NOVA ET VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE

EDITORIAL – *Le dialogue entre anglicans et catholiques* . . . . . p. 241

A. F. von GUNTEN, O.P. – *L'Eglise catholique pourrait-elle reconsidérer sa position sur les ordinations anglicanes?* . . . . . p. 252

GEORGES BAVAUD – *Un dialogue critique avec Schillebeecks sur le ministère* . . . . . p. 268

ALBERT MENOUD – *L'épiscopat allemand et l'éthique de la paix* . . . p. 274

GEORGES COTTIER, O.P. – *L'inversion du progrès* . . . . . p. 286

CLAUDE BOTSON – *L'école «en crise» ou apprendre à être?* . . . . . p. 300

*** – *Les Personnes divines dans notre prière* . . . . . p. 316

BIBLIOGRAPHIES – Petite Sœur Magdeleine de Jésus, *Du Sahara au monde entier* – Francisco Gil Hellin, *Constitutionis pastoralis «Gaudium et spes» Synopsis historica* . . . . . p. 320

LVIIIe ANNÉE – Nº 4 – OCTOBRE–DÉCEMBRE 1983

Le dialogue entre anglicans et catholiques

Le dialogue entre l'Eglise catholique romaine et la Communion anglicane est à plus d'un titre exemplaire: sa haute inspiration spirituelle, sa qualité théologique comme l'impulsion et l'appui éclairés reçus des autorités respectives en témoignent. On peut dès aujourd'hui esquisser un premier bilan, provisoire, certes, car, en même temps qu'on touchait des points d'accord, on a mieux pris la mesure des divergences qui subsistent pour le moment.

Quelques repères chronologiques

Lors de leur rencontre à Rome, en mars 1966, Paul VI et l'archevêque anglican Michaël Ramsey avaient décidé la constitution d'une commission préparatoire mixte. Celle-ci, deux ans plus tard, remettait son rapport aux autorités respectives. C'est alors que fut nommée une nouvelle commission *The Anglican Roman Catholic International Commission* ou ARCIC, qui tint sa première réunion en janvier 1970.

Après des années d'un travail intense et méthodique, l'ARCIC pouvait publier son *Rapport final* le 31 mars 1981. Il s'agit en fait d'un dossier dans lequel un certain nombre de questions, jugées à juste titre essentielles, sont tour à tour examinées. Les auteurs ont pris soin de préciser les points qui ont retenu leur attention et ceux dont ils n'ont pas entendu traiter. Ces textes veulent exprimer l'accord auquel on aurait abouti «au niveau de la foi» [1]. Trois questions ont fait l'objet d'un examen approfondi: la doctrine eucharistique, le ministère et l'ordination, l'autorité dans l'Eglise. On a procédé à chaque fois de la manière suivante: une Déclaration sur le thème fut d'abord publiée, la commission a sollicité et reçu des commentaires et des critiques qui firent l'objet d'un exposé et d'une réponse dans une Elucidation. La Déclaration sur l'eucharistie est de 1976, l'Elucidation correspondante de 1979, la Déclaration sur les ministères et l'ordination est de 1973, l'Elucidation de 1979. Deux Déclarations sont consacrées à

[1] Ce *Rapport final* a été publié en traduction française sous le titre de *Jalons pour l'Unité*, Avant-propos de Bernard Dupuy, Paris, Les Editions du Cerf, 1982, 134 p.

l'Autorité, en 1976 et 1981. La première, à laquelle fait suite une Elucidation datée de 1981, constatait qu'on était arrivé «à un niveau élevé d'accord» sur «l'autorité dans l'Eglise et en particulier sur les principes fondamentaux de la primauté»; mais les auteurs notaient également les différences qui subsistaient encore en ce qui concerne l'autorité pontificale. C'est à un examen plus poussé de ces différences qu'est consacrée la seconde Déclaration.

