandis qu'ils sont «à la recherche des biens qui demeurent éternellement... mettent généreusement en œuvre toutes leurs forces pour étendre le règne de Dieu, animer et parfaire les réalités temporelles selon l'esprit chrétien» (AA, n. 4); «que les séminaristes puisent avec soin dans la Révélation divine la doctrine catholique, qu'il la pénètrent à fond, qu'ils en fassent la nourriture de leur propre vie spirituelle et qu'ils puissent... l'annoncer» (OT, n. 16); «que l'école catholique... forme les élèves à travailler efficacement au bien de la cité terrestre... En même temps elle les prépare à travailler à l'extension du royaume de Dieu» (GE, n. 8). «Le concile exhorte les chrétiens, citoyens de l'une et de l'autre cité, à remplir avec zèle et fidélité leurs tâches terrestres, en se laissant conduire par l'esprit de l'Evangile» (GS, n. 43).

pas à l'antithèse mais à la communion, à réaliser une harmonie vitale dans la continuité de l'unique mystère du salut.

Mais, outre ces antinomies de type objectif qui impliquent des tensions entre des réalités apparemment opposées, nous devons relever dans Vatican II d'autres antithèses qui dépendent d'états d'âme, de perspectives psychologiques, d'attitudes culturelles, en somme de valeurs humaines plus subjectives. On peut en signaler trois, qui déterminent une caractéristique ultérieure de tension dans tout l'enseignement conciliaire: unité et pluralisme, fidélité et renouveau, liberté et engagement. Ces oppositions, encore une fois, ne sont qu'apparentes et elles sont dépassées par la vision unitaire du concile.

Unité et pluralisme

Tout au cours de l'enseignement conciliaire, le concept d'unité s'est profondément différencié du concept d'uniformité. On pourrait dire que la préoccupation de Vatican II a été de valoriser le premier aux dépens du second. Dans de nombreux textes, – spécialement dans le décret sur l'œcuménisme, *Unitatis redintegratio* (nos 4; 17), le décret *Ad gentes* sur l'activité missionnaire (nos 6; 18; 22; 26, etc.), le décret *Nostra aetate* sur les religions non chrétiennes (n. 2), *Gaudium et spes* (nos 44; 53; 54; 58; 75, etc.) – la différenciation entre unité et uniformité se fait plus explicite et l'on ne cesse d'affirmer que l'unité est compatible avec la variété, avec le pluralisme.

Il existe déjà une invitation au pluralisme, chose notoire, dans la constitution sur la liturgie (cf. SC, n. 37); dans *Gaudium et spes* s'exprime un profond respect pour le pluralisme au niveau de la société humaine et des cultures (cf. n. 44). Mais, au-delà de ces indications typiques, c'est tout un esprit qui témoigne incontestablement d'un profond changement de mentalité perceptible dans la trame de l'enseignement conciliaire mais qui, évidemment, ne se constate pas avec autant de facilité dans la conscience et l'expérience des personnes.

L'idée de base est qu'on rejoint l'unité, qu'on la construit grâce à l'intégration d'éléments divers. Dans le même sens, *Lumen gentium* présente l'Eglise comme un «édifice de Dieu» construit avec les pierres diverses que nous sommes (n. 6). Le pluralisme ne détruit donc pas l'unité, mais l'enrichit et l'exprime [1]. C'est bien dans un sens positif et constructif que Vatican II adopte une position pluraliste: la mise en valeur de la variété dans les églises locales, dans les rites, les charismes, les vocations, le respect des

[1] «Entre ces Eglises existe une admirable communion, de sorte que la diversité dans l'Eglise, loin de nuire à son unité, la met en valeur» (OE, n. 2). «... un type de civilisation plus universel qui fait avancer l'unité du genre humain et l'exprime, dans la mesure même où il respecte mieux les particularités de chaque culture» (GS, n. 54).

cultures, l'ouverture aux méthodes en sont des aspects multiples et féconds. Aussi bien sur ce thème du pluralisme dans l'unité et de l'unité dans le pluralisme, se dit-il et s'écrit-il beaucoup de choses en regard des cultures, des méthodes et des institutions.

Par cette vision pluraliste, le concile entend présenter la foi et la vie spirituelle à tous les peuples appelés à croire, sans leur infliger de préjudices, ni leur imposer de renoncer à des valeurs réelles, mais en assumant au contraire tout ce qu'il y a d'authentique dans les positions légitimes de l'homme, de sa culture, de sa civilisation, de son histoire.

Dans cette perspective, ce sont évidemment les textes relatifs à l'action missionnaire qui sont les plus nombreux, notamment parce que le critère pluraliste bien compris, qui permet d'assumer et d'adapter, réalise et accentue le caractère universel de l'Eglise: la formation doctrinale des missionnaires doit donc tenir compte de «l'universalité de l'Eglise et [de] la diversité des nations» (AG, n. 26). Les textes fondamentaux relatifs aux choix et aux méthodes obéissent à l'unique critère selon lequel «la vie chrétienne sera ajustée au génie et au caractère de chaque culture [et] les traditions particulières avec les qualités propres, éclairées par la lumière de l'Evangile, de chaque famille des nations, seront assumées dans l'unité catholique» (AG, n. 22). Tout ceci a sa justification théologique dans le fait que l'humanité tout entière a reçu à son origine le don du Verbe dont l'homme est le vestige, déjà sur le plan de la création. C'est pourquoi, nous dit le concile, les chrétiens doivent être prompts «à découvrir avec joie et à respecter les semences du Verbe» cachées dans chaque groupe humain (AG, n. 11).

La capacité d'être unitaires dans le pluralisme et vice versa, proclamée par le concile comme une instance nouvelle du moment historique présent, fait partie d'une responsabilité chrétienne qui, à un certain moment, peut devenir un engagement ascétique proprement spirituel. C'est en ce sens ascétique qu'il faut lire, par exemple, le texte qui veut exprimer un jugement sur des valeurs déterminées qui sont humainement légitimes mais que l'on veut authentifier comme chrétiennes:

> «Le concile se propose avant tout de juger à cette lumière les valeurs les plus prisées par nos contemporains et de les relier à leur source divine. Car ces valeurs, dans la mesure où elles procèdent du génie humain, qui est un don de Dieu, sont fort bonnes; mais il n'est pas rare que la corruption du cœur humain les détourne de l'ordre requis: c'est pourquoi elles ont besoin d'être purifiées» (GS, n. 11).

Sous l'aspect d'un problème proprement spirituel, on pourrait aborder, toujours à titre d'exemple, le thème de la tolérance et de l'intolérance, précisément en tant qu'exigence de la communion chrétienne et de la règle évangélique, ainsi que l'a fait le second chapitre de la déclaration sur la liberté religieuse (DH, nos 9–14). Ce n'est là qu'une simple allusion pour préciser cette apparente antithèse dans laquelle, une fois encore, Vatican II arrive à des conclusions de communion et d'harmonie.

Fidélité et rénovation

Si dans le décret *Perfectae caritatis* sur la rénovation de la vie religieuse, la résolution de l'antithèse fidélité-rénovation est explicitement marquée (cf. n. 2), on a affaire là à une antinomie qui ne commande tant de documents conciliaires que parce qu'elle fait partie, elle aussi, de l'esprit de Vatican II. Pensons, par exemple, à tout le ferment novateur dans la préoccupation de fidélité qu'exprime la constitution *Sacrosanctum Concilium* sur le plan liturgique; pensons à la préoccupation de l'unité de la foi dans un renouveau des méthodes – nous en avons déjà parlé – qui domine le décret sur l'activité missionnaire; pensons aussi aux initiatives pastorales suggérées par le décret sur le ministère sacerdotal et aux perspectives audacieuses de *Unitatis redintegratio* toujours au plan d'une fidélité qu'on ne minimise et ne discute pas, mais allant de pair avec une constante rénovation. Le besoin de rénover et de rénover dans la fidélité est une des tensions prédominantes dans l'enseignement conciliaire, au point que nous pourrions parler d'un rappel de la Pentecôte.

Le texte de base de cette relation rénovation-fidélité pourrait être celui déjà bien connu du décret *Perfectae caritatis* qui formule le critère fondamental pour toute forme de vie ou toute institution chrétienne: «La rénovation... comprend à la fois le retour continu aux sources de toute vie chrétienne ainsi qu'à l'inspiration originelle des instituts et, d'autre part, la correspondance de ceux-ci aux conditions nouvelles d'existence» (n. 2).

La substance d'autres textes, également explicites, s'avère identique: «Toute rénovation de l'Eglise [consiste] essentiellement dans une fidélité plus grande à sa vocation... l'Eglise, au cours de son pèlerinage, est appelée par le Christ à cette réforme permanente dont elle a perpétuellement besoin en tant qu'institution humaine et terrestre» (UR, n. 6).

Cette harmonie entre le nouveau et l'ancien est l'objet d'une recherche méditée par laquelle l'Eglise entend répondre aux instances de la liberté humaine, surtout sur le plan religieux: «Ce concile du Vatican scrute la tradition sacrée et la sainte doctrine de l'Eglise, d'où il tire du neuf en constant accord avec le vieux» (DH, n. 1). Avec des textes aussi clairs, parler de rénovation, c'est parler de fidélité parce que de toute évidence il s'agit de remonter à l'esprit de l'origine non pour le diminuer, mais pour le rendre plus authentique. Par là s'exprime l'insistance mise sur le renouvellement intérieur et sur le rapport de celui-ci avec la charité (cf. UR, n. 7; AG, nos 24; 25; 37, etc.), et aussi pourquoi on cherche l'équilibre entre tradition et progrès (SC, nos 4; 23, etc.), pourquoi on voit dans le renouveau une purification (LG, n. 8).

Il est vrai que la frontière entre la fidélité et la rénovation ne se perçoit pas toujours aussi immédiatement, mais il est possible que ce manque de perception immédiate soit dû au besoin que nous avons de nous refaire une mentalité. Une mentalité peut-être que le concile a dépassée, tant dans sa vision que dans ses énoncés.

La fidélité en effet n'est pas une relation temporelle, historique: c'est une relation ontologique, une relation de charité, de communion. Etre soi-même ne veut pas dire l'avoir été avant ou l'être après, l'avoir été hier ou le devenir demain. La fidélité est une valeur hétérogène à l'avant et à l'après. C'est dans cette perspective que nous devrions nous placer pour découvrir, avec plus de clarté, ce que signifie cette exigence de fidélité, si souvent répétée par Vatican II, exigence qui a à s'harmoniser avec cette autre, tout aussi contraignante, du renouveau. En tout cas, on ne peut nier que c'est dans l'harmonie de ces deux valeurs apparemment antithétiques que se résout une fois encore la tension conciliaire qui débouche ensuite dans l'expérience de la vie.

Liberté et engagement

Outre l'expression devenue célèbre, et qui n'est pas toujours mise en application de façon exacte, «une liberté fortifiée par l'obéissance» dont parle le n. 43 de *Lumen gentium* – ce paradoxe de la liberté rendue plus authentique par l'obéissance – il y a dans le concile un effort de caractérisation en ce sens, particulièrement dans *Gaudium et spes,* où il est intéressant de noter de quelle manière le concept de liberté n'est jamais séparé, ni séparable du concept d'engagement.

Au n. 31 par exemple, on blâme cette espèce d'«aurea solitudo», ce splendide isolement, selon lequel la liberté consisterait à être désengagé à l'égard de tous ceux qui ne nous sont pas solidaires, de manière à ne faire que ce qui nous agrée:

> «Car souvent la liberté humaine s'étiole lorsque l'homme tombe dans un état d'extrême indigence, comme elle se dégrade lorsque, se laissant aller à une vie de trop grande facilité, il s'enferme en lui-même comme dans une tour d'ivoire. Elle se fortifie, en revanche, lorsque l'homme accepte les inévitables contraintes de la vie sociale, assume les exigences multiples de la solidarité humaine et s'engage au service de la communauté des hommes» (GS, n. 31).

Il est à remarquer que précisément dans le document le plus «humaniste» du concile – du moins le nomme-t-on ainsi – cette corrélation entre engagement et liberté est soulignée au point de donner l'impression que, dans l'enseignement conciliaire, le concept de liberté n'est pas tellement compris sous un rapport de tension que comme recevant son authenticité d'une mise en relation avec le concept d'engagement: pas de liberté sans engagement et pas d'engagement sans liberté. Cette espèce de renversement des rapports pourrait être approfondi. Nous aurions alors une doctrine sur la liberté bien différente de celle qui est devenue un discours à la mode.

> «Mais c'est toujours librement que l'homme se tourne vers le bien. Cette liberté, nos contemporains l'estiment grandement et ils la poursuivent avec ardeur. Et ils ont raison. Souvent cependant ils la chérissent d'une manière qui n'est pas droite, comme la licence de faire n'importe quoi, pourvu que cela plaise, même le mal. Mais la vraie liberté est en l'homme un signe privilégié de l'image divine. Car Dieu a voulu le laisser à son propre conseil pour qu'il puisse de

> lui-même chercher son Créateur et, adhérant librement à lui, s'achever ainsi dans une bienheureuse plénitude. La dignité de l'homme exige donc de lui qu'il agisse selon un choix conscient et libre, mû et déterminé par une conviction personnelle et non sous le seul effet de poussées instinctives ou d'une contrainte extérieure. L'homme parvient à cette dignité lorsque, se délivrant de toute servitude des passions, par le choix libre du bien, il marche vers sa destinée et prend soin de s'en procurer réellement les moyens par son ingéniosité. Ce n'est toutefois que par le secours de la grâce divine que la liberté humaine, blessée par le péché, peut s'ordonner à Dieu d'une manière effective et intégrale» (GS, n. 17).

Il fallait citer ce texte pour comprendre en quel sens Vatican II est, comme on le dit, «le concile de la liberté». A force de la déclarer sans limites et sans frontières, on oublie quelle liberté il a proclamé. A tous les niveaux – humain, social, moral, religieux – le propos sur la liberté, courageux jusqu'au risque, est continuellement, je ne dirai pas étayé, mais renforcé par le propos sur l'engagement chrétien. Il s'agit d'une liberté responsable, stimulée par la conscience du devoir, c'est-à-dire d'une disponibilité à agir dans la plénitude de sa propre conscience (cf. DH, n. 1; 7); d'une liberté équilibrée, c'est-à-dire éloignée de la passivité aussi bien que de l'insubordination (cf. DH, n. 8); et, en tant que disponibilité pour quelque chose – devoir, mode d'agir déterminé, forme de vie – d'une liberté enfin qui est atteinte grâce à un détachement, une purification de ce qui entrave une telle disponibilité. C'est proprement en ce sens que la notion d'engagement confère dynamisme à la notion de liberté, car ce qui est en jeu est une force qui nous libère pour nous rendre disponibles. Telle est, par antonomase, la fonction de l'obéissance libératrice, c'est-à-dire d'une obéissance qui nous dispose à réaliser la liberté plénière des fils de Dieu (cf. LG, n. 37; PO, n. 15) et qui contribue ainsi à la formation d'une maturité personnelle même sur le plan humain (cf. PC, n. 14).

Il y a donc un abîme entre le type de liberté proclamé par Vatican II et celui qui affirme et définit celle-ci comme un désengagement. Jamais les dimensions mêmes de cet engagement, qui rend la liberté authentique, n'ont été proclamées avec autant de force que par ce concile. Celui-ci n'a pas été le concile du minimalisme ou de la restriction, mais au contraire celui du maximalisme, en ce sens que la vision chrétienne de la vie, avec toutes les exigences requises par elle, y est présentée de manière globale, comme on ne l'avait peut-être encore jamais fait dans l'histoire des conciles œcuméniques. Pour la première fois en effet, Vatican II a pris pour objet de son enseignement la réalité totale de la vie et de l'histoire des hommes et de l'Eglise et a réaffirmé la vocation de l'homme à l'éternité, sa vocation à la sainteté en des termes et en des dimensions qui engagent de façon absolument bouleversante.

Transcendance et humanisme, mystère et institution, communauté et individu, temps et éternité, terre et ciel, unité et pluralisme, fidélité et rénovation, liberté et engagement, aucun des documents conciliaires n'échappe à cette tension. C'est là une tension vitale que Vatican II a créée non seulement dans les pages de ses documents, mais dans l'histoire et la

vie de l'Eglise. L'enseignement conciliaire fait déboucher cette tension du document dans la vie, et l'expérience du temps postconciliaire démontre qu'il ne s'agit pas d'une tension académique et rédactionnelle, mais d'une tension historique, réelle, vivante.

Telle est la tension que nous sommes en train de vivre et, si nous y prêtons attention, toute cette valeur, ce dynamisme de tension qui aujourd'hui anime l'Eglise et le peuple de Dieu, bien qu'elle se présente de façon multiforme selon les perspectives que nous avons rapidement mises en lumière, a en même temps un effet unitaire. Nous pouvons observer et prouver qu'à travers la vitalité de cette tension entre l'humain et le surnaturel, entre le temporel et l'éternel, entre Dieu et l'homme, le ferment de la foi et de la charité anime toute l'expérience chrétienne. Que les hommes puissent introduire dans cette grande activité de fermentation bien des scories humaines, c'est là une histoire qui ne peut scandaliser personne et moins que quiconque celui qui lit avec attention les documents conciliaires. Mais que dans cette fermentation les valeurs transcendantes de la foi et de la charité aient un rôle animateur, parfois même en agitant ce qui est trouble, cela chacun peut et doit le constater. Toute fermentation passe, au gré de l'effervescence des situations, par une période de trouble; mais nous devons considérer qu'est engagée dans cette situation historique toute la réalité de l'Eglise et du monde chrétien d'aujourd'hui travaillé par le ferment de l'événement conciliaire, et nous devons le faire à la lumière de l'enseignement même du concile.

Il ne s'agit que d'un moment de l'histoire du salut, d'un ferment de Dieu dans le monde, d'un avènement du Seigneur qui, chaque fois qu'il vient, bouleverse par sa venue les programmes, mais surtout les paresses, les cristallisations, les installations et les systématisations des hommes pour donner des dimensions toujours nouvelles à ce royaume des cieux dont pour notre part nous vivons l'expérience et l'histoire.

ANASTASIO BALLESTRERO

DOCUMENTS CONCILIAIRES

	Sigles
APOSTOLICAM ACTUOSITATEM *L'apostolat des laïcs*	AA
AD GENTES *L'activité missionnaire de l'Eglise*	AG
CHRISTUS DOMINUS *La charge pastorale des évêques dans l'Eglise*	CD
DIGNITATIS HUMANAE *La liberté religieuse*	DH
DEI VERBUM *La révélation divine*	DV
GRAVISSIMUM EDUCATIONIS *L'éducation chrétienne*	GE
GAUDIUM ET SPES *L'Eglise dans le monde de ce temps*	GS
INTER MIRIFICA *Les moyens de communication sociale*	IM
LUMEN GENTIUM *L'Eglise*	LG
NOSTRA AETATE *Les relations de l'Eglise avec les religions non chrétiennes*	NA
ORIENTALIUM ECCLESIARUM *Les Eglises orientales catholiques*	OE
OPTATAM TOTIUS *La formation des prêtres*	OT
PERFECTAE CARITATIS *La rénovation et l'adaptation de la vie religieuse*	PC
PRESBYTERORUM ORDINIS *Le ministère et la vie des prêtres*	PO
SACROSANCTUM CONCILIUM *La sainte liturgie*	SC
UNITATIS REDINTEGRATIO *L'œcuménisme*	UR

Sur le statut épistémologique des documents du Magistère dans le domaine social

Introduction

Quel est le *genre littéraire* d'une encyclique sociale, et plus particulièrement de *Rerum novarum,* en tant qu'elle est un document, un acte du Magistère? La réponse à cette question devrait permettre de dégager des critères d'interprétation.

Les axes suivants nous permettront d'avancer dans notre enquête:

a) Le premier axe est celui de la légitimité, revendiquée avec insistance, – du *droit* du Magistère à intervenir en matière de doctrine sociale. Ce droit est affirmé comme indissociable des devoirs inhérents à la mission propre de l'Eglise.

b) Le deuxième axe est celui de la *relecture,* impliquant l'affirmation d'une filiation, d'une continuité entre *Rerum novarum* et les interventions successives du Magistère.

c) Le troisième axe est celui du fondement doctrinal, progressivement élucidé, du droit et du devoir dont il a été question plus haut.

Ces trois aspects constituent aussi les points de référence à partir desquels doit se faire la lecture des documents considérés.

En publiant ces documents, quelle démarche le Magistère a-t-il eu conscience d'effectuer? Cette question doit également être posée.

d) Enfin, un quatrième axe de réflexion est tracé par l'analyse de la structure du document lui-même. J'ai parlé, par analogie avec les sciences bibliques, de «genre littéraire». Mais cette formule doit être bien comprise: il ne s'agit pas tant, dans mon intention, de comparer les périodes latines de Léon XIII à la précision technique de Pie XII ou au langage direct de Jean XXIII, ce qui effectivement nous conduirait à porter un jugement littéraire sur les différents textes. Il s'agit de tout autre chose: de voir de quelle autorité doctrinale ces textes sont revêtus [1].

[1] Voir aussi sur ce sujet mon étude: *La «doctrine sociale» comme non-idéologie,* in *Communio,* nº VI, 2, mars–avril 1981, pp. 35–49.

I. La compétence du Magistère

On peut appliquer à la doctrine sociale la remarque faite par Paul VI dans *Humanae Vitae* (n. 4) à propos de l'enseignement du Magistère sur le mariage.

Les questions nouvelles posées à notre époque exigeaient du Magistère de l'Eglise «une réflexion nouvelle et approfondie sur les principes de la doctrine morale du mariage: doctrine fondée sur la loi naturelle, éclairée et enrichie par la Révélation divine». Paul VI ne fait que reprendre l'enseignement de ses prédécesseurs quand il affirme «qu'il appartient au Magistère de l'Eglise d'interpréter aussi la loi naturelle». (La note 1 renvoie à une série de textes allant de Pie IX à Jean XXIII).

En communiquant à Pierre et aux apôtres sa divine autorité et en les envoyant enseigner, le Christ

> «les instituait 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» (renvoi à Matth. 7, 21).

Cette affirmation procède donc de la conscience d'une compétence spécifique qui est fondée dans le mandat reçu du Christ par les apôtres.

Cette même conscience est à la base de *Rerum novarum*. Léon XIII écrit, en effet:

> «C'est pourquoi, Vénérables Frères, ce que, pour le bien de l'Eglise et le salut commun des hommes, Nous avons fait ailleurs par nos lettres sur la souveraineté politique, la liberté humaine, la constitution chrétienne des Etats et sur d'autres sujets analogues, afin de réfuter, selon qu'il nous semblait opportun, les opinions erronées et fallacieuses, Nous jugeons devoir le réitérer aujourd'hui, et pour les mêmes motifs, en vous entretenant de la condition des ouvriers. Ce sujet, Nous l'avions, suivant l'occasion, effleuré plusieurs fois, mais la conscience de Notre charge apostolique Nous fait un devoir de le traiter dans cette Lettre plus explicitement et avec plus d'ampleur, afin de mettre en évidence les principes d'une solution conforme à la justice et à l'équité» [1].