La portée de l'accord

Tout au cours de ses travaux, la commission a reçu les encouragements de l'autorité ecclésiastique. Mais un accord comme celui auquel elle est parvenue, pour limité qu'il soit, pose un problème de fond que le P. Dupuy formule ainsi:

> «Un grand travail de rapprochement a donc été accompli au cours de ces dernières années et l'Eglise catholique et la Communion anglicane ont décidé d'en prendre acte. Il ne faudrait pas, en effet, laisser s'accréditer l'impression, qui serait préjudiciable entre toutes, qu'il s'agirait là d'un grand pas en avant accompli par des théologiens, mais réalisé en quelque sorte indépendamment de la situation réelle de séparation qui demeure entre leurs Eglises. Tel n'est pas du tout le cas. Aussi le temps est-il venu de porter ces travaux à la connaissance de l'ensemble des fidèles. Le Dr Runcie, archevêque de Cantorbéry, exprimait récemment le vœu que tous les membres des deux communions puissent méditer les documents de l'ARCIC, les interpréter et les porter dans la prière. Alors, disait-il, 'on pourrait être surpris de ce à quoi mène le Saint-Esprit'. Et le pape Jean Paul II déclarait de même, le 4 septembre 1980, en recevant les membres de la Commission: 'Votre travail sera pris au sérieux, pesé avec toute la soigneuse et sympathique attention qu'il exige. Je remercie Dieu pour ce qui a été accompli et je vous remercie également, vous qui avez travaillé en son nom, inspirés par le désir d'être dociles à son Esprit'» [2].

Par ailleurs, il est clair que le dialogue anglicans/catholiques intéresse également les chrétiens des autres confessions, pour autant que l'unité visée est l'unité des chrétiens, telle qu'elle est voulue par le Seigneur. C'est la raison pour laquelle le Rapport final a été envoyé à l'ensemble des Conférences épiscopales, y compris celles des pays qui ne connaissent pas la présence de la Communion anglicane. Ces Conférences doivent faire connaître leur évaluation.

De plus, du côté catholique, une première réaction autorisée est venue de la *Congrégation pour la doctrine de la foi.* En date du 27 mars 1982, le cardinal Ratzinger a adressé une lettre au coprésident de l'ARCIC, Mgr Clark. C'est à la demande du Saint-Père que la Congrégation a étudié le rapport final; celui-ci représente «un important événement œcuménique qui constitue

[2] *Op. cit.*, pp. 7–8.

une étape significative vers la réconciliation entre la Communion anglicane et l'Eglise catholique». La lettre ajoute: «Dans le même esprit de sincérité qui caractérise le travail de l'ARCIC et dans le désir de contribuer à la clarté qui est si indispensable à un dialogue authentique, la Congrégation doit également exprimer son opinion qu'il n'est pas encore possible de dire qu'un accord véritablement 'substantiel' a été atteint sur la totalité des questions étudiées par la commission.» Plusieurs points tenus comme dogmes par les catholiques ne peuvent être acceptés comme tels, ou ne le sont qu'en partie par nos frères anglicans; d'autres questions doivent être examinées afin que l'on puisse aboutir à «un accord définitif garantissant une vraie réconciliation». Cette lettre accompagne une série d'*observations* sur le rapport lui-même [3]. Celles-ci seront envoyées, le 2 avril, à toutes les Conférences épiscopales, comme constituant la contribution propre de la Congrégation à la poursuite du dialogue. Les Conférences sont invitées à rendre publiques ces observations, «de manière que les fidèles puissent juger plus facilement du texte final de l'ARCIC à la lumière des principes de la doctrine catholique».

Pour sa part, le Rév. McAdoo, archevêque anglican de Dublin, coprésident, publiait le 30 mars une Déclaration, dans laquelle il posait deux questions: «Les Déclarations approuvées et les Elucidations sont-elles conformes en substance à la foi des anglicans et des catholiques romains?», «le Rapport final présente-t-il une base suffisante pour la prochaine étape concrète vers une réconciliation de nos Eglises fondée sur un accord dans la foi?»