Si l'affirmation des principes d'une solution juste prend son départ de la réfutation d'«opinions erronées et fallacieuses» la motivation d'une telle prise de position est identique: elle réside dans la conviction d'une obligation découlant de la charge apostolique. Et cette obligation est à la base d'un droit, qui est rappelé avec une certaine emphase, quelques paragraphes plus loin:

> «C'est avec assurance que nous abordons ce sujet, et dans toute la plénitude de Notre droit, car la question dont il s'agit est d'une nature telle, qu'à moins de faire appel à la religion et à l'Eglise, il est impossible de lui trouver jamais de solution efficace. Or, comme c'est à Nous principalement que sont confiées la sauvegarde de la religion et la dispensation de ce qui est du domaine de l'Eglise, Nous taire, serait aux yeux de tous négliger Notre devoir».

[1] Je cite d'après *Les Encycliques sociales*, Intr. de Mgr Pietro Pavan, Paris, La Bonne Presse, 1962, n. 1, pp. 81–82.

Certes, une question aussi grave concerne aussi d'autres agents: gouvernants, patrons, riches, ouvriers. «Mais, ajoute Léon XIII, ce que nous affirmons sans hésitation, c'est l'inanité de leur action en dehors de celle de l'Eglise».

> «C'est l'Eglise, en effet, qui puise dans l'Evangile des doctrines capables soit de mettre fin au conflit, soit au moins de l'adoucir, en lui enlevant tout ce qu'il a d'âpreté et d'aigreur; l'Eglise qui ne se contente pas d'éclairer l'esprit de ses enseignements, mais s'efforce encore de régler en conséquence la vie et les mœurs d'un chacun: l'Eglise, qui, par une foule d'institutions éminemment bienfaisantes, tend à améliorer le sort des classes pauvres; l'Eglise qui veut et désire ardemment que toutes les classes mettent en commun leurs lumières et leurs forces pour donner à la question ouvrière la meilleure solution possible; l'Eglise, enfin, qui estime que les lois et l'autorité publique doivent, avec mesure sans doute et avec sagesse, apporter à cette solution leur part de concours» [1].

Il convenait de transcrire cette longue citation. Non seulement elle réitère d'une façon vigoureuse et solennelle l'affirmation du droit du Magistère à intervenir en ces matières. Mais elle en donne la raison: dans l'ordre existentiel de la nature blessée, guérie et élevée par la grâce, cet ordre ne peut retrouver sa rectitude et son équilibre que s'il est vivifié par les énergies de la grâce. C'est là un principe constant. Comment Léon XIII en envisageait-il la traduction dans les faits? en d'autres termes, comment concevait-il l'union organique du temporel et du spirituel? C'est là une autre question, qui ne cessera d'occuper la pensée de l'Eglise jusqu'à ce que Vatican II trace les grandes lignes d'une solution appropriée à la période de l'histoire dans laquelle nous vivons. Il faut en dire autant du diagnostic porté sur le «conflit» entre représentants du capital et monde du travail, tel qu'il a d'abord surgi dans le cadre du capitalisme libéral: c'est peu à peu qu'on en prendra la pleine mesure. Mais nous reviendrons sur la maturation de la réflexion de l'Eglise dans le domaine qui nous occupe.

Le passage de Paul VI, cité au début, parlait de «réflexion nouvelle et approfondie». La *Lettre apostolique* au cardinal Roy, du 14 mai 1971, à l'occasion du 80e anniversaire de *Rerum novarum,* nous en fournit une illustration. Paul VI affirme d'abord que le message de l'encyclique «continue à inspirer l'action pour la justice sociale». L'anniversaire l'incite «à reprendre et à prolonger l'enseignement de nos prédécesseurs, en réponse aux besoins nouveaux d'un monde en changement. L'Eglise, en effet, chemine avec l'humanité et partage son sort au sein de l'histoire» (n. 1). Le Pape, qui se situe par rapport à un horizon mondial, prend acte de la variété des situations (n. 3).

> «Face à des situations aussi variées, il Nous est difficile de prononcer une parole unique, comme de proposer une solution qui ait une valeur universelle. Telle n'est pas notre ambition, ni même notre mission. Il appartient aux communautés chrétiennes d'analyser avec objectivité la situation propre de leur pays, de l'éclairer par la lumière propre des paroles inaltérables de l'Evangile, de

[1] *Op. cit.*, n. 13, pp. 91–92.

> puiser les principes de réflexion, des normes de jugement et des directives d'action dans l'enseignement social de l'Eglise tel qu'il s'est élaboré au cours de l'histoire»

et ceci notamment, «en cette ère industrielle, depuis la date historique du message de Léon XIII (...)» (n. 4).

Plus loin, il est précisé que «dans les perturbations et les incertitudes de l'heure présente, l'Eglise a un message spécifique à proclamer, un soutien à donner aux hommes dans leurs efforts pour prendre en main et orienter leur avenir». Depuis l'époque de *Rerum novarum* «l'évolution historique a fait prendre conscience (...) d'autres dimensions et d'autres applications de la justice sociale» (cf. n. 5).

Entre les propos de Léon XIII et ceux de Paul VI, il y a des correspondances, mais aussi des différences, qui ne sont pas toutes d'ordre purement sémantique. Paul VI se réfère à l'expérience historique, il insiste sur la complexité des situations et donc sur la difficulté qu'il y a à porter un diagnostic. La tonalité n'est pas la même: ici l'Eglise confiante «dans la force et l'originalité des exigences évangéliques», offre son soutien aux hommes qui luttent pour la justice sociale. Elle en est consciente: «Son inspiration, enrichie par l'expérience vibrante de la tradition chrétienne au long des siècles, reste toujours neuve pour la conversion des hommes et le progrès de la vie en société, sans que, pour autant, on en vienne à l'utiliser au profit d'options temporelles particulières, en oubliant son message universel et éternel» (n. 4). Cette précision est importante. Elle marque précisément la spécificité, enracinée dans sa transcendance, du message chrétien.

Le ton chez Léon XIII était différent: à moins de faire appel à la religion et à l'Eglise, il est *impossible* de trouver une solution efficace; on parle de l'*inanité* de l'action de ceux qui œuvrent en dehors de l'action de l'Eglise.

Ici et là une même conviction, celle de l'apport spécifique et nécessaire de l'Eglise en ces matières. Mais le style a changé: de celui de l'assertion on passe à celui du dialogue.

C'est que la doctrine sociale se situe à la conjonction des principes et de la réalité historique (et de l'interprétation que, de son point de vue, l'Eglise donne de cette réalité historique). Elle suppose donc une progressive prise de conscience et une maturation de la réflexion de la part du Magistère. Il faut, en outre, souligner la dimension pastorale de l'exercice du Magistère. L'enseignement de la doctrine sociale est à finalité pratique. Nous reviendrons sur ce point, très explicite dans le texte de Paul VI que nous avons cité.

II. Continuité et innovations

Au point où nous en sommes de notre réflexion, nous pouvons déjà dire que la doctrine sociale de l'Eglise se présente comme un enseignement pastoral, conduit à la lumière de l'Evangile en tant que celui-ci englobe égale-

ment la loi naturelle. Cet enseignement est suscité par l'apparition au cours de l'histoire de problèmes nouveaux, dont l'Eglise prend successivement conscience [1].

Mais nous pouvons poser la question: pourquoi ne pas se contenter d'interventions ponctuelles et «en situation»? Pourquoi au contraire l'accent est-il mis sur la continuité?

C'est que la prise de conscience des problèmes nouveaux entraîne celle des exigences du message évangélique. En d'autres termes, c'est au cœur de l'Evangile qu'à chaque fois nous sommes renvoyés pour y puiser l'inspiration d'une manière renouvelée. La continuité se manifeste ainsi par une relecture continuelle, sous cette inspiration évangélique, des documents précédents. La relecture constante permet ainsi de décanter, de préciser, de développer les potentialités, de compléter et équilibrer (ou rééquilibrer), de situer dans un cadre plus large.

C'est ce qu'affirme, par exemple, Paul VI:

> «Il faut situer les problèmes sociaux posés par l'économie moderne – conditions humaines de production, équité dans les échanges de biens et la répartition des richesses, signification des besoins accrus de consommation, partage des responsabilités – dans un contexte plus large de civilisation nouvelle. Dans les mutations actuelles, si profondes et si rapides, chaque jour l'homme se découvre nouveau, et il s'interroge sur le sens de son être propre et de sa survie collective» (n. 7).

Nous avons un exemple d'une telle relecture avec *Mater et Magistra* de Jean XXIII. Le plan du document est clair. Une première partie traite des enseignements de *Rerum novarum* et de «ses développements opportuns dans le magistère de Pie XI et de Pie XII». Les expressions qui servent à caractériser la substance de l'encyclique sont elles-mêmes caractéristiques de la décantation opérée par la relecture. L'époque est décrite comme étant celle de transformations radicales, de contrastes accusés et d'âpres révoltes; la conception dominante alors, qui est l'idéologie libérale classique, est qualifiée du point de vue de l'éthique sociale comme une conception naturaliste qui nie tout lien entre la morale et l'économie; la conséquence de cela est que la loi du plus fort est non seulement pratiquée mais encore théoriquement justifiée, la société étant divisée en riches et pauvres. Quant aux doctrines opposées qui exercent leur séduction sur les exploités, les remèdes qu'elles proposent sont pires que les maux qu'elles dénoncent.

«Dans ce chaos il échut à Léon XIII de publier son message social basé sur la nature humaine et pénétré des principes et de l'esprit de l'Evangile». Avec *Rerum novarum,* «synthèse organique des principes» et offrant une vaste perspective historique, nous avons «une somme catholique en matière économique et sociale»[2]. Retenons que l'Eglise se prévaut de sa connais-

[1] Cette conscience des évolutions et mutations profondes de situations est fréquemment soulignée. Cf. par ex., *Mater et Magistra, op. cit.,* n. 311, p. 261.

[2] Cf. *op. cit.,* n. 291, pp. 251–252.

sance de la nature humaine. Paul VI à l'ONU se présentera comme «expert en humanité» et *Gaudium et spes* fait précéder l'examen des problèmes sociaux et politiques particuliers, du rappel de grandes vues de l'anthropologie chrétienne.

En proposant les principes de base de la réorganisation de la société, Léon XIII faisait acte de courage. Ces principes de base sont les suivants:

1. le travail est l'expression de la personne humaine; il ne peut donc pas être traité comme une marchandise. Il doit être rétribué selon la justice et l'équité. On sait quels développements ce principe, énoncé en premier, recevra avec *Laborem exercens*.
2. La propriété privée étant de droit naturel ne peut pas être purement et simplement supprimée par l'Etat. Mais par ailleurs elle comporte une «fonction sociale intrinsèque». Ce droit demande à être exercé à l'avantage personnel du possédant *et* dans l'intérêt d'autrui.

Léon XIII rejette ainsi soit la conception libérale du *ius utendi et abutendi* soit celles des doctrines socialistes qui sont en faveur de la suppression de la propriété et qui posent le primat du droit de l'Etat sur celui des personnes. Tout n'est pas encore dit par là et c'est pourquoi le problème sera repris plus amplement par des documents postérieurs, de Pie XII notamment, et par *Mater et Magistra* dans la seconde partie [1].

3. L'Etat ne peut rester absent du monde économique. Il lui revient de promouvoir la production d'une quantité suffisante des biens nécessaires pour assurer une vie digne de l'homme, de protéger les droits des citoyens et particulièrement des plus faibles d'entre eux, d'améliorer les conditions de vie.
4. L'Etat doit être présent pour veiller à ce que les relations de travail soient réglées selon le droit et l'équité, et que le milieu de travail soit tel que la personne humaine, corps et esprit, y soit respectée. Il existe un droit du travail *(laboris ius)*.
5. Le droit d'association des travailleurs est un droit naturel. Les ouvriers peuvent s'associer seuls entre eux ou avec les patrons, et dans de telles associations ils ont le droit d'agir d'une manière autonome selon leurs intérêts.
6. Les rapports sociaux doivent être réglés selon la solidarité humaine et la fraternité chrétienne. Ainsi soit la conception classique libérale de la concurrence soit la théorie marxiste de la lutte des classes sont contraires à la nature et opposées à la vision chrétienne de la vie.

Tels sont les grands axes de cette «*Grande Charte* de la reconstruction économique et sociale de l'époque moderne» [2].

[1] Cf. *op. cit.*, n. 380–397, pp. 309–319.
[2] Cf. *op. cit.*, n. 302, p. 257.

Une semblable relecture est une démarche herméneutique qui permet de dégager et de mettre en évidence, dans un premier temps, ce qui est l'essentiel du message de Léon XIII et qui, partant, fournit des principes dont la fécondité demeure. La relecture se prolonge en ce qui concerne *Quadragesimo anno,* qui se proposait de préciser quelques points sur lesquels des doutes avaient été soulevés et d'expliquer la pensée sociale chrétienne eu égard aux conditions historiques nouvelles. Elle se poursuit avec le radiomessage que Pie XII consacra à *Rerum novarum* à Pentecôte 1941.

Mais depuis cette date d'autres changements, nombreux et profonds, sont survenus. C'est pourquoi *Mater et Magistra* entend «rappeler et préciser» des points de doctrine déjà exposés antérieurement par le Magistère et aussi «expliquer la pensée de l'Eglise du Christ sur les nouveaux et les plus importants problèmes du moment»[1]. Tel sera l'objet de la seconde partie, qui attire l'attention sur un certain nombre de questions.

La première est celle du rapport entre l'initiative personnelle et l'intervention des pouvoirs publics en matière économique. Nous ne sommes plus à l'époque de Léon XIII et une telle intervention est une pratique habituelle. C'est l'occasion de rappeler un principe, sur lequel Pie XI avait déjà insisté:

> «Mais il faut toujours rappeler ce principe: la présence de l'Etat dans le domaine économique, si vaste et pénétrante qu'elle soit, n'a pas pour but de réduire de plus en plus la sphère de liberté de l'initiative personnelle des particuliers, tout au contraire elle a pour objet d'assurer à ce champ d'action la plus vaste ampleur possible, grâce à la protection effective, pour tous et pour chacun, des droits essentiels de la personne humaine. Et il faut retenir parmi ceux-ci le droit qui appartient à chaque personne humaine d'être et demeurer normalement le premier responsable de son entretien et de celui de sa famille. Cela comporte que dans tout système économique soit permis et facilité le libre exercice des activités productrices»[2].

En second lieu, le phénomène de la *socialisation* est décrit à partir de son origine et selon son amplitude; un jugement est porté sur sa signification humaine. Car de soi le phénomène, du fait qu'il comporte des avantages mais peut aussi avoir des effets négatifs, n'est pas neutre. Il demande à être maîtrisé, et ceci en fonction d'une juste conception du *bien commun,* dont une définition est proposée:

> «Dans ce but, il est requis que les hommes investis d'autorité publique soient animés par une saine conception du bien commun. Celui-ci comporte l'ensemble des conditions sociales qui permettent et favorisent dans les hommes le développement intégral de leur personnalité. Nous estimons en outre nécessaire que les corps intermédiaires et les initiatives sociales diverses, par lesquelles surtout s'exprime et se réalise la «socialisation», jouissent d'une autonomie efficace devant les pouvoirs publics, qu'ils poursuivent leurs intérêts spécifiques en rapports de collaboration loyale entre eux, et de subordination aux exigences du bien commun.

[1] Cf. *op. cit.,* n. 325, p. 273.
[2] Cf. *Ibid.,* n. 331, p. 277.

> Il n'est pas moins nécessaire que ces corps sociaux se présentent en forme de vraie communauté; cela signifie que leurs membres seront considérés et traités comme des personnes, stimulés à participer activement à leur vie» [1].

Le troisième problème envisagé est celui de la rémunération du travail, selon les normes de la justice et de l'équité. Là encore, un principe est rappelé:

> «Aussi bien, Nous estimons être de notre devoir d'affirmer une fois de plus que la rétribution du travail ne peut être ni entièrement abandonnée aux lois du marché, ni fixée arbitrairement: elle est déterminée en justice et équité. Cela exige que soit accordée aux travailleurs une rémunération qui leur permette, avec un niveau de vie vraiment humain, de faire face avec dignité à leurs responsabilités familiales. Cela demande en outre que pour déterminer les rétributions on considère leur apport effectif à la production, les situations économiques des entreprises, les exigences du bien commun de la nation. On prendra en spéciale considération les répercussions sur l'emploi global du travail dans l'ensemble du pays, et aussi les exigences du bien commun universel, intéressant les communautés internationales, diverses en nature et en étendue» [2].

Cependant, si les principes énoncés «valent toujours et partout», la mesure de leur application variera en fonction des richesses disponibles. Mais ici un autre «principe fondamental» intervient:

> «Le progrès social doit accompagner et rejoindre le développement économique, de telle sorte que toutes les catégories sociales aient leur part des produits accrus. Il faut donc veiller avec attention, et s'employer efficacement, à ce que les déséquilibres économiques et sociaux n'augmentent pas, mais s'atténuent dans la mesure du possible» [3].

On saisit l'ampleur virtuelle d'un tel principe. Paul VI notamment affirmera qu'il ne s'applique pas seulement aux rapports entre diverses couches d'une société nationale, mais à ceux qui règlent le commerce international et la répartition des richesses à l'échelle du globe.

Quatrième thème abordé: celui des exigences de la justice au regard des structures. Celles-ci doivent être conformes à la dignité de l'homme. Une consigne de Pie XII sur les petites et moyennes entreprises est rappelée: on prête attention aux problèmes concernant l'entreprise artisanale et l'exploitation agricole à dimensions familiales, et aussi l'entreprise coopérative, «comme intégration des deux précédentes».

La présence active des travailleurs dans les moyennes et grandes entreprises, mais aussi plus largement à tous les échelons de la production, par les associations, les syndicats et un organisme international comme l'O.I.T., découle d'une exigence inscrite dans le cœur de l'homme. Là encore un principe est souligné: une économie digne de l'homme implique la participation active et l'exercice de la responsabilité; les travailleurs ne peuvent être de simples exécutants passifs.

[1] Cf. *Ibid.*, n. 341, p. 285.
[2] *Ibid.*, n. 347, p. 289.
[3] *Ibid.*, n. 349, p. 291.

Enfin, la propriété privée fait l'objet du cinquième point envisagé. Jean XXIII est conscient des mutations profondes survenues dans ce domaine depuis Léon XIII. De là des doutes ont surgi sur son importance. Ces doutes ne sont pas fondés, et le droit de propriété est réaffirmé une nouvelle fois. Là encore on remonte au principe:

> «Le droit de propriété, même des biens de production, a valeur permanente, pour cette raison précise qu'il est un droit naturel, fondé sur la priorité, ontologique et téléologique, des individus sur la société. Au reste, il serait vain de revendiquer l'initiative personnelle et autonome en matière économique, si n'était pas reconnue à cette initiative la libre disposition des moyens indispensables à son affirmation (...)» [1].

La nature même de ce droit demande sa diffusion effective, par une plus ample accession à la propriété privée de biens durables. L'affirmation du droit de propriété privée ne s'oppose pas à la légitimité et à l'opportunité de la propriété publique, notamment quand il s'agit d'une puissance économique telle qu'elle mettrait en danger le bien public. Propriété publique et propriété privée doivent être harmonisées selon les exigences du bien commun. Enfin, il est une fois de plus rappelé qu'«au droit de propriété est intrinsèquement rattachée une fonction sociale».

Nous n'avons pas à nous arrêter à la 3e partie qui envisage de nouveaux aspects de la question sociale, ni à la 4e qui traite des exigences spirituelles de l'engagement social des chrétiens. Non pas que ces thèmes ne soient plus d'une grande importance, mais notre propos était d'examiner un cas de relecture. *Mater et Magistra,* qui est, parmi les documents du Magistère, un des plus réussis du point de vue didactique, nous en a fourni un exemple clair.

Notre analyse nous a permis de dégager des thèmes majeurs et ces axes de pensée que sont l'affirmation de valeurs fondamentales auxquelles il faut sans cesse faire référence et qui exercent une fonction normative. Nous avons là des principes féconds, qui sont tout le contraire de règles rigides qu'il suffirait d'appliquer d'une manière pour ainsi dire mécanique. Au contraire, ces principes inspirent la pensée et l'action, ils éclairent tout en dévoilant leurs implications au contact d'une réalité historique qui se modifie sans cesse, mais qui exige une régulation éthique. Nous sommes aux antipodes d'un système clos régi par le déterminisme, comme c'est le cas dans les modèles épistémologiques des «lois naturelles» des doctrines classiques ou des lois de l'histoire du marxisme. De par leur nature même, les principes sont source d'inventivité.

III. Fondements de l'intervention de l'Eglise

Le fondement de l'intervention de l'Eglise en matières économico-sociales (et politiques) a fait l'objet d'une réflexion spécifique du Magistère dans la *Constitution pastorale Gaudium et spes,* dans sa première partie notamment.

[1] *Ibid.,* n. 385, p. 311.

Ainsi le ch. II sur la communauté humaine présente la doctrine de la personne dans sa relation à la société, du respect qui lui est dû; il affirme les prérogatives d'égalité, de responsabilité et de participation (n. 25–31). Le ch. III parle de l'activité humaine et de la juste autonomie des réalités terrestres (n. 30). Mais, c'est avec le ch. IV, *Rôle de l'Eglise dans le monde de ce temps,* que nous entrons directement dans le vif du sujet.

La fin de l'Eglise est salvifique et eschatologique, elle est tendue vers le siècle à venir, mais elle est composée de membres qui appartiennent à la cité terrestre. Ainsi elle fait route avec l'humanité, elle partage le sort terrestre du monde; «elle est comme le ferment et, pour ainsi dire, l'âme de la société humaine appelée à être renouvelée dans le Christ et transformée en famille de Dieu» (cf. n. 40, § 1). Seule la foi peut percevoir cette «compénétration» de la cité terrestre et de la cité céleste. L'objet propre de l'Eglise est de communiquer la vie divine mais, de surcroît, elle répand sur le monde entier «la lumière que cette vie divine irradie», en guérissant et en élevant la dignité de la personne humaine, en affermissant la cohésion de la société, en conférant un sens plus profond à l'activité des hommes. Ainsi l'Eglise peut largement contribuer à «humaniser toujours plus la famille des hommes et son histoire» (cf. *ibid.,* § 2).

A partir de là se dégagent quelques principes généraux:

1. «L'homme moderne est en marche vers un développement plus complet de sa personnalité» et vers une affirmation accrue de ses droits. L'Eglise ici révèle à l'homme le sens de sa propre existence, car Dieu seul répond aux aspirations et désirs les plus profonds du cœur humain. Disons qu'il y a un horizon spirituel du temporel, et que cet horizon est d'abord un horizon de sens.

2. L'Eglise peut soustraire la dignité de la nature humaine à toutes les fluctuations des opinions (par exemple, tour à tour on rabaisse exagérément le corps et on l'exalte sans mesure). La dignité personnelle, la liberté, la conscience, le service, trouvent leur garantie dans l'Evangile. «Tout cela correspond à la loi fondamentale de l'économie chrétienne. Car, si le même Dieu est à la fois Créateur et Sauveur, Seigneur et de l'histoire humaine et de l'histoire du salut, cet ordre divin lui-même, loin de supprimer la juste autonomie de la créature, et en particulier de l'homme, la rétablit et la confirme au contraire dans sa dignité».

3. C'est donc en vertu de l'Evangile qui lui a été confié, que l'Eglise proclame les droits de l'homme et tient en grande estime le dynamisme de notre temps qui donne un grand élan à ces droits. De son côté, ce mouvement a besoin d'être imprégné par l'Evangile, sinon une idée de fausse autonomie, dégagée de toute norme de la loi divine, égarerait ce mouvement vers la destruction de ces droits (cf. n. 41).

Ainsi la mission propre de l'Eglise est de nature religieuse. Mais de cette mission découlent une fonction, des lumières, des forces qui peuvent servir

à constituer et affermir la communauté des hommes selon la loi divine. Dans cette perspective et selon les circonstances, l'Eglise peut et doit susciter des œuvres charitables.

«L'Eglise reconnaît aussi tout ce qui est bon dans le dynamisme social d'aujourd'hui, en particulier le mouvement vers l'unité, les progrès d'une saine socialisation et de la solidarité au plan civique et économique.» Il y a là le reflet d'une attitude qui contraste avec celle de Léon XIII. Certes sur les principes premiers, il n'y a pas rupture. Mais alors que *Rerum novarum* prêtait attention à la crise et aux remèdes à y apporter, le Concile part, dans la considération de ce monde, des éléments positifs pour relever leur concordance avec les exigences évangéliques. Il n'ignore pas pour autant les aspects négatifs et la crise.

Ainsi la tendance à l'unité est en harmonie avec la mission de l'Eglise, qui manifeste au monde l'union dans la foi et la charité; elle puise là une énergie qu'elle est capable de lui insuffler. Son apport se vérifie encore dans son universalité. De soi, elle n'est liée à aucune forme de culture, ni à aucun système politique, social ou économique. Dès lors qu'on lui reconnaît la liberté d'exercer sa mission, elle peut aider à dépasser les dissensions et à consolider les légitimes associations. Bref, elle reconnaît tout ce qui est vrai, bon et juste, dans la variété des institutions que les hommes se donnent. Son désir est de «se développer librement, à l'avantage de tous, sous tout régime qui reconnaît les droits fondamentaux de la personne, de la famille, et les impératifs du bien commun» (cf. n. 42).

Le chrétien est citoyen de l'une *et* de l'autre cité. Aussi doit-il remplir avec zèle sa tâche terrestre. Il sera en cela conduit par l'esprit de l'Evangile. Il doit ici éviter un double écueil: négliger ses tâches humaines sous prétexte qu'il est en marche vers la Cité future ou, à l'inverse, s'y livrer totalement, comme si ses obligations temporelles étaient étrangères à sa vie religieuse. Rien n'est plus ruineux qu'un tel divorce entre la foi et le comportement quotidien; c'est là une des plus graves erreurs de notre temps et un scandale déjà dénoncé dans l'Ancien et le Nouveau Testament. En manquant à ses obligations terrestres, on manque aux obligations envers le prochain et envers Dieu et par là on met en danger son salut éternel. Il ne faut pas créer d'opposition artificielle, car la nature des choses n'en comporte pas.

Il est précisé que les activités séculières reviennent en propre aux laïcs d'abord. Ils respecteront les lois de chaque discipline, ils s'y montreront compétents. Les chrétiens sont invités à collaborer avec les hommes qui poursuivent les mêmes buts qu'eux, et à faire preuve d'esprit d'initiative. Qu'éclairés par la sagesse chrétienne et l'enseignement du Magistère, ils prennent leurs responsabilités! Ici il est fait référence à une notion fondamentale: celle de *«conscience préalablement formée»*. Elle signifie que sans le souci de formation, et notamment d'assimilation de l'enseignement du Magistère, les laïcs ne seront pas aptes à répondre à leur vocation propre. Cette dernière est définie ainsi: «c'est à leur conscience, préalablement formée, qu'il revient d'inscrire la loi divine dans la cité terrestre».

Retenons encore l'affirmation du légitime *pluralisme* des chrétiens au niveau de leur engagement temporel: nul n'a le droit de confisquer l'Evangile. Appelés à être des témoins du Christ au cœur du monde, les membres de l'Eglise qui se montrent infidèles à l'Esprit de Dieu, deviennent cause de scandale. Reconnues, les défaillances doivent être combattues.

Pour l'Eglise, enfin, il y a une école de l'histoire: «pour développer ses rapports avec le monde, l'Eglise sait également combien elle doit continuellement apprendre des siècles» (cf. n. 43, cf. aussi n. 44).

Dans les chapitres de *Gaudium et spes* dont nous avons essayé ainsi de dégager les grandes lignes, nous trouvons exprimées les raisons d'une intervention de l'Eglise en matières sociales: l'engagement temporel est une dimension de l'existence chrétienne [1].

IV. Nature de cet enseignement du Magistère

a) De ce qui précède, on retiendra que l'enseignement du Magistère en matières sociales se distingue par deux notes, d'ailleurs conjointes. Cet enseignement est d'abord de nature pastorale. S'il énonce des principes, c'est en vue de l'action, sa visée est pratique. Il est ensuite situé dans le temps, – il est «pour notre temps». Il s'agit ici de nous poser une série de questions. La première est: quel espace de temps? On constate qu'à quelques exceptions près, les documents dont la série a été inaugurée par *Rerum novarum*, ont, jusqu'à *Laborem exercens*, trouvé leur occasion dans l'anniversaire de la publication de ce texte majeur: après 40 ans, 50 ans, 60 ans, 80 ans, 90 ans. Cette chronologie a quelque chose d'artificiel par rapport à la suite des événements, mais à chaque étape, elle fournissait l'opportunité de faire le point sur les changements survenus dans le cours de l'histoire. *Gaudium et spes*, texte conciliaire, ouvre sur un espace de temps plus long. En pensant «notre temps», on attire l'attention sur ce qui change. Mais précisément qu'est-ce qui change? et à quelle profondeur? Et encore ne convient-il pas de distinguer entre les processus et la conscience que les hommes en prennent, bien que ces deux aspects du devenir social ne puissent pas être totalement scindés l'un de l'autre? (Par exemple, les problèmes écologiques ne datent pas d'aujourd'hui, mais on en prend soudain conscience; le progrès technique, qui soutenait le mythe du progrès, est plein d'ambiguïtés; on s'avise soudain de celles-ci et le mythe s'effondre.) Réfléchir sur notre temps, est-ce s'arrêter à des circonstances précises et à des conjonctures ou détecter les tendances, les lignes de force d'une époque?

Nous sommes ainsi renvoyés à ce que le Concile a appelé la lecture des «signes des temps». Celle-ci suppose un regard de foi, éclairé par l'Esprit Saint, sur le devenir historique, mais ce regard doit intégrer les apports des diverses disciplines scientifiques qui permettent l'exactitude et la rigueur du diagnostic.

[1] La seconde partie de la *Constitution* qui traite de «quelques problèmes plus urgents» contient plusieurs thèmes qui concernent également la doctrine sociale.

Le point de vue à partir duquel le regard est porté peut varier, nous l'avons constaté: un changement est intervenu depuis *Rerum novarum,* où les désordres sont mis au premier plan, jusqu'à Jean XXIII et le Concile, soucieux d'abord de valoriser les éléments positifs. *Laborem exercens* a une approche prospective, Jean Paul II est attentif à ce qui se prépare, à l'avenir qui est en gestation dans notre présent.

Pour condenser les choses, disons que devant un texte du Magistère, il faut savoir, à chaque fois, discerner s'il vise les tendances d'une époque ou une conjoncture, fût-elle importante.

Des observations analogues doivent être faites concernant l'amplitude géographique. Sous Léon XIII, les questions cruciales sont celles qui se posent à l'Europe industrialisée, avec son prolongement aux U.S.A. Dorénavant, ce sont les enjeux mondiaux qui sont engagés.

b) La conscience d'une *continuité* accompagne la série des interventions du Magistère. Paul VI et *Gaudium et spes,* que nous avons mentionnés plus haut, nous en proposent la signification. Cette continuité n'est pas répétitive, bien que le Magistère ne cesse de rappeler la valeur permanente de certains principes. L'Eglise, dans son cheminement historique, enrichit son expérience et approfondit sa réflexion.

C'est ainsi que certains aspects, d'abord saisis d'une manière globale, seront ensuite plus clairement distingués et différenciés.

Rerum novarum répercute le choc que l'Eglise a reçu des bouleversements de l'époque moderne. L'aspect idéologique est mis en avant: l'encyclique rejette comme erronées un certain nombre d'opinions qu'on peut facilement repérer. L'analyse sociologique, elle, s'en tient à quelques aspects particulièrement frappants de la «condition des ouvriers».

L'appel de Pie XI à l'apostolat des laïcs, puis la prise de conscience, consacrée par Vatican II, des impératifs de l'engagement temporel ainsi que de son autonomie viendront plus tard. Nous ne devons pas en conséquence lire le texte d'une manière anachronique, là où il prône des associations d'ouvriers ou d'ouvriers et de patrons. Léon XIII innovait quand il revendiquait le droit et la légitimité de telles associations, que beaucoup alors contestaient. Cette affirmation demeure [1]. Mais la forme conseillée mêle défense des droits des ouvriers et défense de leur foi chrétienne menacée. Nous touchons, par cet exemple, la part de contingence qui affecte les documents pontificaux en la matière.

D'autres remarques peuvent être faites qui vont dans le même sens. L'encyclique a raison de condamner la théorie marxiste de la lutte des classes. Mais elle le fait en appelant à la seule inspiration de la charité fraternelle capable de vaincre l'esprit de haine générateur de ruine spirituelle: certes cet aspect du problème est essentiel. Mais la considération

[1] Nous le voyons dans un tout autre contexte, avec «Solidarité» en Pologne, alors qu'au siècle passé c'était au nom de la conception libérale que ce droit était contesté.

n'est pas exhaustive. Les questions posées par les facteurs conflictuels inscrits dans les structures du système capitaliste ne semblent pas être perçues.

Enfin, le XXe siècle a vu, en théologie, un riche développement de l'ecclésiologie, qui devait aboutir à Vatican II. Ne nous étonnons donc pas des imprécisions du document sur le rôle de l'Eglise et la délimitation de ses champs et de ses modes d'intervention.

Les remarques qui précèdent nous permettent de dégager quelques *règles d'herméneutique* qui s'appliquent à la lecture des documents du Magistère qui énoncent la doctrine sociale de l'Eglise. Il est clair que ces documents ne sont pas homogènes et pour ainsi dire d'une seule coulée, mais qu'ils sont, au contraire, intrinsèquement et fortement diversifiés.

c) Commençons par l'aspect le plus extérieur. La forme littéraire, d'un pape à l'autre, a beaucoup évolué. On passe du latin aux langues modernes, d'un langage technique qui suppose une culture théologique, à un langage plus simple, accessible à tous. Les destinataires sont d'abord les évêques pour devenir «tous les hommes de bonne volonté». (Le changement sur ce point a une portée ecclésiologique, il reflète une conscience plus précise, de la part de l'Eglise, de la nature de son service à l'égard de l'humanité tout entière). Avec Jean Paul II on abandonne le «Nous» de majesté.

Mais l'évolution marque parfois le contenu lui-même. *Rerum novarum* parle de l'égalité en des termes que notre sensibilité intellectuelle et morale a peine à recevoir. C'est que le problème ne semble pas saisi en lui-même, mais à travers le prisme des théories égalitaires. C'est donc l'idéologie égalitariste qui est visée. On lui oppose, et à juste titre, la réalité de la condition humaine et de ses inégalités de fait. Mais il semble bien que ce rappel n'est pas encore totalement dégagé de phantasmes liés aux hiérarchies de l'Ancien Régime? Parmi les solutions suggérées dans la 3e partie, l'adaptation des anciennes corporations médiévales irait dans le sens de cette interprétation.

Les inégalités spécifiques du système économique moderne ne semblent donc pas avoir été pleinement perçues. Ne nous étonnons pas trop de cela: après tout, certains courants socialistes eux-mêmes n'ont-ils pas été marqués par la nostalgie de l'époque préindustrielle? Le temps est nécessaire à la maturation des idées sociales. Il faudra toute la réflexion sur la loi naturelle [1] pour qu'on aboutisse aux affirmations sans équivoque de *Gaudium et spes* (n. 29), où nous lisons, entre autres:

> «... en dépit de légitimes différences entre les hommes, l'égale dignité des personnes exige que l'on parvienne à des conditions de vie justes et plus humaines. En effet, les inégalités économiques et sociales excessives entre les membres ou entre les peuples d'une seule famille humaine font scandale et font obstacle à la justice sociale, à l'équité, à la dignité de la personne humaine ainsi qu'à la paix sociale et internationale».

[1] On ne saurait minimiser sur ce point l'apport de Pie XII.

d) On trouverait sans doute d'autres exemples similaires. Mais de ce qui précède il est aisé d'inférer que nos documents comportent des éléments de diagnostic, l'énoncé de principes, des directives pratiques, des conseils. Il est clair que selon ces coordonnées, le Magistère engage son autorité à des degrés divers d'intensité. Encore une fois, on a là tout le contraire de textes homogènes.

L'engagement de l'autorité de l'Eglise est donc modulé selon une ligne qui est tracée entre deux pôles.

Le premier pôle, celui qui a le plus de fermeté, est celui de *l'enseignement social* proprement dit. Il contient le corps des vérités et des principes d'ordre éthique, élucidés à la lumière de la Révélation et de la droite raison (c'est-à-dire couvrant le domaine de l'Evangile et celui du droit naturel). Nous avons vu, sur l'exemple de *Mater et Magistra,* que nous aurions pu prolonger, que l'affirmation de ce corps de doctrine est sans cesse réitérée d'un document à l'autre. La constance et la continuité sont un signe que nous avons là un noyau permanent de vérités et de normes de l'action chrétienne.

Le second pôle est par sa nature même plus mobile. Il est constitué par l'ensemble des jugements pratiques et prudentiels. Il y a certes des degrés de practicité, mais plus nous allons vers le jugement prudentiel qui éclaire immédiatement l'action concrète, plus nous sommes dans un domaine où normalement va s'affirmer l'autonomie des chrétiens, des laïcs en premier lieu, et aussi un pluralisme légitime qui tient à la nature du choix concret. Nous avons rencontré un texte de Paul VI qui reflétait la conscience de ce fait. On pourrait aussi citer Vatican II, évidemment.

La *doctrine sociale* (qu'on distingue ainsi à juste titre de l'*enseignement social*) se situe entre ces deux pôles: elle porte, sur la situation historique présente avec sa contingence, une appréciation à la lumière de principes qui ont leur racine dans l'Evangile et dans la raison. Principes d'action, ceux-ci donnent des orientations majeures. Mais de là, plus on s'avance vers le concret de l'action, plus les jugements sont circonstanciés. Des principes à la pratique, il y a ainsi des degrés. La doctrine sociale occupe l'espace entre ces deux pôles; selon qu'elle s'approche de l'un ou de l'autre pôle, elle requiert des affirmations nettes et indubitables ou des avis plus ou moins conjecturaux.

Ce qui est sûr, c'est que cette doctrine n'est pas un réservoir de recettes ou de programmes. Elle ne dessine pas non plus un modèle de société.

Selon les aspects qu'elle intègre, elle comporte des éléments plus ou moins permanents. Cela tient à la nature des choses, puisqu'elle porte sur des problèmes liés à l'action historique. C'est pourquoi au niveau du diagnostic ou à celui des conseils, on ne s'étonnera pas de rencontrer des jugements qui datent, certains même qui deviennent vite caducs, ou encore qui sont plus ou moins applicables partout. La complexité et la mobilité de la réalité sociale impliquent ces limitations. Loin d'être une déficience, ces dernières sont la marque du réalisme même d'une doctrine orientée vers l'action.

Ce message autorisé du Magistère étant ainsi intrinsèquement diversifié, l'adhésion qu'il requiert est elle-même diversifiée en proportion. Il fournit à l'engagement temporel des chrétiens ses inspirations majeures ainsi que des éléments de jugement qui aident à poser des choix justes, en cohérence avec les exigences de la foi. Ajoutons que ce message fait partie de la conception chrétienne de l'homme, de même que l'engagement au service de la cité, qui peut d'ailleurs prendre de multiples formes, est un impératif de la conscience du chrétien.

Il me semble que les diverses propriétés de la doctrine sociale que j'ai essayé de mettre en évidence: bipolarité, diversification intrinsèque quant à son poids d'autorité, finalité pratique, tracent les grandes lignes d'une pédagogie efficace. C'est pour les avoir négligées ou ignorées dans la didactique que l'on n'a pas su tirer tous les fruits qu'on est en droit d'attendre des richesses d'humanité que contient cette doctrine. De plus, puisque celle-ci croît et se réajuste sans cesse au contact de l'expérience, elle-même requiert pour son développement l'apport des laïcs qui, à partir de leur insertion dans la vie temporelle, doivent être à l'origine des diagnostics, des analyses, des vues prospectives, des questions nouvelles qu'affronte sans cesse la conscience évangélique de l'Eglise.

GEORGES COTTIER, O.P.

Réflexions sur le travail humain

En marge de l'encyclique de Jean Paul II, *Laborem exercens* *

Rien de ce qui concerne l'homme en son activité personnelle et sociale n'est étranger à l'Eglise du Christ parce que c'est elle et elle seule qui détient le secret de la destinée des hommes en même temps que les instruments de leur salut. Aussi bien, sa mission d'enseignement des vérités morales et religieuses, elle la poursuit encore lorsque, considérant les hommes aux prises avec les problèmes sociaux de leur époque, elle veut les aider à construire une société qui soit toujours plus conforme aux desseins de Dieu. Cette imprégnation de tout l'ordre culturel et temporel par les valeurs évangéliques que le chrétien, en plus de sa vocation spirituelle de membre de l'Eglise au service du Royaume de Dieu, doit réaliser dans le monde, l'Eglise lui en montre les voies en formant les consciences à l'intelligence des droits et des devoirs impliqués par leur engagement dans la vie en société. C'est une telle formation des consciences que l'Eglise dispense précisément par sa doctrine sociale. Et celle-ci, on aurait tort de se la représenter comme un bloc statique. Certes, elle demeure enracinée dans des principes qui transcendent les temps et les lieux et qui tiennent à la nature même de l'homme et à sa vocation surnaturelle telle que Dieu nous l'a révélée. Mais les problèmes économiques et sociaux ne se présentent pas, selon les époques, en des termes rigoureusement identiques et l'Eglise doit, pour soutenir l'action de ceux qui se dévouent au bien commun, adapter aux transformations qui se sont produites les applications de principes qui, eux, demeurent immuables. C'est la raison pour laquelle tout nouveau document du Magistère dans le domaine social doit susciter non seulement l'intérêt, mais encore un approfondissement de la réflexion à la mesure de l'éclairage original qu'il entend apporter.

A cet égard, la dernière encyclique du Pape Jean Paul II sur *Le travail humain* [1] devrait constituer un vigoureux stimulant pour la pensée, ne

* Texte d'un exposé donné le 9 décembre 1981 au Cercle d'études philosophiques et théologiques de Toulouse.

[1] Cf. Jean Paul II, *Le travail humain*, lettre encyclique *Laborem exercens*, Présentation du P. Gérard Defois, Paris, Editions du Centurion, 1981. Toutes les citations que je fais du texte de l'encyclique sont extraites de cette édition.

serait-ce que parce qu'elle entend replacer – ce qui n'avait jamais été fait d'une manière aussi directe et avec autant de force – tout le complexe des questions soulevées par la vie économique et sociale dans la perspective de l'homme au travail ou, plus précisément, du travail comme activité essentiellement humaine. Je ne me propose pas, dans les quelques pages qui suivent, d'effectuer un commentaire des divers sujets abordés par cette encyclique. Je voudrais plutôt centrer ma réflexion sur la philosophie du travail impliquée par l'enseignement du Pape. Il est clair que cette philosophie du travail est prégnante de toute une philosophie chrétienne de la culture dont l'encyclique *Redemptor hominis* avait mis en lumière l'inspiration décidément humaniste. Ce thème, considéré pour lui-même, de l'humanisme chrétien et de ses exigences face à la situation de l'homme contemporain et à l'humanisme moderne dont il est l'héritier pourrait faire l'objet d'une autre étude. Le présent article tentera donc simplement de rappeler les grandes articulations d'une philosophie chrétienne du travail. Cela suppose que nous mettions d'abord au point une approche métaphysique du travail. Cette réflexion sera elle-même prolongée par un examen de la valeur morale de l'activité laborieuse en tant qu'elle est engagée dans la vie sociale. Enfin, il faudra insister sur ce que la foi chrétienne nous dit de tout à fait spécifique sur la dignité particulière du travail humain.

I. APPROCHE MÉTAPHYSIQUE DU TRAVAIL

Une première lecture de l'encyclique *Laborem exercens* suffit à faire apparaître que toute une philosophie du travail est supposée et impliquée par elle. Ce n'est pas, bien sûr, une telle philosophie que le Pape s'est donné pour objectif d'élaborer. Il est significatif que, dès les premières lignes, il se réfère au livre de la *Genèse* pour souligner que «le travail est l'une des caractéristiques qui distinguent l'homme du reste des créatures» [1]. Mais dans le domaine social comme ailleurs, la vérité surnaturelle qui est proposée à notre foi présuppose la vérité naturelle telle que Dieu nous la communique par le moyen de notre raison. Celle-ci a bien des choses à dire sur la réalité du travail comme activité proprement humaine. Et la lumière de la foi, loin de détruire la lumière de la raison, vient la conforter et la surélever dans son ordre propre. De sorte que, si nous voulons bien comprendre ce que le Pape nous enseigne, il faut d'abord mettre en lumière tout cet ensemble de vérités que la raison humaine peut découvrir à propos du travail humain et qu'il reprend à son compte dans son encyclique. Nous pourrons mieux voir ainsi comment le christianisme transfigure véritablement la notion du travail humain et apporte à l'éthique du travail des fondements qui donnent toute sa mesure et sa dignité à cette «dimension fondamentale de l'existence de l'homme sur la terre» [2].

[1] Cf. Jean Paul II, *Ibid.*, Avant-propos, p. 15.
[2] Jean Paul II, *Ibid.*, ch. II, n. 4, p. 25.

1. Activité immanente et activité transitive

Le travail est défini par le Pape comme «une activité 'transitive' – c'est-à-dire que, prenant sa source dans le sujet humain, il est tourné vers un objet externe» [1]. Qu'est-ce que cela signifie? Pour bien comprendre le sens de cette expression «activité transitive», il faut savoir qu'elle correspond à une division fondamentale de l'action qui est très importante dans la philosophie de saint Thomas. Les thomistes distinguent en effet deux sortes d'action: l'action transitive et l'action immanente.

L'activité transitive, c'est celle que tout être exerce sur un autre être pour lui communiquer du mouvement ou de l'énergie. C'est alors en agissant sur cet être qui est le patient, que l'agent atteint sa propre perfection d'agent. L'ouvrier n'a sa perfection d'ouvrier que dans l'ouvrage qu'il réalise; en ce sens, il a besoin d'un «patient» sur lequel il exerce son activité ouvrière pour être vraiment un ouvrier. Cette activité transitive, elle caractérise bien sûr tout l'univers des êtres physiques et le sujet humain quand il s'efforce de transformer la matière en agissant sur elle. L'activité transitive a toujours son terme, on le voit bien, dans un objet extérieur au sujet qui l'exerce. Elle se déroule dans le temps; elle est donc passagère et ne s'achève et s'accomplit que dans l'objet réalisé.