Si les Eglises répondent favorablement à ces questions, une nouvelle Commission devrait élaborer les implications d'une telle réconciliation; ceci amorcerait sans tarder l'idée de l'unité par étapes. Le Rév. McAdoo citait en conclusion la Déclaration commune de l'archevêque de Cantorbéry et de Paul VI en 1977: «Beaucoup dans les deux Communions se demandent s'ils ont une foi commune suffisante pour se traduire dans une communion de vie, de culte et de mission. Ce sont seulement ces Communions qui peuvent apporter une réponse à travers leurs autorités respectives (...)» [4].

Retenons la claire conscience qui a accompagné les travaux: les théologiens sont au service des Communions; il ne leur revient pas de réaliser la réconciliation, celle-ci est de la compétence des autorités ecclésiales.

[3] Cf. *Doc. Cath.*, N° 1830, 16 mai 1982, pp. 507–512.
[4] Cf. *ibid.*, pp. 512–514.

Les observations de la Congrégation de la doctrine de la foi

Ces *observations* sont le fruit évident d'une lecture attentive et d'un grand souci de pureté doctrinale [5]. On ne peut que se réjouir de cette volonté de clarté, car l'ambiguïté et le flou signifient, à terme, la mort de l'œcuménisme. Les observations sont distribuées en quatre parties: a) une appréciation globale, b) les difficultés doctrinales relevées à propos de chacun des thèmes, c) d'autres points qui devraient faire l'objet d'un futur dialogue, d) des remarques finales.

Nous ne pouvons pas dans le cadre de cette simple note nous arrêter à la seconde partie, bien qu'elle porte sur des points de première importance. Par contre, il nous paraît opportun ici de souligner quelques considérations contenues dans la première partie, car elles énoncent des règles applicables au dialogue œcuménique en tant que tel.

On relève d'abord les aspects positifs d'«un dialogue œcuménique à bien des égards exemplaire»:

> «Laissant de côté une mentalité polémique stérile, les partenaires se sont engagés dans un dialogue patient et exigeant pour arriver à surmonter des difficultés doctrinales franchement reconnues, en vue de la restauration de la pleine communion entre l'Eglise catholique et la Communion anglicane. Ce labeur soutenu en commun est un événement notable dans l'histoire des relations entre les deux Communions, ainsi qu'un effort considérable en vue d'un rapprochement.»

On appréciera particulièrement «la qualité du rapprochement doctrinal obtenu, dans une sérieuse tentative d'interprétation convergente des valeurs estimées fondamentales pour les deux parties». On constate de même que les Elucidations ont tenu compte d'observations précédemment faites par la Congrégation.

Attirons l'attention sur les termes employés; ils signifient que le rapprochement doctrinal porte sur le contenu, et non uniquement sur la formulation.

Mais il y a aussi des aspects négatifs.

Certains concernent la méthode. Le fait d'avoir non pas refondu le texte, mais renvoyé les remarques et critiques reçues à des Elucidations a eu pour résultat un manque d'harmonisation et d'homogénéité qui pourrait conduire à des interprétations différentes et à une utilisation inconsidérée des textes.

En outre, des réserves plus fondamentales doivent être faites sur des points qui, tout en tenant à la méthodologie adoptée, ne sont pas sans portée doctrinale.

[5] Cf. *ibid.*, pp. 508–512.

1. L'expression «substantial agreement» est ambiguë [6]. L'adjectif anglais pourrait sembler n'indiquer qu'un accord «réel», «effectif», mais sa traduction (du moins dans les langues d'origine latine, «substantiel», «sostanziale»), «surtout avec la connotation du terme dans la théologie catholique, conduit à y lire un accord de fond sur des points vraiment essentiels», ce qui n'est pas toujours le cas, comme il est montré dans la seconde partie.

2. Une autre source d'ambiguïté réside dans le fait que l'accord considéré par l'ARCIC comme «substantiel» n'est pas encore complet. Dès lors, on ne peut savoir si les divergences qui subsistent ou les choses qui manquent portent sur des points secondaires ou sur des points qui appartiennent véritablement à la foi. Parfois, c'est la seconde hypothèse qui se vérifie.