L'activité immanente trouve au contraire son terme et son achèvement dans le sujet même qui agit. Sans doute la vie est-elle déjà une activité immanente, mais ce n'est que dans le monde de l'esprit qu'une telle activité se manifeste dans sa forme la plus parfaite. L'acte de connaître et l'acte d'aimer s'accomplissent à l'intérieur de l'âme et le philosophe dira même que ces actes spirituels constituent pour l'âme comme une «*surexistence* active» meilleure que le simple fait physique d'exister parce que, lorsque l'âme connaît, elle devient en quelque sorte les choses autres qu'elle et, lorsqu'elle aime, elle «tend intérieurement vers autrui comme vers un autre soi-même». Bien entendu, contrairement à l'activité transitive qui était liée au temps, l'activité immanente «peut ne durer qu'un instant, son instant est un instant qui dure, et qui comme tel est au-dessus du temps; (car l'instant du temps ne dure pas)» [2].

Eh bien le travail est une activité, non pas immanente, mais toujours transitive ou productive à quelque degré.

2. Le travail, activité transitive ou productive

Que le travail soit toujours à quelque degré une activité transitive ou productive, cela apparaît avec évidence si l'on considère l'activité laborieuse sous sa forme la plus typique, je veux parler du travail manuel.

[1] Jean Paul II, *Ibid.*, ch. II, n. 4, p. 26.

[2] Cf. J. Maritain, «Action et contemplation» dans *Œuvres* I (1912–1939), choix, présentation et notes par H. Bars, «Bibliothèque européenne», Paris, Desclée De Brouwer, 1975, p. 1161.

Il est clair que la fin de l'activité du travail manuel ne réside pas en elle-même, mais en un résultat produit. C'est une activité utile, qui sert à la réalisation d'une œuvre. Elle se déploie du reste tout entière au service de l'œuvre, en sorte que le résultat recherché et qui donne son sens à tout le travail entrepris, est un état de la chose réalisée et non pas un état du travailleur lui-même. De plus, l'action du travailleur se résolvant tout entière dans la transformation de la matière ouvragée, elle se déroule dans le temps et elle est intrinsèquement soumise à sa loi.

Le travail manuel répond donc d'une manière parfaite à la définition qui a été donnée de l'activité transitive ou productive. Et, en outre, nous le disions, il est le travail sous sa forme la plus typique. Mais qu'en est-il alors de l'activité de l'esprit? Peut-on parler de travail intellectuel? Le Pape, lui, ne craint pas de faire allusion aux «hommes attachés au chantier du travail intellectuel» et aux «hommes de science» [1]. En quel sens l'activité de l'esprit est-elle encore une activité laborieuse? Nous savons que, dans ses formes les plus parfaites, l'activité de connaissance et d'amour parvient à se dégager de toute finalité utile et de toute mobilité. L'activité de contemplation, au sens où elle est une activité terminale de l'esprit, le repos de l'âme dans l'objet connu ou aimé, trouve sa fin en elle-même et n'a nullement le caractère d'un moyen en vue d'un terme ultérieur. De plus, dépassant le devenir puisqu'elle est activité terminale et vivant repos, elle est par là-même supérieure au temps. Alors, pouvons-nous parler encore, pour l'activité de l'esprit, d'activité laborieuse?

Il est évident que la contemplation, dans la mesure même où elle est le repos de l'esprit, ne saurait constituer un travail. Elle n'est pas une utilité, elle est un fruit. Mais la contemplation, cela se prépare. Il y a diverses formes de contemplations naturelles et une contemplation surnaturelle. Ici, redisons-le, le mot de contemplation est pris au sens très général d'activité terminale de l'esprit. Eh bien en ce sens-là, chaque fois que l'esprit connaît (ou aime) son objet, il le voit et se repose en lui car, formellement, connaître c'est voir. Mais avant de se reposer dans la vision de son objet, l'esprit aura dû effectuer une longue quête; de même, avant de se reposer dans le bien désiré, l'amour aura dû le poursuivre. La vie intellectuelle est presque tout entière une vie de recherche et le repos dans la vue d'une vérité conquise constitue souvent le point de départ d'une nouvelle conquête.

La recherche intellectuelle implique donc le mouvement de l'esprit, cette succession d'actes mentaux qui constituent le discours; elle est bien aussi une activité utile et non terminale puisqu'elle n'a pas sa fin en elle-même. Chercher la vérité, c'est une activité qui n'a son terme que dans la vérité trouvée. Mobilité, utilité, ce sont là quelques-unes des caractéristiques que l'examen du travail manuel nous a fait rattacher à l'activité laborieuse. Une seule de ces caractéristiques est cependant absente ici. En effet, nous avons dit que le résultat de l'activité laborieuse était extérieur au sujet

[1] Jean Paul II, *op. cit.*, ch. II, n. 9, p. 43.

qui l'exerce; or ici, le résultat visé, le repos dans la vérité, n'est nullement extérieur mais souverainement intérieur à celui qui exerce la recherche intellectuelle (ou même affective). Quoi qu'il en soit il faut dire, me semble-t-il, que cette recherche intellectuelle est bien un travail, qu'elle répond à la notion de travail. Celle-ci en effet, si elle se réalise dans le travail manuel d'une façon typique, peut se réaliser dans d'autres formes d'activité sans que l'intégralité de ses notes caractéristiques se retrouvent. On dira alors, dans le vocabulaire technique de la philosophie, que la notion de travail doit être comprise en un sens analogique. Le terme analogue en effet, c'est celui qui convient à plusieurs selon un rapport en partie identique et en partie différent. Ici le terme travail convient à l'activité intellectuelle et à l'activité manuelle selon un rapport en partie identique (dans l'un et l'autre cas, on a la mobilité et l'utilité) et en partie différent (dans un cas le résultat est extérieur au sujet qui exerce son activité laborieuse et, dans l'autre cas, le résultat est intérieur au sujet). Le terme travail convient d'abord au travail manuel où il se réalise dans la plénitude de toutes ses caractéristiques et ensuite au travail intellectuel où il se réalise selon certaines d'entre elles seulement. Plus noble que le travail manuel puisque c'est la partie la plus noble de nous-mêmes qui y est engagée, le travail intellectuel est moins un travail que le travail manuel. De la même manière, le travail intellectuel qui prépare à la contemplation de la vérité est plus noble que le travail qui vise à la direction du travail manuel, mais il est moins un travail que ce dernier [1].

On le voit donc et il est bon d'insister là-dessus, il faut à tout prix opter pour une conception analogique du travail. Il serait grave de restreindre l'idée de travail à l'activité manuelle de l'homme. Jusqu'ici nous n'avons cependant donné du travail qu'une définition métaphysique, en essayant d'en rendre compte comme d'une activité exercée par l'homme. Et cependant, nous ne pourrons en obtenir une définition exhaustive et satisfaisante que si nous prenons en compte la signification morale et sociale qu'il comporte, avec toute la force de la lumière que la foi chrétienne apporte sur ce point. Activité de l'homme, le travail est aussi en effet une activité *essentiellement humaine et faite pour l'homme.* Essayons d'expliquer cela et nous aurons alors une vue plus complète de ce qu'est le travail humain.

II. LA CONCEPTION ÉTHICO-SOCIALE DU TRAVAIL

1. Le travail, activité essentiellement humaine

Ce que je vais exposer maintenant est contenu dans ces quelques lignes extraites de l'avant-propos de l'encyclique: «*Le travail est l'une des caractéristiques qui distinguent l'homme* du reste des créatures dont l'activité,

[1] Cf. sur tout ceci Johannes Haessle, *Le travail,* Paris, Desclée De Brouwer et Cie, 1933, pp. 79–83 et Yves Simon, *Trois leçons sur le travail,* Paris, Téqui, 1938, pp. 1–8.

liée à la subsistance, ne peut être appelée travail; seul l'homme est capable de travail, seul l'homme l'accomplit et par le fait même remplit de son travail son existence sur la terre. Ainsi, le travail porte la marque particulière de l'homme et de l'humanité, la marque d'une personne qui agit dans une communauté de personnes; et cette marque détermine sa qualification intérieure, elle constitue en un certain sens sa nature même» [1].

Lorsqu'on tente, comme nous l'avons fait jusqu'à présent, de donner une définition métaphysique du travail en montrant qu'il est toujours, à quelque degré, une action transitive ou opérative, on n'aborde pas encore la question fondamentale qui intéresse la sagesse morale et qui doit nous occuper au premier chef quand nous examinons la question du travail. C'est que le travail, comme il est dit dans le texte de Jean Paul II, est une activité essentiellement humaine.

Et comment le travail est-il une activité essentiellement humaine? Tout d'abord, il est une activité (transitive, comme nous l'avons dit) qui est pensée et voulue avant d'être mise en œuvre. Avant de s'exercer au-dehors, il a bien fallu que cette activité soit le fruit d'un acte intérieur de l'esprit engageant l'intelligence et la volonté. «Si modeste que soit la tâche de l'ouvrier, écrit Yves Simon, quelque servile que soit son métier, jamais le travail n'émane du sujet humain à la manière d'un simple processus physique ou bio-sensitif: toujours il est préparé par une activité spécifique de l'esprit, par un calcul, par un discours pratique» [2]. Il s'agit là d'une activité intérieure à l'âme et, en ce sens-là, on le voit bien, ce qui caractérise le travail, c'est de ne pas se résumer en une action transitive telle qu'on la trouve réalisée dans l'univers des êtres physiques; c'est une action transitive qui, parce qu'elle est essentiellement humaine, procède d'un acte immanent de l'esprit.

Mais cette raison n'est pas la seule qui nous permette de dire que le travail est une activité essentiellement humaine. Il en est une autre qui, prenant en compte la valeur morale du travail, en manifeste en même temps la signification sociale. C'est que le travail est une activité opérative qui ne s'arrête pas à l'œuvre réalisée. Certes, l'activité laborieuse a une utilité première: l'ouvrage réalisé (et c'est ce qui la définit comme une activité opérative ou transitive). Ce qui caractérise l'activité de travail, c'est bien son résultat extérieur. Et cependant, si l'on considère le travail, non plus dans sa signification métaphysique d'activité transitive, mais dans sa signification morale et sociale, comme *activité proprement humaine,* activité d'une personne humaine vivant dans une société d'hommes, alors il faut considérer que le travail n'est pas seulement *utile de soi à autre chose:* l'ouvrage réalisé; il est également *utile de soi à l'homme et donc à la communauté humaine dans laquelle la personne est engagée.*

[1] Jean Paul II, *op. cit.,* Avant-propos, pp. 15–16.
[2] Y. Simon, *op. cit.,* p. 5.

Ce qui caractérise par conséquent le travail dans sa signification morale et sociale, c'est qu'il est utile aux autres hommes; il est *un service rendu à la communauté*. Comme le remarque J. Maritain, «donnez un haut salaire à un ouvrier pour accomplir un travail manifestement *inutile*, creuser des trous dans la terre et les remplir, comme on faisait pour les forçats, il sera vite désespéré. Il est essentiel au travail humain d'être un *service utile* à la communauté humaine» [1].

J'ajoute que cette conception morale et sociale du travail doit être entendue, elle aussi – comme la définition métaphysique que nous avions d'abord donnée –, d'une manière analogique. C'est-à-dire qu'il faut éviter à tout prix de ne considérer comme travailleurs, du point de vue éthico-social, que les seuls créateurs de valeurs économiques. Le magistrat, le politique, le philosophe et le romancier sont également des travailleurs dans la mesure où, de quelque manière, leur activité est un service utile pour la communauté des hommes. Elle est, comme le dit encore J. Maritain, une activité «tournée au bien des hommes, qu'elle serve à vêtir et nourrir leurs corps, ou à les instruire, ou à les guider, ou à les tourner eux-mêmes vers la vérité et la beauté et les délectations de l'esprit, ou à les nourrir des paroles sorties de la bouche de Dieu, et dont ils ont besoin pour vivre autant que de pain, ou, comme les consacrés à la vie contemplative dans leurs trappes ou leurs chartreuses, pour se tuer de prière pour eux. Toutes ces activités si variées sont des activités fraternelles, qui communiquent analogiquement dans la notion de travail telle que l'esprit chrétien l'a renouvelée» [2].

Tout ceci me permet de dire maintenant quelques mots sur les rapports du travail et de la contemplation, certes au sens général où nous avons entendu ce terme jusqu'à présent, c'est-à-dire comme acte terminal et repos de l'esprit dans la vérité connue et aimée, mais aussi au sens particulier de la contemplation chrétienne, la contemplation surnaturelle des saints.

2. Le travail est pour le repos

Nous le remarquions plus haut, l'activité de contemplation considérée en elle-même n'est aucunement un travail. Elle est un fruit non un moyen, elle possède en soi-même sa fin. Si l'on peut dire qu'elle est cependant une activité fraternelle où on retrouve encore une réalisation de la notion de travail «à l'extrême limite de spiritualisation», ce ne peut être qu'en raison de cet effet de surabondance par lequel elle est bienfaisante aux autres hommes. C'est ainsi que la contemplation amoureuse des saints «déborde» et «se déverse, comme le dit Maritain, en protection et bénédiction sur la cité» [3].

[1] J. Maritain, «Action et contemplation» dans *op. cit.*, p. 1165. Cf. aussi sur le travail comme service rendu à la communauté, *Ibid.*, la longue note de la p. 1165.
[2] J. Maritain, *Ibid.*, p. 1169.
[3] J. Maritain, *Ibid.*, p. 1172.

Mais alors qu'en est-il du travail par rapport à la contemplation? Activité essentiellement humaine, le travail a-t-il en lui-même sa fin? Autrement dit, faut-il voir non seulement dans le travail – selon l'expression du Pape citée en commençant – «*une* dimension fondamentale de l'existence de l'homme», mais encore *la* dimension fondamentale de l'existence de l'homme? Ce serait soutenir, ni plus ni moins, la position de Marx pour qui l'homme est, par essence, un travailleur au point que le travail se trouve occuper, parmi toutes les activités de l'homme, la place centrale et originelle.

En réalité, et le christianisme là encore donne au travail sa place véritable qui n'est pas la première en même temps qu'il en découvre toute la dignité, ce n'est pas pour travailler que l'on travaille, mais pour atteindre en définitive quelque chose qui est meilleur que lui, une activité de repos. Celui-ci ne doit pas être entendu au sens de simple arrêt de travail, de distraction et de loisir. Si nécessaires que soient ces derniers, ils ne sont qu'une préparation à un nouveau travail. Ce repos n'est certes pas non plus, au moins directement, cette contemplation surnaturelle des saints qui est la plus haute contemplation à laquelle l'homme, qui la reçoit de Dieu, puisse avoir accès. Le travail a en réalité, dans l'ordre éthico-social, une fin qui lui est propre et qui, parce qu'elle n'est pas la fin dernière, ne saurait – tout en étant véritablement une fin, mais une fin infra-valente – arrêter à soi tout le dynamisme intérieur de la personne. Cette fin, ce repos que le travail poursuit dans l'ordre éthico-social, c'est – et je reprends ici encore quelques lignes de J. Maritain – «celui de la culture de l'esprit et du cœur, de la joie de connaître, des délectations spirituelles offertes par l'art et par la beauté, et des enthousiasmes généreux dont se nourrissent l'amour désintéressé, la compassion et la communion, le zèle de la justice, le dévouement à la cité et à la famille humaine» [1].

III. DIGNITÉ CHRÉTIENNE DU TRAVAIL

1. L'homme au travail, image de Dieu créateur

Tout ce qui vient d'être dit sur le travail comme activité essentiellement humaine et comme préparation au repos de l'esprit et du cœur, tout cela prend, on s'en doute, dans la lumière de la foi chrétienne, une radicalité et une profondeur insoupçonnées de la raison laissée à ses seules forces. Il n'est pas douteux que la réhabilitation morale du travail humain que le christianisme a apportée, soit due à son enseignement sur la création du monde «ex nihilo» et aussi à sa foi au Verbe incarné assumant pour lui-même le travail sous la forme où il était le plus méprisé des anciens: le travail manuel, celui du petit artisan.

[1] J. Maritain, *Ibid.*, p. 1180.

Aussi bien le christianisme met-il au fondement de la morale du travail cette vérité fondamentale que «l'homme est – je reprends ici une expression de Jean Paul II qui développe longuement ce point précis – l'image de Dieu notamment par le mandat qu'il a reçu de son Créateur de soumettre, de dominer la terre. En accomplissant ce mandat, l'homme, tout être humain, reflète l'action même du Créateur de l'univers» [1]. Les sources de la dignité du travail, il faudra donc les chercher dans le fait que le travail est toujours l'acte d'une personne, image du Dieu créateur, et par conséquent dans ce que le Pape appelle la *«dimension subjective»* du travail. «L'homme doit soumettre la terre, écrit-il, il doit la dominer, parce que comme 'image de Dieu' il est une personne, c'est-à-dire un sujet, un sujet capable d'agir d'une manière programmée et rationnelle, capable de décider de lui-même et tendant à se réaliser lui-même. C'est *en tant que personne que l'homme est sujet du travail.* C'est en tant que personne qu'il travaille, qu'il accomplit diverses actions appartenant au processus du travail; et ces actions, indépendamment de leur contenu objectif, doivent toutes servir à la réalisation de son humanité, à l'accomplissement de la vocation qui lui est propre en raison de son humanité même: celle d'être une personne» [2].

Sans doute l'Eglise, dans sa doctrine sociale, a toujours insisté sur ce point. Jean XXIII, dans *Mater et magistra,* rappelait par exemple que le travail doit être traité «non plus comme une marchandise mais comme une expression de la personne humaine» [3]. Et on pourrait citer longuement la constitution *Gaudium et spes* du dernier Concile du Vatican, en particulier la première partie, à laquelle se réfère d'ailleurs, à plusieurs reprises, le Pape Jean Paul II [4]. Mais c'est sans nul doute une des originalités de l'encyclique *Laborem exercens* d'avoir développé ce point avec une profondeur tout à fait particulière. Il est certain que, si l'on veut bien percevoir toute la dimension morale de l'activité laborieuse, il faut la considérer comme action d'une personne humaine, c'est-à-dire dans sa dimension subjective. Que le travail soit une obligation et qu'il soit aussi source de droits, cela n'a de sens qu'en référence au travail pour autant qu'il émane d'un sujet personnel et libre. Le Pape l'affirme clairement: c'est la dimension subjective qui «conditionne *la nature éthique du travail.* Il n'y a en effet aucun doute que le travail humain a une valeur éthique qui, sans moyen terme, reste directement liée au fait que celui qui l'exécute est une personne, un sujet conscient et libre, c'est-à-dire un sujet qui décide de lui-même» [5]. Et

[1] Jean Paul II, *op. cit.,* ch. II, n. 4, p. 26.
[2] Jean Paul II, *Ibid.,* ch. II, n. 6, p. 32.
[3] Jean XXIII, *Mater et magistra, Ire Partie,* dans *Les encycliques sociales,* Paris, Editions Bonne Presse, 1962, p. 253.
[4] Cf. Constitution *Gaudium et spes,* Ire Partie: «L'Eglise et la vocation humaine», Ed. du Vitrail et du Centurion, pp. 222–270.
[5] Jean Paul II, *op. cit.,* ch. II, n. 6, p. 32.

«*les droits humains qui découlent du travail* rentrent précisément dans l'ensemble plus large des droits fondamentaux de la personne» [1].

Donc pour le chrétien, la source fondamentale de la dignité du travail réside dans cette admirable vérité que le travail est l'activité d'une personne faite à l'image de Dieu créateur [2]. Dès l'origine par conséquent, le travail est une loi de la nature de l'homme, du développement de son être, un privilège de l'homme. Comme l'écrit le P. Voillaume, «du seul fait que Dieu créait un être intelligent, perfectible, capable de connaître le monde de la matière et d'agir sur lui, et dont la nature corporelle le rendait comme dépendant, en son progrès, de la maîtrise qu'il acquérait de l'univers des corps au sein duquel il était plongé, – de ce seul fait, Dieu posait la nécessité, le sens et la grandeur du travail de sa créature» [3].

L'obligation de travailler vient de ce que le travail est une loi de la nature même de l'homme auquel les puissances corporelles et spirituelles ont été données par le Créateur pour qu'il les fasse passer à l'acte par son travail. C'est parce que le travail est une nécessité naturelle qu'il est une loi morale. Léon XIII, dans son encyclique *Rerum novarum,* souligne en ce sens que le travail est une nécessité naturelle contraignante qui aurait été, même dans l'état d'innocence, une obligation inéluctable. En effet, on pourrait être tenté – et Jean Paul II insiste là-dessus –, de considérer le travail comme une condamnation divine infligée à la suite du péché originel. En réalité, c'est seulement le caractère pénible du travail qui est une conséquence du péché originel. C'est désormais à la sueur de son front que l'homme doit tirer sa subsistance d'une terre rebelle. Manifestation spontanée et joyeuse de l'activité humaine, le travail est devenu un effort pénible et nécessaire pour retrouver sur le monde la maîtrise perdue. Mais la volonté de Dieu sur l'homme, fait à son image et devant se soumettre la terre, est une volonté originelle antérieure à la chute et qui n'a pas varié avec celle-ci. «L'intention fondamentale et primordiale de Dieu par rapport à l'homme qu''il créa... à sa ressemblance, à son image', n'a pas été rétractée ni effacée, même pas lorsque l'homme, après avoir rompu l'alliance originelle avec Dieu, entendit les paroles: 'A la sueur de ton front tu mangeras ton pain'. Ces paroles se réfèrent à la *fatigue parfois pesante* qui depuis lors accompagne le travail humain; elles ne changent pas pour autant le fait que celui-ci est la voie conduisant l'homme à *réaliser la 'domination'* qui lui est propre sur le monde visible en 'soumettant' la terre» [4].

Même avec cette fatigue, ce caractère pénible, le travail reste comme tel un bien de l'homme qui «correspond à la dignité de l'homme», l'«exprime» et l'«accroît». C'est en effet par le travail qu'en actualisant toutes les puis-

[1] Jean Paul II, *Ibid.,* ch. IV, n. 16, p. 68.

[2] Je ne peux citer ici tous les développements que le Pape apporte sur ce sujet. Il faut se reporter surtout, dans la dernière partie de l'encyclique, au ch. V, n. 25 pp. 93–97.

[3] R. Voillaume, *Au cœur des masses,* «Foi Vivante», Paris, Cerf, 1969, T. 2, p. 336.