3. Une troisième difficulté provient de «la possibilité d'une double interprétation des textes».

«Cette possibilité d'interprétations contrastantes, et finalement incompatibles, de formules apparemment satisfaisantes pour les deux parties, amène à poser la question du consensus effectif des deux Communions, pasteurs et fidèles. En effet, si la formule qui a obtenu l'accord des experts peut être interprétée diversement, comment pourrait-elle servir de base à une réconciliation au plan de la vie et de la pratique ecclésiales?

D'ailleurs, quand les membres de l'ARCIC parlent du consensus auquel ils sont arrivés («The consensus we have reached», Eucharistic Doctrine, *Windsor* I), on ne voit pas toujours clairement s'il s'agit de la foi réellement confessée par les deux communions en présence ou d'une conviction à laquelle les membres de la Commission sont arrivés et à laquelle ils veulent porter leurs coreligionnaires respectifs».

A ce propos, il eût été utile que la Commission indiquât sa position par rapport aux documents qui ont puissamment contribué à former l'identité anglicane (*The thirty-nine Articles of Religion, Book of Common Prayer Ordinal*), dans les cas où les affirmations du Rapport paraissent incompatibles avec ces documents. Cette absence de référence risque d'«entretenir l'incertitude sur la portée exacte des accords atteints».

4. Enfin, un certain nombre de difficultés demeurent: les unes se situent au plan de la formulation doctrinale, les autres touchent à la substance de la foi. Elles sont examinées dans la deuxième partie.

5. La troisième partie signale deux points qu'il importera d'examiner en vue d'un futur dialogue. La *succession apostolique* conditionne la totalité des

[6] Cf. Déclaration 1, N° 12, «Nous pensons avoir atteint une entente substantielle sur la doctrine de l'eucharistie», *op. cit.*, p. 25.

questions traitées par l'ARCIC. Le problème est bien touché dans la Déclaration sur Ministère et ordination (N° 16), mais, vu son importance, il devrait être repris, approfondi, «et surtout confronté aux faits de la vie pratique ecclésiale des deux Communions». Soulignons l'importance de ce critère d'interprétation.

L'objectif final est la restauration de l'unité ecclésiale. Il doit donc porter sur tous les points qui empêchent une telle restauration. Parmi eux, il faudra réserver une place importante à l'enseignement moral.

Il convient enfin de citer la conclusion: Le Rapport

> «tout en représentant un notable effort œcuménique et une base utile pour des pas ultérieurs sur la voie de la réconciliation entre l'Eglise catholique romaine et la Communion anglicane, ne constitue cependant pas encore un accord substantiel et explicite sur des éléments essentiels de la foi catholique:
>
> a) Parce que le Rapport reconnaît explicitement que tel ou tel dogme catholique n'est pas accepté par nos frères anglicans (par exemple le culte eucharistique, l'infaillibilité, les dogmes mariaux);
>
> b) Parce que telle ou telle doctrine catholique n'est acceptée qu'en partie par nos frères anglicans (par exemple la primauté de l'Evêque de Rome);
>
> c) Parce que certaines formulations du Rapport ne sont pas suffisamment explicites pour pouvoir éviter des interprétations incompatibles avec la foi catholique (par exemple ce qui concerne l'eucharistie comme sacrifice, la présence réelle, la nature du sacerdoce);
>
> d) Parce que certaines affirmations du Rapport sont inexactes et inacceptables en doctrine (le rapport entre primauté et structure de l'Eglise, la doctrine de la «réception», par exemple);
>
> e) Enfin parce que des chapitres importants de l'enseignement de l'Eglise catholique n'ont pas été abordés ou ne l'ont été que d'une manière indirecte (par exemple la succession apostolique, la «Regula fidei», l'enseignement moral)».

Les résultats obtenus invitent à la continuation du dialogue, «car il existe suffisamment d'éléments pour penser que sa poursuite pourra être fructueuse». Il s'agit d'approfondir les points où les résultats ne sont pas satisfaisants. Enfin, il importe d'aborder de nouveaux arguments, «spécialement tous ceux qui sont nécessaires en vue de la restauration de la pleine unité ecclésiale entre les deux Communions».

D'aucuns n'ont pas manqué, parce qu'ils n'ont pas su mesurer les difficultés de la tâche, de parler de «coup de frein» donné par la Congrégation pour la doctrine de la foi à ce qui serait un irrésistible élan. En vérité, en obligeant d'aller au fond des choses, la rigueur de pensée est aujourd'hui le salut de l'œcuménisme, menacé de s'enliser dans un syncrétisme à vague teinture chrétienne. A les lire sans passion, les *Observations* apparaissent comme une contribution positive.

Une nouvelle étape

En réalité, les efforts dépensés ne l'ont pas été en vain et l'élan se poursuit. Le 29 mai 1982, le Dr Runcie, primat de la Communion anglicane, accueillait Jean Paul II dans la Cathédrale de Cantorbéry. A la suite de cette célébration mémorable, lui-même et le Pape ont publié une *Déclaration commune* [7].

Le texte rappelle qu'en vertu du baptême qui est commun à tous les chrétiens, Paul VI et le Dr Michaël Ramsey avaient annoncé leur intention d'inaugurer entre l'Eglise catholique et la Communion anglicane un «dialogue sérieux», fondé sur les Evangiles et les anciennes traditions communes. En 1977, alors que la Commission avait déjà produit trois déclarations, sur l'eucharistie, le ministère et l'ordination, l'autorité dans l'Eglise, Paul VI et l'archevêque Donald Coggan l'invitaient à achever son dialogue sur ces trois thèmes importants, de manière à ce que ses conclusions «puissent être évaluées par les autorités respectives à travers les procédures appropriées à chaque communion». Aujourd'hui, l'ARCIC a terminé sa tâche: «Pendant que nos deux communions procèdent à cette évaluation nécessaire, nous nous unissons pour remercier les membres de la Commission de leur dévouement, de leur savoir et de leur intégrité dans cette tâche longue et exigeante, entreprise pour l'amour du Christ et l'unité de son Eglise».

Dès maintenant, il convient de regarder vers l'étape suivante. Le Pape et son hôte ont convenu de créer une nouvelle Commission internationale.

> «Sa tâche sera de continuer l'œuvre déjà commencée, d'examiner, surtout à la lumière de nos jugements respectifs sur le Rapport final, les différences doctrinales majeures qui nous séparent encore en vue de leur solution éventuelle, d'étudier tout ce qui nous empêche de reconnaître réciproquement les ministères de nos Eglises, et de recommander les dispositions pratiques qui seront nécessaires lorsque, sur la base de notre unité dans la foi, nous pourrons en venir au rétablissement de la pleine communion. Nous nous rendons bien compte que la tâche de cette nouvelle Commission ne sera pas facile, mais nous sommes encouragés par notre confiance en la grâce de Dieu et par tout ce que nous avons déjà vu de la puissance de cette grâce à l'œuvre dans le mouvement œcuménique de notre époque.»

Un appel pressant est lancé à tous les anglicans et à tous les catholiques romains afin qu'ils accompagnent ce travail de clarification théologique de leur collaboration et de leur prière fervente.

Relevons encore ce passage qui souligne la visée universelle de l'initiative: «Notre but ne se limite pas à l'union de nos deux seules communions à

[7] Cf. *Doc. Cath.*, N° 1832, 20 juin 1982, pp. 590–591.

l'exclusion des autres chrétiens, mais s'étend au contraire à l'accomplissement de la volonté de Dieu pour l'unité visible de tout son peuple. A la fois dans notre propre dialogue actuel et dans celui des autres chrétiens entre eux et avec nous, nous reconnaissons dans les accords que nous avons réalisés, et dans les difficultés que nous rencontrons, une nouvelle invitation à nous abandonner totalement à la vérité des Evangiles.»

La question des ordinations anglicanes

On sait que le pape Léon XIII avait, après enquête, répondu par la négative à la question de la validité des ordinations anglicanes. L'ARCIC n'a pas traité directement du problème, mais référence y est faite dans la deuxième Déclaration (N° 6) [8].