[4] Jean Paul II, *op. cit.,* ch. II, n. 9, p. 42.

sances que le Créateur a mises en lui, l'homme se développe comme homme, «*se réalise lui-même* comme homme» [1]. Et cela, non seulement parce que le travail peut contribuer à une maîtrise plus parfaite de l'imagination et des passions, non seulement parce qu'il doit normalement qualifier l'intelligence du travailleur, être donc pour lui source de culture [2], mais aussi parce que, dans la mesure où il est un effort de l'intelligence pour «délivrer les hommes des fatalités de la nature matérielle», il a, selon une expression de J. Maritain, «comme une valeur de rédemption naturelle, il est comme une lointaine préfiguration naturelle des communications de la charité» [3]. Il y a là, il faut bien le comprendre, le fondement non pas d'une mystique du travail au sens où l'on ferait de celui-ci un absolu à la manière marxiste et où le fruit du travail apparaîtrait comme plus grand que l'homme en tant que personne, exigeant le sacrifice même de la personne, mais au contraire le fondement d'une spiritualité de l'homme en tant que personne engagée dans l'activité laborieuse et trouvant, dans celle-ci, un moyen de son accomplissement comme personne.

2. Le travail et le Christ rédempteur de l'homme

Je le disais tout à l'heure, il faut aussi chercher comme source à la dignité du travail dans la lumière de la foi chrétienne, le fait que le Christ lui-même ait assumé le travail sous sa forme la plus humble. Sont à lire très attentivement, sur ce point, les toutes dernières pages de l'encyclique de Jean Paul II où il montre que le Christ est venu non seulement confirmer admirablement cette vérité d'après laquelle l'homme collabore, par son travail, à l'œuvre de Dieu, mais aussi et surtout donner un sens à la peine que tout travail comporte dans la nature blessée par le péché. Accompli en communion avec le Christ souffrant, le travail peut avoir, par la peine acceptée, une valeur en quelque sorte co-rédemptrice. Le Pape le dit de la façon la plus nette: «La sueur et la peine que le travail comporte nécessairement dans la condition présente de l'humanité offrent au chrétien et à tout homme qui est appelé, lui aussi, à suivre le Christ, la possibilité de participer dans l'amour à l'œuvre que le Christ est venu accomplir. Cette œuvre de salut s'est réalisée par la souffrance et la mort sur la croix. En supportant la peine du travail en union avec le Christ crucifié pour nous, l'homme collabore en quelque manière avec le Fils de Dieu à la rédemption de l'humanité. Il se montre le véritable disciple de Jésus en portant à son tour la croix chaque jour dans l'activité qui est la sienne» [4].

[1] Jean Paul II, *Ibid.*, ch. II, n. 9, pp. 43–44.

[2] Même si ce travail est un travail manuel d'exécution: «l'architecte, remarque Y. Simon, se prévaut à bon droit d'une meilleure pénétration des principes régissant son art; mais il y a des choses de son art que connaît le maçon et que l'architecte ne connaîtra jamais. Et ces choses ont valeur de culture» (*Trois leçons sur le travail, op. cit.*, p. 64.)

[3] J. Maritain, «Action et contemplation», dans *op. cit.*, T. 1, p. 1167.

[4] Jean Paul II, *op. cit.*, ch. V, n. 27, pp. 102–103.

Participation à l'œuvre de Dieu créateur, participation aussi, dans la mesure où il est réalisé en communion avec les souffrances du Verbe incarné, à l'œuvre de salut accomplie par le Christ, le travail a enfin, de ce fait même, une vocation eschatologique. Si le Christ est passé par la mort offerte pour le salut du monde avant de parvenir à la résurrection, celui qui offrira, uni au Christ crucifié, la peine de son labeur quotidien, saura trouver dans le travail cette «*lueur* de la vie nouvelle, du *bien nouveau*» dont parle le Pape à la fin de son encyclique et qui est, dit-il, «comme une annonce des 'cieux nouveaux et de la terre nouvelle'» [1].

***

Je voudrais terminer par une brève réflexion sur la Messe qui, je crois, pourrait être source de méditation. Elle se situe bien dans le prolongement de ce qui vient d'être dit puisque, dans la Messe, nous proclamons la mort du Seigneur, nous célébrons sa Résurrection en unissant par conséquent, dans un même acte de vénération, le Christ ressuscité et glorifié et la perspective de son retour à la fin des temps.

La Messe est, comme le dit le texte de la Profession de foi de Paul VI, «le sacrifice du calvaire rendu sacramentellement présent sur nos autels». Et le pain et le vin que le prêtre, en offrant «in persona Christi» le saint sacrifice, va changer au corps et au sang du Christ, représentent les sacrifices spirituels que les fidèles offrent en vertu de leur sacerdoce commun et en union avec le prêtre. Or ce pain et ce vin sont, selon les paroles même de la Liturgie, «le fruit de la terre, de la vigne et du travail des hommes». C'est donc au seuil du saint sacrifice eucharistique où est rendu sacramentellement présent l'unique Sacrifice qui nous a ouvert les portes du Royaume, que le travail de l'homme avec toute sa peine, symbolisé en quelque manière, comme tout ce que l'assemblée des fidèles offre spirituellement à Dieu, dans le pain et le vin présentés à l'autel, manifeste pleinement son sens chrétien, la valeur rédemptrice et la dimension eschatologique qu'il revêt, à la manière de tout acte proprement humain lorsqu'il est accompli en union au Christ crucifié et ressuscité.

YVES FLOUCAT

[1] Jean Paul II, *Ibid.*, ch. V, n. 27, p. 103.

La croisade obstacle à la mission *

Je m'en vais, dame, a la sainte mellee
Sor Sarrasins, cele gent desfae [1]

Ces vers de la chanson *Aspremont* expriment exactement la pensée des croisés du XIIe siècle: la guerre contre les Sarrasins comporte un caractère sacré, elle est la guerre sainte que les chrétiens doivent mener contre les Infidèles, car la Chrétienté et l'Islam se posent en adversaires intraitables.

La croisade apparaît alors comme une guerre juste et méritoire et ses combattants sont représentés comme les élus du Seigneur: *gesta Dei per Francos*. Le chroniqueur anonyme de la première croisade, reproduisant une déclaration de Bohémond, écrit: «cette guerre n'est pas charnelle, mais spirituelle» [2]. Pour les chroniqueurs et les poètes la croisade devait exalter la Chrétienté; celle-ci, délivrée des guerres endémiques qui la ravageaient, pourrait désormais porter ses efforts sur des terres encore païennes et, d'abord, libérer la Terre Sainte de ses occupants illégitimes. *Christianitatem exaltare, eshalcier sainte crestiente:* ces termes si fréquents signifient une volonté d'expansion de la foi chrétienne, expansion dans une violence associée au sacré. Les appellations données aux Turcs par la littérature de croisade sont caractéristiques: *barbari, pagani, gens a Deo aliena, satellites diaboli, pute gent haie;* l'Infidèle est le méchant que Dieu n'aime pas (et Mahomet est l'Antéchrist); même en faisant la part de la propagande et de la rhétorique, on doit reconnaître dans ces textes le caractère agressif donné aux relations avec les musulmans.

* Ce texte a été rédigé pour le Colloque organisé à Lyon en mai 1980 par la Société d'histoire ecclésiastique de France et consacré au thème: «Les réveils de la conscience missionnaire en France du Moyen-Age à nos jours». Pour des raisons d'ordre financier il n'est pas sûr que les *Actes* du Colloque puissent être édités: d'où cette publication.

[1] La Chanson d'*Aspremont*, éd. L. Brandin (Classiques français du moyen-âge), Paris, 1919, p. 52.

[2] Anonyme de la première croisade *(Gesta Francorum)*, éd. L. Bréhier, Paris, 1924, p. 84: *hoc bellum non est carnale, sed spirituale.*

Chroniqueurs et poètes considéraient les croisés morts au combat comme des martyrs et, par opposition, voyaient dans la mort des Infidèles une juste condamnation; Foucher de Chartres le dit crûment: les premiers meurent pour leur salut, les seconds pour leur perte, *christianos quidem ab ipsis Turcis permittit Deus occidi ad salvationis augmentum, Turcos autem ad animarum suarum detrimentum* [1]. Et l'archevêque Turpin annonce aux barons qu'ils seront de saints martyrs et recevront des sièges au Paradis [2].

Dans une représentation antinomique de la société – d'un côté les bons, de l'autre les méchants – la croisade était un moyen apte à forcer les conversions: crois ou meurs.

Et qui Dieu ne veut croire tous les vont ociant [3]

L'Anonyme, parlant de paysans arrêtés dans la région de Marash au nord-est de la Cilicie, déclare que tous ceux qui ne voulaient pas accepter le christianisme furent mis à mort [4]. Ce comportement des croisés, à la fois cruel et contraire à la morale évangélique, s'explique en partie par la situation politique et psychologique de la Chrétienté au XII[e] siècle; on se trouvait, pensait-on, dans une situation de légitime défense contre les Turcs et il fallait, d'autre part, recouvrer la Terre Sainte; toutefois, à la lecture des chroniqueurs de la première croisade (le plus souvent des clercs) il semble que les croisés considéraient leur combat non seulement comme une action de justice, mais encore comme une opération de caractère missionnaire; il était nécessaire, croyait-on, d'exalter la Chrétienté, d'abattre le paganisme et de rendre à celle-ci des terres et des villes qui lui avaient jadis appartenu, comme le dit explicitement Robert le Moine à propos de Nicée [5].

Telle est, rapidement esquissée, l'image que chroniqueurs et poètes se faisaient de l'affrontement de la Chrétienté à l'Islam au XII[e] siècle; cette image relève pour l'essentiel de l'idéologie de croisade alors toute puissante et qui, pendant plusieurs générations encore, influencera les esprits en Occident. Née au haut moyen-âge, fondée sur l'habitude des pèlerinages et la pratique de la guerre sainte, l'une et l'autre se déployant à l'intérieur d'une société tendant à l'unité, l'idéologie de croisade tirait sa force de l'accord

[1] FOUCHER DE CHARTRES, *Gesta Francorum Hierusalem peregrinantium,* dans *Recueil des Historiens des croisades. Historiens occidentaux,* t. III, p. 341.

[2] *Chanson de Roland,* éd. Bédier, Paris, 1922, p. 88; voir encore p. 76, 116, 146. On pourrait multiplier les références à ce double thème du martyre et de l'antimartyre. Cf. P. ROUSSET, *Les origines et les caractères de la première croisade, Neuchâtel,* 1945, pp. 44, 47, 81–83, 121–123.

[3] GUI DE BOURGOGNE, éd. F. Guessard et H. Michelant, Paris, 1959, p. 104; même affirmation dans *Aliscans* et *Fierabras.*

[4] Anonyme, p. 164.

[5] ROBERT LE MOINE, *Historia hierosolimitana,* dans *Rec. Hist. Cr. His. Occ.* t. III, p. 758.

de pulsions et de croyances anciennes avec les circonstances politiques telles qu'elles se développèrent aux XIe et XIIe siècles. Le refus du dialogue, la volonté de recourir à la guerre pour récupérer une terre perdue, et le sacré associé à la violence constituaient cette idéologie qui, sous des formes diverses, se prolongera jusqu'aux guerres de religion des XVIe et XVIIe siècles et, au delà encore, dans les guerres révolutionnaires.

Les croisades qui se succédèrent aux XIIe et XIIIe siècles avaient pour but ou pour prétexte la sauvegarde des Etats latins d'Orient et la lutte contre les Sarrasins «ennemis de Dieu et de la sainte Chrétienté»; un tel programme ne laissait guère de place à la connaissance d'autrui et à la compréhension de l'Islam; Jérusalem «convergence géographique des pèlerins des trois cultes abrahamiques en une même Terre Sainte» [1], était un lieu de divisions et de disputes. Certes, quelques esprits novateurs comme Pierre le Vénérable et, plus tard, Raimond Lulle, étudièrent la pensée islamique et récusèrent la croisade, mais leur exemple ne sera suivi que timidement aux XIVe et XVe siècles.

A l'intérieur d'une Chrétienté ainsi dressée contre les Infidèles l'idée missionnaire était sinon oubliée, du moins étouffée. Sans doute l'activité apostolique auprès des païens n'avait jamais disparu; elle restait au cœur de l'Eglise depuis les origines et l'effort missionnaire s'était exercé sous des formes diverses; le monachisme avait organisé des campagnes d'évangélisation en Europe septentrionale et orientale. Au XIIIe siècle, alors que les croisades perdaient de leur force, des contacts nombreux s'établissaient entre chrétiens et Mongols; ceux-ci se montraient souvent accueillants et tolérants, permettant à des missionnaires de se fixer en Extrême-Orient. Ainsi des possibilités de conversion étaient ouvertes en Asie grâce à des relations de tolérance réciproque, alors que dans le Proche-Orient musulman l'état de guerre et de défiance rendait l'activité missionnaire difficile, sinon impossible.

Les défaites militaires que les Latins subirent face aux musulmans au XIIIe siècle et un intérêt moindre pour la guerre sainte eurent un résultat bénéfique pour l'idée missionnaire; ces défaites ramenèrent les chrétiens à une vue plus juste de l'apologétique et opérèrent dans les esprits un changement d'orientation décisif qui constituait pour la Chrétienté «un bouleversement radical des rapports qu'elle avait eus jusque là avec l'Orient» (Bréhier).

Le passage de la croisade à la mission fut long et difficile; il fallait renoncer à des avantages réels ou illusoires, quitter des habitudes déjà anciennes, renouveler sa manière de penser. Au milieu du XIIe siècle, saint Bernard prêchait la croisade et faisait l'apologie de l'Ordre du Temple; dans le *De Consideratione* il justifiait la guerre sainte et glorifiait les croisés, *milites Christi;* bien plus il montrait dans la croisade un moyen de salut, une source de grâces, une occasion de rachat [2]. L'abbé de Clairvaux voyait dans

[1] L. MASSIGNON, *Parole donnée,* Paris, 1962, p. 282.
[2] Saint BERNARD, lettre 363 dans Migne, *Patr. lat.,* t. CLXXXII, col. 566.

les croisés des hommes au service de l'Eglise face à l'Islam regardé comme l'adversaire irréductible, et dans les chevaliers les défenseurs de la foi chrétienne, les ministres de Dieu pour la punition des méchants et la gloire des bons [1]; poussant son argumentation à l'extrême Bernard déclarait que par la mort du païen le chrétien était glorifié: *in morte pagani christianus gloriatur quia Christus glorificatur* [2].

Parlant des Templiers, saint Bernard écrit que ceux-ci appartiennent à une nouvelle espèce de chevaliers occupés à un double combat temporel et spirituel; ceux qui reviennent du combat sont couverts de gloire, ceux qui meurent dans le combat sont des bienheureux martyrs [3]. Le *De laude* célèbre des chevaliers à la fois moines et soldats, choisis par Dieu pour garder le Saint Sépulcre. Saint Bernard était un homme de son temps, vivant avec intensité et sans la réprouver l'idéologie de croisade, laquelle excluait le dialogue et l'approche apologétique des non-chrétiens.

L'attitude de Pierre le Vénérable, contemporain de saint Bernard, était bien différente; la croisade qu'il souhaitait était pacifique, d'ordre intellectuel, et devait déboucher sur des rencontres et des discussions libres. Moine, contemplatif et à l'écoute de son temps comme l'abbé de Clairvaux, Pierre regardait la masse des non-chrétiens comme une vaste terre de missions dans laquelle il distinguait quatre sortes d'hommes: les chrétiens, les Juifs, les païens et les Sarrasins, ces derniers étant les plus nombreux et se trouvant sur plus des deux tiers de la surface du monde (l'Orient, l'Afrique et le sud de l'Espagne) [4].

L'abbé de Cluny se montrait particulièrement sensible au problème posé par la religion musulmane à la fois apparentée et opposée au christianisme; il constatait que les croisés subissaient des échecs et il pensait qu'il convenait d'imaginer des relations d'un type différent. Pierre était scandalisé par l'ignorance dans laquelle les Latins se trouvaient vis-à-vis de l'Islam et il estimait indispensable la connaissance du Coran; c'est pourquoi il en fit exécuter la traduction en latin [5]. Dans une lettre adressée à saint Bernard et datée de 1143, il observe d'abord la diversité des usages à travers le monde et il en souhaite le respect; il rappelle ensuite les origines de l'islamisme, «secte pernicieuse», «peste»; après avoir hésité il appela l'islamisme «une hérésie chrétienne» et non une religion païenne [6]. Il estimait plus utile de s'initier à cette secte que de servir les croisés; toutefois, il

[1] Saint BERNARD, *De Laude novae militiae,* dans Migne, *Patr. lat.* t. CLXXXII, col. 925.

[2] *Ibid.*, col. 924.

[3] *Ibid.*, col. 921 et 922.

[4] Cf., J. LECLERCQ, *Témoins de la spiritualité occidentale,* t. II, Paris, 1965, p. 245.

[5] *Ibid.*, pp. 253–259, et J. LECLERCQ, *Pierre le Vénérable,* Saint-Wandrille, 1946, pp. 241–252. Sur l'ignorance du *Coran* voir encore F. CARDINI, *Il movimento crociato,* Florence, 1972, pp. 39–42.

[6] Lettre de PIERRE LE VÉNÉRABLE, dans Migne, *Patr. lat.*, t. CLXXXIX, col. 325–339 et 649–651. Sur l'Islam «hérésie chrétienne», voir J. KRITZECK, *Peter the Venerable and Islam,* New Jersey, 1964, pp. 141–149.

n'était pas absolument opposé à la croisade qu'il nommait, fidèle à l'usage, *exercitus Domini, coelestis expeditio*. Pierre souhaitait non l'extermination, mais la conversion des Infidèles; dans sa lettre à l'abbé de Clairvaux il montre une volonté de dialogue et un grand souci apostolique; il dit son amour pour les musulmans et les invite au salut: attitude en contradiction avec celle de ses contemporains qui regardaient l'affrontement violent avec l'Islam comme inévitable. Pierre pensait que les Infidèles ne devaient pas être abordés avec les armes, mais avec des paroles, non par la force, mais par la raison [1]: langage nouveau, voix discordante dans le tumulte des disputes et des conflits. L'abbé de Cluny était un homme généreux, charitable, refusant les querelles; il se montrait accueillant envers les malheureux et les persécutés [2]; en souhaitant des moyens pacifiques dans les relations de la Chrétienté avec l'Islam, il préparait le passage de la croisade à la mission.

Le passage d'une idéologie de combat à l'esprit missionnaire se fit lentement, que ce fût chez les théoriciens ou dans la réalité historique; la croisade restait pour les chevaliers un devoir souvent rappelé par les papes, et des théoriciens, aux XIIIe et XIVe siècles, ranimaient les enthousiasmes défaillants. Les traités composés par ces théoriciens témoignent de la force et de la pérennité de l'idée de croisade; Humbert de Romans, un dominicain, Hayton, un moine de Prémontré, et Marino Sanudo maintinrent la doctrine traditionnelle selon laquelle il faut «movoir guerre contre les Sarrasins». Avec Pierre Dubois, légiste normand, l'idée de la conversion des Infidèles se fit jour, mais dans le contexte de la croisade; dans le traité *De recuperatione Terrae Sanctae* (1305–1307), Pierre souhaite qu'on étudie les langues orientales et qu'on fonde des écoles dans les prieurés des Templiers et des Hospitaliers; ainsi des jeunes filles, instruites dans la religion chrétienne, pourraient épouser des musulmans et les convertir [3]. Pour ce légiste la guerre et les conquêtes ne suffisaient pas, il fallait envisager une politique d'assimilation; l'idée missionnaire apparaît ici derrière et au-delà de la croisade. Philippe de Mézières, à la différence de Pierre Dubois, pouvait se prévaloir de sa connaissance de l'Orient et d'une expérience militaire; il fut successivement chancelier du roi de Chypre Pierre de Lusignan, puis conseiller de Charles V; après la mort de ce roi, il composa des traités parmi lesquels *Le Songe du Vieil Pèlerin,* récit allégorique qui rappelle les devoirs de la vraie chevalerie «qui sera de Dieu croisée et prédestinée à destruire la faulce loy de Mahomet» [4]. Il imagina un nouvel Ordre de la chevalerie, *la Chevalerie de la Passion de Jésus-Christ,* qui avait pour but de répandre la foi chrétienne et de reconquérir la Terre Sainte; Philippe pensait que ces chevaliers établis en Syrie pourraient favoriser la diffusion

[1] J. KRITZECK, *op. cit.*, pp. 20–23.

[2] Ainsi à l'égard d'Abélard frappé par le concile de Sens; cf. E. GILSON, *Héloïse et Abélard,* Paris, 1978, pp. 134–146.

[3] Ce traité a été publié par Ch. V. LANGLOIS dans la «Coll. des Textes pour servir à l'enseignement de l'histoire», Paris, 1891.

[4] Cf. PHILIPPE DE MÉZIÈRES, *Le Songe du Vieil Pèlerin,* éd. G. W. Coopland, t. II, Cambridge, 1969, p. 161.

de la religion chrétienne d'abord dans ce pays et, de là, dans des pays éloignés; on discerne ici une intention missionnaire ajoutée à la volonté de croisade. Dans *Le Passage en Terre Sainte* (1420) Emmanuel Piloti, après avoir exposé un plan de croisade par l'Egypte, affirme que la conquête d'Alexandrie serait bénéfique pour l'expansion de la foi; des familles chrétiennes pourraient s'y établir, mais devraient se comporter avec tolérance à l'égard des Sarrasins, leur montrer «honneur et courtoisie» et reconnaître l'existence de deux croyances, l'une «vraye et sainte», et l'autre «perdue et damnée» [1]. Commerçant vénitien installé à Alexandrie, E. Piloti restait partisan de la croisade, mais il souhaitait que celle-ci ne fût pas une guerre de revanche, et il imaginait un régime de coexistence pacifique avec les musulmans (les musulmans du Caire, écrit-il, sont «purs et non malicieuls»).

Ainsi, du XIIIe au XIVe siècle, les théoriciens qui réfléchirent au problème des relations avec l'Islam restaient persuadés de la nécessité de la croisade; toutefois, la pensée de la conversion des Infidèles se dégageait progressivement et ceux-ci cessaient peu à peu d'apparaître comme des adversaires intraitables.

Dans la durée qui va du milieu du XIIe siècle au milieu du XVe siècle trois hommes adoptèrent face à l'Islam une attitude contraire à celle de leurs contemporains et proposèrent un programme missionnaire: Pierre le Vénérable, Raimond Lulle et Jean de Ségovie. Le mérite de ces théologiens était grand, car l'idéologie de croisade avait envahi les esprits et le «passage outre-mer» représentait le moyen indispensable pour la défense de la Chrétienté.

L'abbé de Cluny avait montré le premier la nécessité de connaître la religion islamique et de préparer la conversion des Infidèles. Raimond Lulle consacra sa longue vie (env. 1232–1316) à une réflexion sur le problème de la conversion des musulmans; philosophe, théologien et poète, il était aussi homme d'action; il voyagea en Europe, se rendit deux fois en Afrique où il discuta avec des musulmans [2]. Raimond Lulle regardait la guerre comme un fléau, condamnait la violence [3]; il admettait la croisade et il composa un traité, le *De recuperatione Terrae Sanctae* dans lequel il esquissait un projet d'expédition en Terre Sainte; toutefois, comme l'a montré R. Sugranyes de Franch, le «passage outre-mer» n'était pas pour Lulle une fin en soi, le but ultime restant la conversion des musulmans et la méthode du dialogue [4]; la croisade devait permettre aux religieux missionnaires de prêcher

[1] E. Piloti, *Le Passage en Terre Sainte,* éd. P. H. Dopp, Louvain–Paris, 1958, pp. 186–187.

[2] Sur la vie et l'œuvre de Raimond Lulle voir R. Sugranyes de Franch, «Raimond Lulle, docteur des missions», dans *Nouvelle Revue de science missionnaire. Supplementa* V, Beckenried, 1954.

[3] Raimond Lulle, *Le Livre d'Evast et de Blanquerne,* éd. Llinares, Paris, 1970, p. 205.

[4] R. Sugranyes de Franch, «Les projets de croisade dans la doctrine missionnaire de Raimond Lulle», dans *Nova et Vetera,* 1962, n° 2, pp. 92–107.

librement; comme Pierre le Vénérable il insistait sur la nécessité pour les chrétiens de connaître l'arabe (lui-même l'avait appris d'un esclave sarrasin). Par son œuvre écrite et par son engagement personnel le Docteur illuminé refusait les habitudes acquises, dénonçait les équivoques et faisait passer un souffle purificateur sur les institutions et sur les hommes.

Il fallut un long temps pour que la leçon et l'exemple de Raimond Lulle fussent compris; dans la seconde moitié du XIVe siècle, Catherine de Sienne s'efforçait encore de mobiliser les esprits en faveur de la croisade; les lettres que la sainte écrivait au cours des années 1372 à 1376 montrent combien elle était imprégnée de l'idéologie de croisade [1]. Elle voyait dans le *santo passagio* une sorte d'anti-guerre, un moyen de rétablir la paix à l'intérieur de la Chrétienté; en outre, elle considérait la guerre contre les Infidèles comme une œuvre de piété, comme une ascèse. Selon Raymond de Capoue elle aurait dit au pape que la croisade procurait une occasion de pénitence et la possibilité du salut pour un grand nombre de Sarrasins. La croisade lui apparaissait comme le moyen adéquat pour obtenir la conversion des musulmans; les appellations méprisantes *(cani Infideli, pessimi Infideli)* dont elle usait envers les Infidèles ne doivent pas tromper; ces méchants *(malvagi)* ont droit à l'amitié des chrétiens parce qu'ils sont invités à la conversion; la contradiction ici se trouve dans le vocabulaire, et non dans l'intention [2].

Contemplative et femme d'action, promouvant à la fois la croisade et la mission, acceptant la légitimité de la guerre dirigée contre des non-chrétiens, mêlant la violence et le sacré: ces contradictions apparentes ou réelles posent à l'historien des questions difficiles. La paix par la guerre, la conversion des cœurs par les armes, telle fut l'étrange dialectique que la sainte siennoise pratiquait au cours des années pendant lesquelles elle pressait les papes et les princes de mettre en mouvement une croisade; toutefois l'esprit de violence qu'entraîne la guerre devait être corrigé par l'esprit de compassion; ainsi Catherine réunissait les contraires dans son désir de servir l'Eglise. Toute la brève existence de la tertiaire dominicaine témoigne de sa volonté missionnaire qu'elle affirme dans ses lettres et dans le chapitre XV du Dialogue (il faut prier pour «le bien et l'utilité des chrétiens et des Infidèles»); or, la croisade, moyen dur, se justifiait à ses yeux par son caractère pénitentiel et par sa fin ultime, le martyre. Pour Catherine croisade et idéal missionnaire étaient confondus et devaient concourir à la glorification de l'Eglise. Faut-il parler de contradictions dans le comportement et dans le langage de Catherine? Il conviendrait plutôt d'employer le terme de complémentarité là où nous voyons des oppositions et des égarements. Dans un siècle encore rempli d'appels à la croisade, la sainte dominicaine

[1] Voir notamment lettre 219, t. III, p. 223 de l'éd. N. Tommaseo, *Le Lettere di S. Caterina da Siena*, Florence, 1860.

[2] Voir P. Rousset, «Sainte Catherine de Sienne et le problème de la croisade» dans *Revue suisse d'histoire*, t. XXV/4, Zurich, 1975, pp. 499–513.

a uni sa voix à celle des papes et elle a fait sienne l'idéologie de croisade, mais son cœur généreux et son souci apostolique postulaient en même temps la paix et la conversion des Infidèles.

Au XVe siècle, en dépit des menaces des Turcs Ottomans, les appels à la guerre sainte ne rencontraient guère d'échos et l'idée missionnaire pouvait se développer. Jean de Ségovie, théologien et bon connaisseur du *Coran,* rédigea un traité, le *De gladio spiritus,* dans lequel il décrit les relations de la Chrétienté avec l'Islam et propose un comportement nouveau; il n'admet la croisade qu'en cas de légitime défense et il estime que la méthode de la conversion est la seule qu'il faut pratiquer; enfin, il juge inutile d'envoyer des missionnaires ignorant la religion islamique [1]; ainsi Jean de Ségovie développait les principes que Pierre le Vénérable, trois siècles plus tôt, avait esquissés.

Pour deux saints personnages la croisade fut l'occasion de rappeler l'urgence du devoir missionnaire: saint François d'Assise en se mêlant aux guerriers de la cinquième croisade établis en Egypte, et le roi de France Louis IX dans l'expédition qu'il conduisit en Tunisie. Le chapitre des frères mineurs avait pris la décision d'envoyer des missionnaires auprès des musulmans en Syrie et en Afrique du Nord; en automne 1219 François arrivait à Damiette et, en des circonstances mal connues, il se rendait auprès du sultan al-Kâmil et engageait avec lui un dialogue sur les vérités de la foi. La présence insolite du Poverello au milieu des croisés s'explique par son désir apostolique et par un tempérament chevaleresque [2]; en outre, le saint voulait rappeler, à l'intérieur même de la croisade, le devoir de non-violence. Le séjour de François en Egypte et son entretien avec le sultan furent un échec dans l'immédiat mais ouvraient pour la Chrétienté une période nouvelle; désormais la guerre sainte ne fut plus la seule attitude des chrétiens vis-à-vis de l'Islam et les croisés durent peu à peu céder le terrain aux missionnaires.

Pour E. Delaruelle la huitième croisade «fut essentiellement une expédition missionnaire» [3]. Guillaume de Nangis (mais non Joinville) a mis en évidence les préoccupations apostoliques du roi de France, préoccupations que la bienveillance du maître de la Tunisie al-Mostancir pouvait favoriser (on espérait sa conversion). L'attitude de saint Louis avant et pendant l'expédition de Tunisie montre son idéal missionnaire; en se mettant à l'école des moines mendiants «il a transformé la croisade en mission» [4].

Saint François d'Assise récusait la croisade, saint Louis la subordonnait au devoir missionnaire; pour l'un et pour l'autre l'activité apostolique était

[1] Sur Jean de Ségovie voir U. Fromherz, *Johannes von Segovia als Geschichtschreiber,* Bâle, 1960.

[2] Voir F. Cardini, «L'Avventura di un cavaliere di Cristo», dans *Studi Francescani,* 1976, pp. 153–159.

[3] E. Delaruelle, «L'idée de croisade chez saint Louis», dans *Bulletin de littérature ecclésiastique* publié par l'Institut catholique de Toulouse, Toulouse, 1963, p. 254.

[4] *Ibid.,* p. 257.

une obligation urgente. Au XIIIe siècle, et plus tard encore, papes, princes et chevaliers voyaient dans les expéditions de Terre Sainte une nécessité et la plupart considéraient la croisade comme une entreprise de caractère religieux, prenant à leur compte cette affirmation de Foucher de Chartres selon laquelle partir à la croisade était combattre pour Dieu [1]. Cette attitude entraînait des conséquences nombreuses et qui allaient à l'encontre des intérêts spirituels, les énergies de la Chrétienté étant toutes tendues vers la lutte armée contre l'Islam et l'idée d'un dialogue avec les musulmans étant exclue. D'autre part, il semble que pour beaucoup la croisade avait valeur missionnaire comme le vocabulaire le laisse entendre (les croisés sont appelés *milites Christi, coadjutores Dei*) [2]. Robert le Moine présentant la première croisade, ose écrire: *Hoc enim non fuit humanum opus, sed divinum* [3]. Certes on ne saurait prendre à la lettre ces appellations et cette affirmation, mais on doit constater que l'idéologie de croisade se substituait à l'idée missionnaire et, parfois, la caricaturait. La croisade était représentée comme une guerre destinée à agrandir le règne du Christ, à dilater la Chrétienté, tâche à la fois spirituelle et profane, et les croisés morts au combat étaient considérés comme des martyrs; Etienne de Blois, dans une lettre à son épouse (mars 1099), déclare que les joies du Paradis ont été obtenues par les croisés morts en Terre Sainte [4].

Ainsi, pour les commentateurs contemporains, la croisade produisait des martyrs, mais ceux-ci étaient d'un type nouveau; la dignité de ce titre était traditionnellement réservée à ceux qui mouraient pour leur croyance, qui ne tuaient pas mais qui se laissaient égorger «comme des agneaux»; en appelant martyrs les croisés morts au combat les chroniqueurs et les poètes des XIIe et XIIIe siècles caricaturaient une dignité qui appartenait aux confesseurs de la foi; ici encore la croisade, avec ses extrapolations et son langage, faisait obstacle aux intentions missionnaires.

La coexistence pacifique qui exista en certains moments entre communautés chrétiennes et communautés musulmanes ne joua pas le rôle bénéfique qu'on aurait pu espérer pour l'information religieuse des uns et des autres. Les nombreuses communautés chrétiennes de Syrie posaient à la papauté le problème de l'union des Eglises; pour les Occidentaux la conversion des musulmans dans le Proche-Orient incombait d'abord aux chrétiens orientaux; au XIIIe siècle les Ordres mendiants commencèrent à exercer une activité en Palestine et la papauté songea à organiser une action missionnaire [5].

[1] Foucher de Chartres, *op. cit.*, p. 253.
[2] Cf. P. Rousset, *Les origines...*, pp. 70–71.
[3] Robert le Moine, *op. cit.*, p. 723.
[4] H. Hagenmeyer, *Epistulae...*, Innsbruck, 1901, p. 150.
[5] Le pape Grégoire IX conciliait dans ses projets croisade et mission. Sur ce problème voir J. Richard, «La papauté et les missions catholiques en Orient au moyen âge» dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire. Ecole française de Rome,* t. LVIII, 1941–1946, Paris, 1947, pp. 249–266.

La croisade constitua un obstacle durable à l'activité missionnaire dans le monde musulman. En exaltant la Chrétienté entendue dans le sens d'une domination temporelle, en confondant les domaines du spirituel et du temporel, en associant la violence et le sacré et en caricaturant des modèles de piété, les croisés nuisirent gravement à une approche évangélique du monde des Infidèles. Il y eut alors substitution inconsciente des valeurs chrétiennes, et les clercs comme les laïcs oublièrent que «la loi propre du spirituel est la mission, non la croisade» [1]. L'échec progressif des croisades et la perte des Etats latins d'Orient permirent à l'activité missionnaire de s'exercer à nouveau en Terre Sainte et au-delà.

PAUL ROUSSET *

[1] C. JOURNET, «De la croisade à la mission», dans *Nova et Vetera*, 1948, nº 3, p. 195.

* *Notre ami, et celui aussi du Cardinal Journet, nous a été ravi par Dieu le 19 avril 1982. Ce nous est une consolation d'avoir pu accueillir la dernière étude, si attentive à l'enjeu spirituel, de l'historien des croisades.*

La Rédaction

Réflexions sur le statut de la philosophie de la religion

Ces quelques notations voudraient apporter une contribution à une réflexion sur le statut épistémologique de la philosophie de la religion.

1. Il convient d'emblée de distinguer cette dernière de ce qu'on appelle les *sciences des religions:* histoire des religions, psychologie de la religion, sociologie de la religion, anthropologie religieuse, etc. Il est vrai que le statut épistémologique lui-même de ces «disciplines» pose déjà une série de problèmes. Par exemple, le rôle de l'interprétation dans ce qu'il est convenu d'appeler les «sciences humaines» ou *Geisteswissenschaften* n'implique-t-il pas un lien de dépendance intrinsèque de ces disciplines à l'égard de la philosophie? Quoi qu'il en soit, ces disciplines, en tant que sciences au sens moderne du terme, obéissent à des exigences de rigueur critique que commandent la nécessaire délimitation de leur objet et une prudence méthodologique quant à la nature de leurs affirmations: elles sont ainsi amenées à s'arrêter avant tout jugement de portée ultime et globale. C'est pourquoi, par exemple, là où Freud prononce sur la religion des verdicts sans appel, il quitte le terrain strictement scientifique pour se laisser tenter par des extrapolations qui ressortissent à ses présupposés philosophiques.

A l'inverse, la philosophie, en tant que telle, s'efforce de poser des jugements qui portent sur l'essence de la chose et sur ses principes et causes essentiels.

Cependant, il est clair que la philosophie de la religion a besoin de l'apport de tout le matériel, extrêmement riche, que ces disciplines ont recueilli, décrit et classé. Le philosophe ne vise-t-il pas à la connaissance du réel dans sa profondeur? Il doit donc être attentif à tout ce que la patiente recherche des scientifiques permet de dégager et de mettre en évidence.

2. La philosophie est l'élaboration en savoir de ce que la raison humaine, forte de ses propres lumières et de ses propres instruments de recherche, peut connaître du réel perçu selon son essence et ses principes. Elle implique une instance réflexive: la raison humaine est capable par une démarche réflexive de scruter sa propre nature et de prendre la mesure de son pouvoir de connaître. Il ne s'agit pas ici d'entrer dans les problèmes que soulèvent

ces affirmations et qui sont du ressort de la critique de la connaissance, mais de noter que celle-ci est présupposée à une réflexion sur la philosophie de la religion. Ainsi avons-nous parlé de la raison *humaine* et de ses lumières *propres,* pour marquer précisément que la raison humaine n'est pas la raison *tout court (überhaupt).*

Ce point est d'une extrême importance. Qu'advient-il, en effet, si le philosophe, partant du fait qu'il doit suivre avec rigueur les lumières de la raison, considère que celle-ci constitue à elle seule et exclusivement le critère ultime et souverain et la mesure suprême auxquels il convient nécessairement de rapporter, pour les juger en dernier ressort, les prétentions religieuses qu'il rencontre dans son investigation? Ainsi ont procédé Spinoza, l'*Aufklärung* et Kant lui-même quand ils se sont trouvés confrontés à la religion «positive» avec ses affirmations portant sur la grâce, la révélation, la prophétie ou le miracle. Ils obéissaient alors à des présupposés antérieurs au «dogmatisme» ou à l'agnosticisme critique.

C'est à dessein que j'ai parlé de *prétentions religieuses.* Il faut expliciter le sens de cette expression. Ce qui se heurte à de telles prétentions c'est, de la part du philosophe, une autre prétention. Autrement dit, c'est du point de vue d'une certaine prétention, non pas de la philosophie, mais du philosophe, portant sur la nature et sur l'empire de la raison, que les affirmations religieuses en question se présentent comme des prétentions. Nous retrouvons ici, comme préalable, un problème de critique de la connaissance: ces prétentions du philosophe sont-elles rationnellement fondées? On montrerait alors qu'elles ressortissent à une certaine idée des prérogatives de la raison, habilitée par elle-même à fixer seule et sans appel les critères du vrai. Une telle idée est-elle une idée vraie? Correspond-elle à la nature de la raison, aux règles de son usage et, partant, à la nature de la philosophie? En d'autres termes, prendre critiquement la mesure de la raison et, à partir de là, distinguer entre raison et idéologie rationaliste constitue une démarche préalable à une authentique philosophie de la religion.

3. Certes, prendre la mesure de la raison signifie en reconnaître les limites quant aux objets qu'elle peut atteindre et quant au mode selon lequel elle les atteint. Mais c'est une méprise que de confondre cette reconnaissance des limites (il est préférable de parler d'imperfection) avec l'affirmation d'une incapacité métaphysique de la raison, au sens où l'a entendue Kant. Cette manière de voir a désaxé la problématique elle-même de la philosophie de la religion. A partir de Kant, la philosophie de la religion oscille entre l'absorption de la religion par le sentiment (Jacobi, Schleiermacher) et son absorption par la raison philosophique souveraine (Hegel). La valorisation équivoque de l'irrationnel, dont on trouve des échos jusque chez Kierkegaard, se rattache à une telle problématique.

La position d'un Karl Jaspers qui tout ensemble s'en tient fermement à l'agnosticisme métaphysique et récuse la possibilité objective d'une révélation au sens de la révélation surnaturelle, est significative. Elle montre que le rationalisme ne consiste pas d'abord à affirmer la toute-puissance de

la raison, mais est de l'ordre d'une attitude présupposée à l'exercice de la raison. Cette attitude consiste à poser l'autonomie et la souveraineté de cette raison, quelles que soient par ailleurs les limites qu'on lui reconnaisse ou lui assigne. Elle est dans une volonté de tenir la raison philosophique pour la suprême instance judicative. En ce sens, avant de résider dans une ou des affirmations théoriques, le rationalisme est un esprit, c'est-à-dire finalement un choix, surgi non pas des exigences de l'objet, mais de la subjectivité du philosophe.

Encore une fois, ces notations demanderaient à être développées au plan de la critique de la connaissance. Mais l'histoire même de la philosophie de la religion montre que la critique du rationalisme est un préalable nécessaire à l'examen philosophique des problèmes de la religion.

4. Il va de soi cependant qu'il est de la compétence de la raison philosophique de juger de ce qui se présente sous le nom de religion, d'en examiner le contenu et les titres de validité. Dénier cette compétence reviendrait à décréter a priori que le religieux est comme tel du domaine de l'irrationnel ou, à l'inverse, à nier la possibilité même d'une philosophie de la religion. Là, par exemple, où une religion se présente comme une religion révélée, il est légitime et nécessaire que la philosophie s'interroge sur l'idée et la possibilité d'une révélation. Ou, comme l'attitude qui, dans le sujet, correspondant à la révélation, est la foi, la philosophie analysera la structure de la foi religieuse et mesurera son bien-fondé et sa valeur relativement aux exigences de la raison.

Mais un tel champ d'investigation n'est-il pas celui qui traditionnellement est attribué à l'apologétique? La philosophie de la religion ne serait-elle pas alors un autre nom de l'apologétique? A cette difficulté, il faut répondre que les deux disciplines, tout en se recoupant en quelque façon, ne se confondent pas. En effet, l'apologétique se rattache à la théologie et, si elle utilise l'instrument philosophique, elle le fait à la lumière de la théologie, intelligence de la foi. C'est du point de vue de la foi surnaturelle qu'elle étudie les présupposés naturels et rationnels de cette foi. La philosophie de la religion envisage les mêmes problèmes, mais elle le fait à sa lumière propre, qui est celle de la raison et elle n'a pas pour but de préparer le chemin à la foi. Ce qu'elle vise, c'est de dégager pour elle-même l'intelligibilité de son objet. Que cette intelligibilité elle-même implique une relation à l'ordre surnaturel, c'est une autre affaire. C'est d'ailleurs ce qui fait la difficulté majeure de notre sujet. Nous y reviendrons.

5. Quelle est maintenant la démarche propre de la philosophie de la religion? Une première voie d'approche est celle de l'*anthropologie philosophique*. Il faut d'abord recueillir l'héritage de la philosophie grecque concernant la «théologie naturelle». La connaissance métaphysique de l'être culmine dans une certaine connaissance de la Cause première et la vie philosophique orientée et polarisée par cette connaissance donne son contenu

à cet accomplissement de l'homme qui s'appelle la sagesse [1]. Une autre voie, à laquelle la pensée moderne s'est montrée plus sensible, est la voie de l'éthique. L'analyse de l'acte moral et la recherche du fondement de sa moralité renvoient à l'affirmation de la transcendance. Ainsi par la voie de la sagesse théorétique et par celle de la moralilé, l'homme révèle sa dimension de transcendance, c'est-à-dire d'ouverture constitutive à la transcendance. Il va de soi qu'il revient à la philosophie de discuter et de réfuter les systèmes qui nient une telle dimension de transcendance.

Dans la même ligne, on reprendra ici la réflexion de l'éthique philosophique sur la *vertu de religion,* c'est-à-dire sur l'ensemble des actes et comportements qui, rattachés à cette dimension de transcendance, sont perçus comme des devoirs qui lient l'homme à la divinité.

Mais l'anthropologie philosophique ne saurait s'arrêter là. Les axes de réflexion que je viens d'indiquer relèvent de l'aspect rationnel de la religion. Il convient encore d'envisager philosophiquement (ce qui ne signifie pas a priori: réductivement) les domaines du rite, du mythe et du symbole, – toute cette immense part du vécu qui est perçue comme le sacré. Ce sont là des chapitres qui supposent notamment des élucidations sur le rôle de l'imagination et sur l'inconscient, – inconscient au sens freudien ou supraconscient spirituel –, et dont la simple indication ne laisse pas soupçonner l'importance.

Ici se présente une objection. Elucider ainsi ce que la raison saisit comme étant la dimension religieuse naturelle de l'homme, n'est-ce pas revenir à la «religion naturelle» des philosophes du siècle des *Lumières?* Non pas, et ceci pour plusieurs motifs. Le premier est que pour le déisme des *Lumières,* il revenait à la raison de l'homme et à elle seule de fixer le contenu essentiel de la religion naturelle. Quant aux autres éléments, affirmations de doctrine ou formes de culte, ils étaient considérés selon les auteurs soit comme des superstitions ridicules ou nocives, soit comme des aspects adventices sans réelle portée. Ainsi la raison est juge suprême et c'est à elle que revient de décréter ce qui fait ou non partie du noyau authentique de la religion. Mais une telle religion naturelle s'accompagne d'un militantisme agressif la dressant comme une rivale contre les grandes religions historiques qui se réclament d'une révélation divine. Aux lumières imparties d'en-haut, on oppose les lumières «naturelles» de la raison. Le terme de nature prend dans ce contexte une signification polémique. En réalité, nous avons affaire à une idéologie, dont l'ambiguïté porte sur la conception elle-même de la raison. Le déisme comporte un illuminisme, – il repose sur la croyance en une sorte de *kairos* sécularisé, le temps étant venu de l'autorévélation de la raison. Un troisième aspect doit être relevé. Après les déchirures et les divisions consécutives à l'âge de la Réforme, beaucoup d'esprits caressent le rêve d'une sorte d'œcuménisme sécularisé, qui va de pair avec le cosmopolitisme:

[1] Je sais bien qu'en posant cette affirmation je me heurte à la critique de Heidegger: ce Dieu ne serait que le premier *étant* et l'Etre lui-même échapperait à la métaphysique comme telle. Ce n'est pas le lieu ici de montrer la non-pertinence de cette critique.

le seul terrain d'accord serait celui de cette religion naturelle, car seule l'universalité de la raison et de ses clartés serait capable de réunir les hommes à nouveau.

Il s'agit ici d'analyser et de comprendre la dimension de transcendance dans l'homme ainsi que ses expressions connaturelles, sans préjuger encore des formes concrètes qu'elles revêtiront ni sans exclure a priori la possibilité d'une initiative de la Transcendance elle-même. En d'autres termes, la reconnaissance de la dimension de la transcendance implique que reste ouverte la question de la manifestation du Transcendant. Ceci ne supprime pas la nécessité de s'interroger sur la consonance d'une telle éventuelle manifestation avec ce que la raison sait par ailleurs du Transcendant.

6. Il y a une seconde approche: celle que d'une certaine manière Hegel a entrevue mais qu'il a complètement gâtée par l'idée même qu'il se faisait au départ de la philosophie de la religion comme savoir suprême en matière de religion et par sa conception du progrès dialectique qui renferme de force le devenir historique concret dans un carcan logique.

L'approche par la voie anthropologique, qui est indispensable, se situe par sa nature même au niveau de l'essence. La question qu'elle pose et à laquelle elle répond, est: quelle est l'essence du religieux dans l'homme? L'approche dont nous parlons maintenant est une approche existentielle. Elle part du donné religieux tel qu'il se présente concrètement dans l'histoire des hommes. La première approche n'ignore pas l'aspect social du fait religieux, puisque la sociabilité appartient à l'homme. Mais c'est à partir de l'homme comme sujet qu'elle envisage cet aspect. A l'inverse, ici ce qui se présente d'abord, ce sont ces grandes unités, dont on peut souvent déterminer la naissance dans le temps de l'histoire et situer la présence et l'influence dans de grandes ères géographiques, que sont les grandes religions. Nous pouvons à leur propos parler de *cosmos* religieux, d'univers religieux, dans un sens analogue à celui où le terme de *cosmos* peut être employé en philosophie de la culture.

Dans cette perspective, le philosophe rencontre d'abord le fait massif du pluralisme des religions. Celles-ci, quant à leur contenu essentiel, non seulement diffèrent les unes des autres, mais encore sont opposées. Cette opposition ne repose pas toujours sur des «sensibilités» spirituelles diverses, des malentendus ou des passions; elle ne peut pas être expliquée exclusivement par des facteurs exogènes à la religion, comme la «culture», le «milieu historique» ou les «rapports sociaux». Elle est parfois, sur des points majeurs, une opposition de contradiction. Certes, des rencontres ou des convergences se vérifient également, mais il s'agit avant tout de ne pas se dissimuler le fait et d'en prendre la pleine mesure.

L'exigence d'unité systématique est une exigence légitime de la raison philosophique. Mais à vouloir y répondre avec trop de précipitation, on court le risque de céder à la facilité. Celle-ci peut revêtir plusieurs formes. Par exemple, l'explication hégélienne d'un devenir historique de la vérité, les religions se succédant dialectiquement jusqu'à l'intégration dans la

totalité de la religion absolue, est une construction de l'esprit qui a peu de rapports avec la réalité. Ou encore, le postulat qui prend son origine chez Schleiermacher et chez Otto, d'un sentiment religieux unique dont les diverses religions seraient des formes et des expressions, indispensables mais contingentes, constitue aussi une telle facilité. Outre que le concept de «sentiment religieux» ne paraît ni clair ni capable de recouvrir tout ce qu'il faut entendre par «religion», cette manière de voir fait fi de la question fondamentale de la *vérité* religieuse, ne serait-ce que parce que le philosophe prétend a priori savoir ce qu'est telle ou telle religion, quoi que celle-ci puisse dire quand elle exprime la conscience qu'elle a d'elle-même. Une troisième facilité serait d'ordre phénoménologique: au nom de l'*époché,* on suspend le jugement quant à la vérité ultime d'une expérience qu'on s'efforce de décrire avec la plus rigoureuse objectivité scientifique. Mais une telle attitude ne caractérise-t-elle pas plus exactement l'historien des religions que le philosophe?

Donc, le philosophe de la religion se gardera d'éluder les problèmes que posent les oppositions les plus irréductibles entre les religions. Les questions ainsi soulevées touchent à la vérité et aux suprêmes valeurs. Conscient de ces enjeux, le philosophe sera amené à comparer entre elles les diverses religions. Il possède pour cela des points de référence, ceux que sa réflexion anthropologique lui a permis de dégager. C'est pourquoi les deux approches dont nous parlons sont complémentaires. Bergson fournit un bon exemple de la fécondité d'une telle voie comparative.

Faut-il rappeler ici la nécessité pour le philosophe qui réfléchit à ces problèmes de s'appuyer sur une solide information? Il est indispensable qu'il aille si possible lui-même à ces sources que sont les textes sacrés, qu'il connaisse les travaux des historiens des religions, des sociologues, etc. Une des critiques majeures que l'on doit adresser à presque tous les philosophes de la religion du siècle passé, porte précisément sur la pauvreté de l'information et sur les préjugés que cette pauvreté a favorisés.

L'apport de l'anthropologie scientifique et de la sociologie religieuse me paraît ici particulièrement important. Le philosophe doit faire porter sa réflexion, comme nous l'avons dit, sur le contenu des messages religieux; mais la structure d'une religion donnée, son organisation, ses modes de diffusion et de propagation, ses visées doivent également retenir son attention. Il examinera de même la façon dont ces divers aspects sont rattachés les uns aux autres, leur degré de cohérence.

J'ai parlé de *cosmos religieux*. Même en tenant compte des sociétés industrielles marquées par un processus plus ou moins profond de sécularisation, toutes les grandes cultures portent l'empreinte d'une religion ou de plusieurs traditions religieuses. Souvent on désigne concrètement la même réalité en parlant de l'univers religieux ou d'univers culturel, la différence portant sur le pôle qu'ici et là on veut mettre en évidence. Comment une religion donnée conçoit-elle son rapport à la culture et le type d'influence qu'elle exerce sur elle? Religion et culture sont-elles identiques, homogènes, en symbiose ou en tension? Il y a là une série de questions fort délicates, qui

requièrent des analyses philosophiques poussées. Notons que la distinction explicite et consciente de la religion et de la culture constitue une originalité du christianisme. Il ne semble pas exister ailleurs d'équivalent de la distinction entre Eglise et christianisme d'une part, et chrétienté, de l'autre. Cette originalité, elle aussi, est d'une grande signification pour le philosophe.

7. Quand il compare les différents contenus des religions concernant la doctrine, la morale, la voie mystique, le philosophe se réfère, avons-nous dit, à ce que sa réflexion a pu dégager au plan anthropologique. Ceci ne doit pas s'entendre au sens où il serait habilité à porter le jugement ultime sur les contenus qu'il examine. Car prétendre porter un tel jugement reviendrait à poser que la raison humaine est la raison *überhaupt* et qu'à ce titre elle constitue le tribunal suprême. Du coup, on exclurait d'avance la possibilité d'une révélation d'en-haut, source d'une vérité qui n'aurait pas jailli de l'immanence de la raison elle-même. Ce que le philosophe peut ainsi discerner, – et ce n'est pas peu de choses –, ce sont des signes, des convenances, des harmonies, ou, à l'inverse, des discordances et des manques.

Nous rencontrons ici un nouveau problème, fort délicat. Certains philosophes seraient tentés de s'en tenir à ce que nous pourrions appeler une religion philosophique. Celle-ci consisterait à n'acquiescer, comme philosophe, qu'à ce que leur raison leur permet de percevoir du domaine religieux. En principe, cette position est différente de celle qui serait inspirée par l'idéologie rationaliste, dont il a été question plus haut: on s'abstient de se prononcer sur tout ce que la raison philosophique ne peut pas légitimer. Mais il est clair que cette abstention de fait peut facilement se transformer en une abstention de droit, auquel cas on aura glissé dans l'idéologie rationaliste. En d'autres termes, une *neutralité* de la philosophie de la religion par rapport à ce qui se présente comme vérité religieuse, entendons vérité dont le fondement est d'essence religieuse, est-elle possible ou s'impose-t-elle? Cette première question nous conduit à une autre: quel rapport y a-t-il entre la vérité philosophique et une vérité religieuse non réductible à la première?

Ecartons une première réponse qui n'en est pas une: celle qui ferait de la «vérité» religieuse l'objet d'un choix ou d'une conviction subjectifs, radicalement hétérogènes à la raison. L'existence même des doctrines religieuses et des théologies suffit à montrer que cette opinion, pourtant fort répandue, n'est pas soutenable. Il n'est pas nécessaire ici d'en développer la réfutation.

Pour essayer de voir clair dans ce problème, il convient de nous interroger sur le rapport du philosophe à la philosophie. Celle-ci peut s'entendre, pour ce qui est de notre propos, en deux sens. Dans un premier sens, que nous appellerons objectif, on entend par philosophie un savoir déterminé par son objet, utilisant des méthodes rationnelles spécifiques et tendant à se constituer en corps de doctrine. Dans un second sens, que nous appellerons subjectif, la philosophie désigne ce même savoir en tant que vitalement possédé par le philosophe, – ce que l'on entend quand on parle

d'*habitus*. De par son objet, ce savoir, qui porte sur l'être saisi selon toute sa densité et toute son amplitude, exige d'exercer, par rapport aux autres disciplines du savoir, une fonction architectonique. En conséquence, dans l'esprit où il s'enracine l'*habitus* philosophique tient un rôle directeur et déterminant. L'homme qui possède cet *habitus* n'est-il pas dit à cause de cela ami de la sagesse et les Anciens ne parlaient-ils pas à son propos d'une *vie philosophique?* On soulignait par là que la philosophie a directement affaire avec l'accomplissement du sujet, que, si elle peut déterminer un type d'existence, c'est parce qu'elle constitue une voie qui conduit à l'actuation de l'humanité dans l'homme. Il y a ainsi une sagesse philosophique.

L'homme s'accomplit par et dans la sagesse. Les religions ne sont-elles pas aussi dans leur intention pourvoyeuses de sagesse, comme elles le sont de salut? Philosophie, au sens de sagesse, et religion portent ainsi toutes deux sur la fin, de l'obtention de laquelle dépend la signification ultime d'une destinée humaine.

Si nous avons distingué un aspect subjectif et un aspect objectif dans le savoir philosophique, ce n'était nullement pour les scinder. Le sage, au sens philosophique, est sage parce qu'il possède vitalement ce savoir-là et organise son existence selon lui. L'idée d'un corps de savoir neutre et anonyme, indépendant à la limite des sujets qui le possèdent, est un de ces phantasmes culturels modernes attachés à l'image de la «science», mais qui n'a en tout cas aucun sens quand il s'agit de la philosophie. La philosophie qualifie le philosophe dans la ligne la plus essentielle de son humanité et c'est pourquoi la tentation d'y voir un savoir suprême pleinement autonome et autosuffisant est si forte. Mais la réflexion sur elle-même, que, dans l'optique de ce qui précède, elle peut développer, suffirait déjà à lui faire prendre conscience qu'en dépit de son aspiration, elle n'est pas capable de satisfaire d'une manière pleinement saturante et exhaustive toutes les requêtes de l'esprit humain. Elle est une vraie sagesse, mais elle est une sagesse infirme et claudicante.

Cette remarque éclaire l'observation faite plus haut. Le philosophe de la religion est, par ailleurs, croyant ou incroyant, et la croyance ou l'incroyance ne sont pas sans avoir des répercussions sur le statut, en lui, de la philosophie de la religion. Ainsi, il y a des philosophes qui ont une position négative ou négatrice à l'égard du fait religieux, dans lequel ils dénoncent une aberration pathologique ou une illusion. Et c'est au nom d'une certaine idée de la sagesse philosophique et de la religion, que les grands rationalistes que sont Spinoza et Hegel entendent donner de la religion une explication philosophique exhaustive. En d'autres termes, la neutralité philosophique ne se vérifie nulle part.

Retenons ceci qui demande une élucidation: il y a d'authentiques philosophies qui accomplissent leur œuvre de réflexion dans la reconnaissance explicite d'un horizon religieux. Qu'est-ce que cela signifie?

8. Posons la question dans la perspective du christianisme. Il y a des philosophes chrétiens. Chez eux l'adhésion surnaturelle de foi ne rend pas

vaine, n'inhibe pas et ne détruit pas la démarche rationnelle du philosophe. Cette démarche quant à ses méthodes et en conformité à son objet est au contraire confortée par le fait que, dans le sujet, elle s'exerce «sous le ciel de la foi».

Mais il faut dire davantage. A propos de la philosophie morale, J. Maritain a parlé de «morale adéquatement prise». Il voulait dire par là que la morale, savoir à finalité pratique, s'adresse à l'homme concret, saisi dans sa condition existentielle réelle. Or cette condition est celle non pas de l'*homo purus,* mais de l'homme pécheur et racheté par la grâce du Christ. S'il veut rejoindre l'homme réel, le philosophe doit donc tenir compte de ces coordonnées existentielles qui affectent son objet. Or de telles coordonnées, ce n'est pas la raison philosophique seule qui peut les découvrir. Le philosophe doit donc en recevoir la connaissance d'une source supraphilosophique qui est la Révélation, accueillie par la foi et scrutée par la réflexion théologique. Et une telle démarche n'est pas contraire à la nature de la philosophie, dès lors que la critique a établi que la raison n'est pas l'instance suprême ou unique du savoir, et que la sagesse qui la parachève n'est pas pleinement saturante pour l'esprit. De plus, l'acceptation d'une source supérieure de vérité et la consonance de principe entre ce qui est reçu par cette voie supérieure et ce que la raison découvre par elle-même, concernent également la réflexion critique qui peut en montrer la non-contradiction et le bien-fondé.

Il faut considérer d'une manière analogue la philosophie de la religion. Si elle implique une certaine connaissance de Dieu, elle envisage cette connaissance en tant qu'elle s'intègre dans la quête existentielle de l'Absolu, qui est tout ensemble aspiration à la sagesse et au salut. Par là elle s'apparente à la philosophie morale, sans qu'on puisse l'y réduire. Cette convergence cependant justifie qu'on parle de philosophie de la religion «adéquatement prise», au sens technique que Maritain a donné à cette formule.

Les différentes parties de la philosophie s'impliquent en quelque sorte les unes les autres. Si nous voulons caractériser la philosophie de la religion, nous dirons que son objet est la démarche religieuse de l'homme et de l'humanité, considérée en elle-même, dans son fondement et dans ses présupposés, ainsi que dans ses développements historiques. C'est pourquoi la philosophie de la religion a des points de contact non seulement, comme nous l'avons dit, avec la philosophie morale, mais encore avec la théodicée, l'anthropologie, la philosophie de l'histoire et la philosophie de la culture. C'est avec cette dernière, compte tenu de la distinction entre religion et culture, qu'elle offre le plus d'analogies.

9. Nous rencontrons ici une objection, analogue à celles qui ont été soulevées à propos de la philosophie morale ou de la philosophie de l'histoire. Tenir compte de la condition existentielle de l'homme marqué par le péché et visité par la grâce ne revient-il pas à reconnaître qu'il n'y a, en christianisme, pas de place pour ces disciplines *philosophiques,* mais uniquement pour une théologie morale et une théologie de l'histoire? La réponse, qui

demanderait des développements, est que philosophie de la religion et théologie se recoupent, certes, si on considère leur domaine de réflexion, mais qu'ici et là l'angle de vision est différent. Pour dire la chose en un langage plus technique, disons que les «objets formels» sont distincts. Le théologien envisage les problèmes du point de vue du mystère révélé, tandis que le philosophe les envisage du point de vue de l'homme et des choses humaines, tels qu'ils sont objet d'investigation rationnelle. Même quand il s'agit de réalités surnaturelles, dont la connaissance provient d'une source suprarationnelle, c'est du point de vue de leurs incidences sur l'anthropologie et la culture qu'elles sont alors considérées.

10. Il est clair qu'un chapitre important de la philosophie de la religion (mais non le principal) concernera l'examen critique des philosophies de la religion. D'une manière typique ou atypique, explicite ou implicite, presque tous les grands philosophes ont élaboré une telle philosophie ou ont traité quelques-uns de ses thèmes. La considération de leurs positions d'une part peut aider à dégager certains aspects de notre objet qu'ils auront saisi, fût-ce sous le mode négatif, avec une particulière acuité, et, d'autre part, est susceptible de jeter un éclairage décisif sur l'esprit et le sens de leur pensée prise dans son ensemble.

Ajoutons que la signification, très controversée, du terme même de religion devra également être l'objet d'un examen critique. Pour notre propos, il suffisait ici de le prendre dans son sens le plus obvie, consacré par l'usage.

Enfin, le domaine pour ainsi dire inépuisable des rapports de la religion avec les autres activités de l'esprit, art et science notamment, retiendront l'attention du philosophe de la religion.

Ce qui précède n'est évidemment qu'une esquisse. Il me paraît cependant qu'elle aide à saisir les axes selon lesquels la philosophie de la religion pourrait être élaborée d'une manière organique.

GEORGES COTTIER O.P.

«Adoration ou désespoir»

Le livre du Père Molinié [1], O.P. porte ce sous-titre: «une catéchèse pour les jeunes... et les autres». Ce n'est pas un catéchisme: un résumé des vérités de notre foi catholique. C'est bien une catéchèse, une rencontre avec un témoin vivant de Jésus-Christ. Non par un texte, plutôt une conversation avec celui qui cherche Dieu. On s'attend à trouver un théologien. En fait le Père Molinié nous apparaît ici comme un ébloui de Dieu.

Le Père Molinié requiert de la part de son disciple une condition analogue. Lui aussi doit être ébloui, autrement ce dont il va témoigner restera lettre morte. L'éblouissement devant les choses signale un tempérament de métaphysicien:

> «Notre destin se joue très tôt, et il se joue à propos de la métaphysique. La Révélation chrétienne n'est pas facile à comprendre sans une grâce et une éducation privilégiée que je n'ai pas reçues: mais la métaphysique est l'affaire des enfants, ils sont parfaitement aptes à y comprendre quelque chose. Et c'est là que s'opposent farouchement le catéchisme chrétien et le catéchisme matérialiste (marxiste ou non). Le drame est qu'aujourd'hui on offre aux enfants un catéchisme soi-disant chrétien, mais *anti-métaphysique:* je ne suis évidemment pas pour l'avortement, mais je n'hésite pas à dire que c'est là un crime bien plus grand que tous les avortements... et qu'il les multipliera par dix et par cent, préparant l'explosion psychique prophétisée par Einstein.
>
> «L'intuition métaphysique ne se démontre pas: on l'a ou on ne l'a pas, ou plutôt on l'accepte ou on la refuse. Les enfants l'ont spontanément, mais ils peuvent se laisser impressionner par ceux qui la refusent – et c'est là le scandale sans rémission: il vaudrait mieux être précipité dans la mer avec une meule de moulin plutôt que de le commettre. Que dire quand le scandale est le fait des chrétiens et des prêtres...
>
> «Nous vivons dans une société qui refuse depuis quatre cents ans l'intuition métaphysique, qui la tue dans l'œuf, ce qui est bien le pire des avortements. Il faut donc un miracle pour la retrouver, et j'essaie de me mettre au service de ce miracle parce que j'en ai été bénéficiaire, et que je devrai rendre compte de cette grâce extraordinaire.
>
> «Ceux qui ont le plus de chance de bénéficier de ce miracle sont les petits, les hommes les plus frustes... ceux qui vivent près de la terre. Pour garder ou retrouver l'intuition métaphysique, il faut être un peu 'bête', il faut être bon public en face de la splendeur du monde. La bataille que les jeunes ont à mener, bien plus grave que de faire leurs études ou de devenir 'une jeune fille rangée' (je ne les en détourne pas!), c'est de ne pas accepter de se blaser en face de la splendeur des choses. Or tout nous y pousse dans la civilisation actuelle: c'est le principal danger de la richesse» (p. 82).

[1] M.-D. Molinie, *Adoration ou désespoir,* éd. C.L.D., 1980.

Le Père Molinié est un théologien. Je le connais assez pour savoir qu'il aurait pu écrire un texte bardé de savantes citations et d'innombrables références! Il n'a pas voulu pour son livre l'impressionnant habit de la théologie technicienne. Son livre est une «confession» passionnée. C'est un cri jailli du cœur et une puissante affirmation de l'esprit: «J'essaie de vous donner du solide et si cela ne vous plaît pas sachez que vous faites la litière du marxisme dans votre esprit ou celui de vos enfants: car notre cœur, et pas seulement notre intelligence, a besoin de solide. Si ce n'est pas le thomisme, ce sera le marxisme: si on ne veut pas de l'Eglise avec la fermeté de sa doctrine, on aura le Goulag... et on l'a déjà...» (p. 82)

Le lecteur de cette catéchèse trouvera des réponses claires et profondes à ses questions. Mais justement, remarque le Père Molinié, il faut encore arriver à poser de vraies questions! Il le redira souvent: «La vraie difficulté en ce domaine, c'est la question», «ce ne sont pas les réponses (ou plutôt la réponse) qui sont difficiles à trouver, ce sont les vraies questions –, car la réponse est immédiate quand on a trouvé la vraie question.» (p. 47) Mais comment reconnaître une vraie question? Le catéchète répond: «d'après le ton avec lequel on la pose». «Dieu ne nous reproche jamais de Lui poser des questions, mais tout dépend du *ton* de ces questions. Il y a le pourquoi hargneux qui accuse plus qu'il ne questionne et il y a le pourquoi secrètement humble du 'blasphème' de Job... Il y a la question émerveillée de l'enfant qui demande pourquoi le soleil se lève: ce 'pourquoi' fait plaisir aux parents, même s'ils ne savent pas répondre... Il y a le pourquoi des sceptiques qui n'attendent même pas de réponse, comme Pilate. ... Il y a la question de Marie: 'Comment cela se fera-t-il?' Il y a le pourquoi du Christ en croix: 'Mon Dieu pourquoi m'as-Tu abandonné?'... Sur quel ton posons-nous des questions à Dieu, à l'Eglise, aux prêtres? ... Donc, premier point: attention à la manière dont nous posons les questions» (p. 13–14, passim).

Pour bien recevoir la réponse à une question, il faut avoir une capacité d'émerveillement devant les choses. Et il faut avoir en plus, nous dit le Père Molinié, comme lui répondant, une puissance de scandale. Les choses ne nous jettent en Dieu que si nous savons pleurer devant leur précarité: «Cette expérience est aussi importante que celle de s'émerveiller – c'est son complément indispensable, qui doit nous mettre devant une sorte de scandale, engendrer dans notre cœur une souffrance et une interrogation: celle de Job. La beauté a disparu, le bien a disparu, la vie a disparu. Et pourtant mon émerveillement ne m'a pas trompé. Si tout cela disparaît, c'est qu'il y a autre chose, sans quoi il n'y aurait ni émerveillement ni scandale» (p. 86). Ces deux sentiments renvoient notre âme à la Source! Max Jacob chantait sa complainte:

«Je suis mourant d'avoir compris
Que notre terre n'est d'aucun prix»

(Derniers poèmes.)

Ces citations donneront une idée de la *méthode* du Père Molinié. Il pense que si la parole du catéchète ne tombe pas sur une terre ainsi labourée par des vraies questions, les réponses ne sauraient prendre racine. Le catéchisé sera comme l'auditeur dont parle Jésus: «Il n'a pas en lui de racine. Il est l'homme d'un moment» (Matthieu, XIII/21).

Vous n'attendez pas que je fasse l'inventaire des questions et des réponses qu'offrent ces pages. On y trouvera l'ensemble de la doctrine chrétienne. Les mystères de notre foi: Incarnation – Rédemption – Résurrection – Eglise – Eucharistie – sont exposés avec beaucoup de profondeur, d'enthousiasme, d'ardeur communicative. Le ton est direct, passionné, violent, chaleureux. Pascal a dit du style naturel: «on s'attendait de voir un auteur, et on trouve un homme» (*Pensées*, 29). Ces pages sont celles d'un homme brûlé par la Vérité divine, d'un apôtre!

Je voudrais tout de même relever un point de cette catéchèse qui la rend éminemment actuelle. Le Père Molinié a eu le courage d'affronter le problème de la morale. Les chapitres intitulés: «Le terrible veux-tu» – «Le Juge infini» – «L'éternité se joue aujourd'hui» – seront bien utiles aux parents et aux éducateurs. Le jeune qui les méditera recevra le choc qui réveille l'âme en ses profondeurs.

Le Père Molinié nous explique pourquoi la morale chrétienne répond aux plus profondes exigences de la personne. Si on la considère comme de fait impraticable c'est qu'elle semble, au premier abord, aller à l'encontre des tendances foncières de notre nature, qui seraient mauvaises, égoïstes, perverties. Là gît l'erreur pernicieuse qui est au principe des découragements devant les appels de Dieu à une vie sainte. Comment en effet bâtir le bonheur d'une vie sur une opposition continuelle à ce qui nous constitue dans le fond? Le Père Molinié attaque fortement ces vues! Notre nature humaine est bonne. Elle est foncièrement oblative, dit saint Thomas d'Aquin: «La raison qu'il en donne est aussi simple que l'œuf de Christophe Colomb, mais il fallait y penser. A savoir que ces pulsions nous sont données par Dieu, et que si elles n'étaient pas oblatives, elles s'opposeraient à l'ordre moral et divin: il y aurait en somme dans notre nature un mal irrémédiable dont Dieu serait responsable. Ce qui est un blasphème» (pp. 92–93).

Non! Notre nature n'est pas corrompue. Elle est blessée. Le péché de l'origine et nos propres péchés l'affaiblissent et la rendent malade. Aussi la lutte où nous engage la morale n'est pas menée contre la nature humaine, mais bien contre le péché. Ce qui est très différent! Car là nous ne sommes pas seuls: il y a le Christ et sa grâce médicinale. Le fond de notre humaine nature est oblatif, nos pulsions sont, de soi, oblatives et le bonheur est vraiment dans le don de soi: «A partir de là on peut être heureux, par ce qu'on peut définir une morale heureuse: cette extase a été perdue par le péché, il faut la retrouver... et non pas la construire: c'est tout. Le Christ est venu nous guérir: mais le Christ lui-même ne pourrait rien si la nature n'était pas foncièrement bonne, s'il fallait lutter contre elle, et non contre sa maladie» (p. 93).

Non! La morale chrétienne n'est pas impossible, clame le Père Molinié. Elle ne contrarie pas la nature. Elle la restitue dans sa première dignité. Mais qu'en est-il des lois morales? Ont-elles quelque chose d'absolu? Ou bien doivent-elles varier au gré des périodes de l'histoire et des situations des hommes?

Le Père Molinié pense qu'on ne résoud cette grave question que si l'on ne tue pas en nos âmes la notion du péché. Le péché constitue, en vérité, «une prison métaphysique» (p. 104). Celui qui enfreint une loi morale peut se croire libre; en fait, c'est un condamné. Le Père Molinié rappelle l'histoire exemplaire du jeune Raskolnikov, dans le roman de Dostoïevski: *Crime et Châtiment*. Raskolnikov, pour se prouver qu'il est un grand homme, un homme au-dessus de la morale, a décidé de tuer une vieille usurière. Pour rien d'autre; pour se prouver qu'il est supérieur. Or ce qui lui arrive après le meurtre, c'est tout le contraire. Il se trouve enfermé avec son désespoir au fond de son âme, où «le Juge infini» le condamne. Il ne retrouvera sa liberté intérieure que dans l'aveu public de son crime.

La beauté de ce roman réside en ce que Raskolnikov n'est pas parvenu, malgré tous ses efforts, à tuer sa conscience. Il a découvert que la loi morale ne vient pas de l'extérieur, de la société. Elle transcende toute situation, parce qu'elle est inscrite dans le tréfonds de l'âme. Elle nous avertit que nos actes nous *«construisent»*, ou nous *«détruisent»* pour l'éternité, réserve faite du pardon offert jusqu'à la fin. Et le catéchète commente: «Si nous n'arrivons pas à éteindre en nous la loi morale, cela veut dire qu'il y a au fond de nous-même un cri, quelque chose qui dit: 'Non, ce n'est pas possible que la vie et la mort se valent, que le bien et le mal se valent...' C'est un rugissement formidable et en même temps très calme, très évident pour ceux qui acceptent de l'entendre. Et ceux qui acceptent de l'entendre savent en même temps que la loi morale ne signifie rien si Dieu n'existe pas» (p. 109). Heureux donc celui qui n'accepte pas que la notion du péché disparaisse de son esprit!

On ne résume pas un tel livre! Ce que nous avons dit de la manière dont le Père Molinié propose la conception chrétienne de la morale ne voulait que faire entrevoir un peu la profondeur de cette catéchèse. Elle est roborante pour la foi. Sa vertu principale est de contribuer à redonner à l'intelligence la virginité du regard métaphysique. Car c'est bien ce que nous avons perdu, et c'est mortel pour la foi! Il faut retrouver la capacité de s'émerveiller devant le miracle dont la nature déjà est prégnante. «Saint Augustin faisait remarquer que la germination d'un grain de blé est aussi mystérieuse que la transsubstantiation» (p. 181). Qui voit le premier miracle est déjà en passe d'accepter le second. Mais n'était-ce pas, au fond, la méthode de Jésus: relever l'innombrable analogie des mystères de la nature et des mystères de son Royaume. Sans quitter le mystère, conduire l'âme de l'univers créé naturel à l'univers de la grâce. Passer de l'un à l'autre, ce n'est pas, à vrai dire, quitter le mystère, c'est s'y enfoncer avec délices!

Père PIERRE-MARIE EMONET, O.P.

Bibliographies

CHARLES JOURNET, *Dieu à la rencontre de l'homme, la voie théologale*, Desclée De Brouwer, Paris et Editions Saint-Paul, Fribourg, 1981, 200 p. – *Comme une flèche de feu*, lettres choisies par M.-A. Cabanne, Préface de Mgr Pierre Mamie, Le Centurion, Paris, 1981, 188 p.

Charles Journet, à la fois spirituel et théologien: il ne faudrait pas croire que la conjonction de la spiritualité et de la théologie est celle de deux éléments étrangers l'un à l'autre. Si, en effet, la théologie est *intelligence de la foi*, le statut existentiel du théologien ne saurait être indifférent à l'exercice de la théologie. Certes, dans «intelligence de la foi», c'est de l'objet de cette dernière, de son contenu, qu'il est directement question. Mais, précisément, l'adhésion au mystère révélé qui est spécifique de la foi, interdit de faire totalement abstraction de la qualité de cette adhésion de la part de ce sujet croyant qu'est d'abord le théologien. La foi vive, soutenue par les dons du Saint-Esprit ne pressent-elle pas vitalement et ineffablement la profondeur, la hauteur et la largeur du mystère? Et, à l'opposé, un théologien qui aurait perdu la foi théologale ne serait plus, à proprement parler, un théologien, mais un historien des idées ou un dialecticien qui agencerait des concepts, lesquels ne renverraient plus pour lui à la suprême Réalité.

Les remarques précédentes ne doivent pas à leur tour nous entraîner sur un écueil opposé, qui guette un certain nombre d'esprits justement choqués par le rationalisme réducteur qui marque aujourd'hui de larges secteurs de la recherche théologique et exégétique. (Ne fait-on pas, d'ailleurs, un usage abusif du terme de recherche, dès lors que la rigueur scientifique n'est plus respectée?)

L'erreur ici serait de penser qu'à elle seule la qualité spirituelle du sujet suffirait à garantir la valeur théologique d'un écrit ou d'un enseignement, ou encore qu'une théologie ne serait en définitive que la traduction d'une expérience spirituelle. Même l'expression de théologie spirituelle, acceptable tant qu'il s'agit de désigner dans les programmes d'étude une matière délimitée comportant un ensemble de questions touchant les exigences de la quête de perfection chrétienne, n'est pas pleinement heureuse.

Requis comme condition existentielle de l'exercice adéquat de la théologie, l'engagement profond de sa personne sur les chemins de la foi vive ne dispense pas le théologien d'un travail qui est de l'ordre d'un authentique savoir, avec ses exigences objectives de rigueur et de méthode, de formulation, de capacité systématique, d'intuition des vrais problèmes, de culture. Ce qui ne va pas sans certains dons naturels qui ne découlent pas nécessairement de la sainteté du sujet. C'est dire que la vocation de théologien requiert un rare et difficile équilibre de dons divers et une symbiose entre la profondeur de vie théologale et le savoir.

De cet équilibre et de cette symbiose, Charles Journet est un éminent exemple. A elle seule, son œuvre proprement théologique en fournit l'ample attestation. Mais voici deux ouvrages inédits qui, chacun à sa manière, nous permettent de saisir plus directement la source spirituelle d'une vie et d'une œuvre.

Nous devons à Dom Jean Deshusses et à ses frères de l'Abbaye bénédictine d'Hautecombe la publication, dans un texte soigneusement revu, de la substance des retraites prêchées chaque année par Charles Journet et fidèlement retranscrites par des auditrices. Dans *Dieu à la rencontre de l'homme*, on en a un premier volume auquel le cardinal Garrone a donné une préface fervente.

Une flamme anime ces pages claires, qui soudain éclate en formules d'une fulgurante beauté. La lecture est aisée, elle révèle les grands dons pédagogiques de Charles Journet qui savait communiquer avec limpidité les vérités essentielles. Aussi bien ces instructions sont-elles tout ensemble un guide de vie spirituelle et une catéchèse. Les références à saint Thomas sont nombreuses, mais elles viennent pour nous faire pénétrer le sens profond de telle page de l'Ecriture.

Le plan de l'ouvrage est simple. Un premier chapitre nous introduit dans l'ordre théologal: «C'est à un bonheur disproportionné à mon cœur que Dieu m'invite, c'est un océan qu'Il m'offre pour remplir le vase fini de mon cœur. Il va creuser le vase de mon cœur pour que je puisse prendre davantage de cet océan de béatitude disproportionnée à ma nature. Il faudra que Dieu vienne en moi me donner sa force divine, sa *nature divine*, pour que de mon cœur sorte un *désir qui soit divin* de cette *béatitude qui est divine*» (p. 26).

Nombreuses sont les notations de la veine de celle-ci: «Au fond, ce dont on a le plus besoin, c'est de l'ordre théologal. On a le plus besoin de ce qu'il y a de plus beau, de plus magnifique; plus l'âme est grande, plus elle désire ces choses-là. Les poètes ont envie de dire non à la morale, mais oui à la sainteté. Vous voyez ce qu'il y a de faux et ce qu'il y a de juste. Ce qu'il y a de faux, je n'ai pas besoin de le souligner; ce qu'il y a de juste, c'est le paradoxe du christianisme: *Les plus hautes choses pour les plus misérables* (...)» (p. 29–30).

Trois chapitres traitant de la foi, de sa «double lumière» (ch. 2), de sa certitude (ch. 4), et de la fonction du Magistère de l'Eglise (ch. 3): l'allure de ce dernier chapitre, de par son objet, est davantage celui d'un exposé didactique; il rappelle des vérités singulièrement oubliées, si ce n'est rejetées, aujourd'hui.

Une formule lapidaire nous introduit au commentaire de la parole de saint Jean (17, 3): «Ceci est la vie éternelle, qu'ils te connaissent, Toi le seul vrai Dieu, et Celui que tu as envoyé, Jésus-Christ»: «La Nuit de Dieu, c'est le mystère de Jésus». «Si c'est vrai que le fondement de ma foi c'est cet Abîme de vérité et d'amour, auquel je donne ma confiance et l'adhésion de mon intelligence, alors Jésus, quand il sera au milieu de nous et qu'il nous parlera, va comme déclencher ce don de la foi. Impossible d'entrer en contact avec Jésus sans que soit suscitée dans notre cœur l'adhésion à la descente divine: Nuit d'au-delà de notre monde, rayon de Ténèbre qui vient nous toucher *à travers lui*. Cela explique le rayonnement extraordinaire de l'Evangile: il suffira d'une parole de Jésus et une âme sera retournée, bouleversée, elle abandonnera tout, comme saint Antoine, pour aller au désert; parce que derrière cette enveloppe humaine il y a cette Nuit transcendante sans laquelle l'homme tombe dans le désespoir. Quand il aura reconnu cela, bien sûr il y aura de la souffrance, parce qu'il sent la distance... Mais il est délivré» (p. 39).

Le donné révélé est nécessaire pour que l'âme puisse vivre; c'est un donné de vérité, de certitude. «Quand on nous dit: à quoi bon savoir *qui* est Jésus, il suffit de l'aimer, je réponds: Ce n'est pas possible d'aimer Jésus *comme* il doit être aimé sans savoir *qui* il est. L'amour vit de certitude (...) On veut savoir. L'amour a besoin de certitude, et c'est pourquoi la certitude de *qui est Jésus* sera la première» (p. 60).

La raison d'être dans l'Eglise d'un Magistère, écho de la prédication vivante des apôtres, est expliquée en quelques lignes qui énoncent le principe à partir duquel chaque élément trouve sa justification et sa place, et ceci dans un langage d'une limpide simplicité: ... «L'Ecriture doit être lue dans le bain vivant de la *parole* des apôtres. Après eux, elle devra garder toujours le sens qu'elle avait dans l'esprit de ceux qui la lisaient. Et c'est à quoi est destinée l'assistance qui sera donnée à l'Eglise. Celle-ci prend la parole de l'Ecriture et la lit avec les yeux de l'Eglise qui l'avait reçue. Tout est là, vous le voyez.

C'est pourquoi l'Ecriture ne peut se suffire à elle seule, on ne peut pas la détacher de son contexte vivant, même en la scrutant avec toute l'attention qu'on voudra, sans manquer à la vérité de son sens» (p. 66–67).

Parlant du charisme de l'infaillibilité et aussi des erreurs qui pourront se produire «au fur et à mesure qu'on descend vers la contingence», le Cardinal évoque des «erreurs terribles» comme la condam-

nation de Jeanne d'Arc ou l'incarcération de saint Jean de la Croix: ...«Pourquoi cela? Peut-être pour que ceux qui enseignent aux fidèles ce qui transcende l'histoire soient comme invités à marcher au pas de l'histoire; pour les incliner à l'indulgence en sachant eux-mêmes combien à certains moments les choses sont difficiles à discerner; pour leur apprendre à éviter le despotisme, et aussi pour que le sens de leur fragilité les oblige à douter d'eux-mêmes quand il le faudra, et à suppléer par des prières et par des larmes à leur déficience» (p. 82).

On aimerait retranscrire intégralement l'instruction sur la certitude de la foi, sur ses épreuves et ses purifications: on est ici dans la ligne directe de saint Jean de la Croix. Il n'y a pas seulement chez Charles Journet une sorte de disponibilité spontanée à accueillir le témoignage des grands mystiques, souvent cités. Il appartient lui-même à leur famille. Caché dans son humilité, c'est certainement de ce qu'il a lui-même éprouvé qu'il nous parle: ...«Ces alternances de lumière et de ténèbre sont le progrès de la vie de la foi dans les grandes âmes. Il n'est pas inutile de parler de ces choses: cela peut se passer un tout petit peu chez nous. La joie d'un prêtre, c'est de rencontrer cela autour de lui; toutes ces choses qu'il savait par l'étude de la théologie, quand tout à coup il les voit réalisées son cœur est bouleversé; cela pourra arriver au confessionnal, par un mot que lui dira quelqu'un... A ce moment-là il a envie de pleurer» (p. 95).

Les dernières pages du chapitre sont splendides; elles nous introduisent dans la méditation de quelques actes de foi rapportés dans les Evangiles. J'y cueille quelques perles: «Quelle splendeur dans cet acte de foi (de Marthe)! Il sera repris constamment, comme une onde qui se propage, en sorte que l'Eglise n'est pas autre chose, quand on sait la voir, que l'Evangile qui continue» (p. 99). – «(...) quand on dit les choses, on les inscrit à l'intérieur de soi-même. C'est cela le sens de la prière: non pas instruire Dieu, mais pénétrer à l'intérieur de l'être pour lui faire crier la chose qu'il désire» (p. 100).

Les chapitres 5 et 6 parlent de l'espérance: de son terme d'abord, de l'espérance en tant qu'elle est le principe de notre élan, ensuite.

Je relève ceci qui concerne la prière et le sens de la providence: «Mais l'homme, qui a une intelligence, doit normalement demander pour recevoir. C'est sa dignité d'être providence à soi-même, de décider soi-même de son trajet; et comme la route est difficile et qu'il sait qu'un secours peut lui être accordé, c'est sa dignité de se tourner vers Celui d'où vient le secours. S'il demande un peu, il recevra un peu; s'il demande beaucoup il recevra beaucoup; s'il demande quelquefois il recevra quelquefois: aux moments difficiles le secours lui sera donné et il pourra échapper à la perdition. Mais s'il demande d'une façon continue, par un élan secret du fond de son cœur comme deux bras qui s'ouvrent vers l'Absolu, s'il demande *toujours*, de cette tendance-là, il recevra *toujours*. 'A celui qui a, dit Jésus, on donnera davantage' (Mt 13, 12), parce qu'il aura demandé davantage» (p. 113–114).

Le bien vers lequel se porte l'espérance, saint Thomas l'a désigné d'une admirable formule: «*rien de moins que Dieu lui-même*, que ce qu'Il est lui-même». Le commentaire enchaîne: «C'est complètement fou, vous voyez: attendre Dieu lui-même! Mais ce Dieu est infini et moi je suis fini, comment voulez-vous? Il y a disproportion radicale, distance infinie! Je peux bien connaître Dieu d'en bas, avoir pour lui une vénération de par la raison, voir qu'il est Créateur et me tenir dans sa dépendance, mais Lui-même étant toujours *hors* de toute la sphère que peut embrasser l'horizon humain, en dessus de tout. Mais aller le rencontrer! Dans l'endroit où Il est! Rien de moins que cela, rien de moins que ce qu'Il est lui-même. Et la raison c'est que sa bonté n'est pas moins grande que son essence, c'est-à-dire infinie; et que c'est *sa Bonté qui va venir à notre secours* pour nous donner la rencontre avec le Bien infini qu'Il est lui-même» (p. 116).

La hauteur même de cette vocation à laquelle Dieu nous appelle permet de mesurer le drame de la grande apostasie actuelle, qui porte la marque du démon: «Bien sûr, c'est fou! Mais si vous ne voulez pas cette folie, vous aurez celle d'en-bas, avec tous ses déchaînements» (p. 118).

Divers aspects de l'espérance sont encore mis en lumière: ainsi de son «im-

perfection» par rapport à la charité, du désir de la souffrance chez les saints, ou de sa certitude. A chaque fois, d'une phrase incisive, est donné le principe qui éclaire la question. La catéchèse de Charles Journet procède par grandes vues de sagesse.

Les trois derniers chapitres traitent de la charité: en quoi consiste l'amour de charité (ch. 7), charité et perfection (ch. 8), la charité de la Vierge Marie (ch.9). Dans cette dernière méditation, le Cardinal s'efface derrière de beaux textes de saint François de Sales. Mais cet effacement même nous fait pressentir sa parenté spirituelle avec Monsieur de Genève.

Dès les premières lignes, l'essentiel est dit et avec quelle clarté! «La foi et l'espérance attendent quelque chose de Dieu; la charité, elle, n'attend rien, sinon plus d'amour pour pouvoir se complaire davantage en sa beauté. Bien sûr, cet amour tout désintéressé va séduire Dieu; et quand il voit une âme qui l'aime ainsi il tend toujours à lui donner davantage. C'est une union spirituelle par laquelle elle est toute transformée en Dieu (...)» (p. 145).

Et plus loin, à propos de la parabole du Samaritain sur l'amour du prochain: «C'est-à-dire que je deviens le prochain de *celui sur lequel je fais tomber mon amour*, et lui devient mon prochain. Les autres sont 'autrui»' il dépend de moi de les rendre proches en faisant retomber sur eux le rayon de l'amour de Dieu qui tombe sur moi» (p. 150).

Aborder les problèmes d'en haut, ce n'est pas fuir dans l'abstraction, c'est au contraire adopter le seul point de vue qui permette d'embrasser du regard la totalité: ainsi, sur l'amour du prochain, son extension, ses difficultés, la retraite nous apporte des considérations et des conseils qui s'appliquent aux situations les plus variées.

Pourquoi nous est-il commandé, afin d'être heureux, de tendre à la perfection de l'amour de Dieu? N'est-il pas précisément de la nature de l'amour de n'être pas commandé? Voici la réponse: «Si l'amour de Dieu ne nous était pas *commandé* par lui, qui oserait l'aimer? On serait dans l'attitude du serviteur par rapport au Maître tout-puissant, de la créature par rapport au Créateur. Mais l'amour est autre chose! Est-ce que je peux oser aimer mon Dieu? Ah non, je n'oserais pas aimer mon Dieu d'amour d'amitié, de passion! Ce serait présomptueux si lui-même ne me l'avait demandé. Et il m'a mendié mon amour! Pour briser mes dernières hésitations, il me *commande* de l'aimer, il *faut* que je l'aime!» (p.163–164).

Les dernières pages de l'instruction sont d'une grande beauté. Elles expliquent comment «c'est l'Esprit saint qui nous rend amoureux de Dieu» et que «c'est par lui que nous allons être constitués *contemplateurs de Dieu*»: «Quand il y a l'amour, il y a la contemplation. La contemplation infuse n'est pas possible sans beaucoup d'amour; et quand l'amour est là, ce n'est pas possible qu'il ne soit pas contemplatif» (p. 178).

Dans ces pages limpides et ferventes, c'est en effet la voix d'un grand contemplatif qui se fait entendre.

Ce contemplatif théologien a aussi soutenu et guidé de nombreuses âmes sur les chemins de Dieu. Sous le titre de *Comme une flèche de feu*, Marie-Agnès Cabanne, a recueilli, d'environ 1500 lettres écrites entre 1936 et 1975, des extraits qui révèlent une direction paisible, équilibrée et communiquant le sens de la grande sainteté et de l'abandon à la tendresse aimante de Dieu.

Parmi tant d'autres, on aimerait renvoyer le lecteur plus particulièrement à la lettre du 29 mars 1940, adressée à une correspondante de cette Pologne qu'il aimait tant. Levant un voile sur les profondeurs de son cœur, ces lignes ont le ton d'une confession qui lui aurait échappé (pp. 150–151).

Comme une flèche de feu mérite de devenir un compagnon familier pour ceux qui cherchent Dieu. Comme l'écrit Mgr Mamie dans sa belle préface: «L'Evangile est à la fois parole historique donnant accès au passé de la Révélation et parole que Dieu adresse aujourd'hui à chacun ou à chaque communauté. De même ici, la parole du témoin de Dieu, adressée naguère à un autre, peut atteindre aujourd'hui celui qui écoute et qui lit; car cette parole est enracinée dans une théologie vivante» (p. 10–11).

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