La Commission se dit persuadée que l'accord auquel elle est parvenue sur un certain nombre de points essentiels «constitue le nouveau contexte dans lequel ces questions devraient être maintenant débattues. Ceci appelle une appréciation nouvelle du verdict porté sur les ordres anglicans dans *Apostolicae curae* (1896)». La reconnaissance mutuelle «présuppose une acceptation réciproque de l'apostolicité de chaque ministère». Cette reconnaissance «ne peut trouver son achèvement que par une décision de nos autorités». Le travail de la Commission leur offre une base sur laquelle prendre une telle décision.

Nul doute que l'argument soit au nombre de ceux qui devront retenir l'attention de la nouvelle commission. Mais au préalable, il faudra que le sens de la *succession apostolique* fasse l'objet d'un examen plus poussé. L'étude approfondie du P. von Gunten (voir pp. 252 s.), en mettant en lumière la démarche qui a conduit Léon XIII à conclure par la négative sur la question des ordinations anglicanes, constitue une contribution essentielle à un dialogue exigeant.

Quelques remarques pour conclure

A lire le dossier que nous n'avons que très incomplètement résumé, nous prenons mieux conscience du fait que la poursuite du travail œcuménique au plan théologique exige dorénavant une réflexion beaucoup plus poussée qu'elle ne le fut jusqu'ici sur des problèmes fondamentaux dont la solution est présupposée à l'exercice du dialogue.

Parmi ces problèmes, une étude critique du langage même dont on use dans un tel dialogue me paraît être une nécessité. Je veux dire qu'il s'agit

[8] Cf. *op. cit.*, p. 53.

d'étudier la nature, la finalité et la portée du langage œcuménique en tant que tel.

Cet examen présuppose déjà, ce qui n'est pas une petite affaire, que l'on soit au clair sur les relations du langage à la connaissance et, partant, sur la nature de celle-ci. La question du langage œcuménique vient se greffer sur ce premier tronc de questions.

Suggérons quelques-unes des pistes qu'il conviendrait d'explorer – ainsi que quelques impasses où on évitera de se fourvoyer.

Puisque le mouvement œcuménique a pour but la réconciliation des Communions chrétiennes séparées, sa finalité est pratique. Cependant, la réconciliation ne peut pas se faire à n'importe quel prix: ce serait alors aggraver le mal au lieu de le guérir. Elle ne peut se faire qu'à partir d'une fidélité plus grande à la vérité de la Révélation. Qu'est-ce à dire sinon qu'une double polarité, spéculative et pratique, exerce son attraction sur le langage du dialogue œcuménique, lequel devra refléter critiquement, c'est-à-dire ici consciemment, l'un et l'autre? Précisons aussitôt que, dès lors que tout est suspendu au mystère de la foi, c'est l'exigence spéculative et contemplative qui doit avoir la primauté. Si l'urgence de l'accord visé venait à se constituer en critère premier de recherche et de travail, on tomberait dans un pragmatisme qui multiplierait les équivoques.

La finalité de la réconciliation, qui apparaît aujourd'hui à la conscience chrétienne, s'inscrit dans le prolongement d'une histoire douloureuse marquée par des ruptures et des traditions héritées de ces ruptures. On traduit cela en affirmant que dorénavant la polémique cède le pas au dialogue, et ce n'est pas faux. Mais le dialogue en vue de la réconciliation ne peut ignorer le passé ni en faire fi. Les œcumènes ne sont pas des ingénieurs de l'unité chargés de mettre sur pied un christianisme flambant neuf, qui ne serait qu'un mythe, rapidement destiné aux vieux fers. S'il convient d'éviter les polémiques de jadis, il faut bien voir que dans ce passé tout n'était pas polémique ou fonction de la polémique. Certes, les débats furent passionnés, et c'est cet élément passionnel qui autorise à parler de polémique. Mais derrière les débats, il y avait la perception de divergences dont l'acceptation était incompatible avec la fidélité au dépôt de la foi. Cette perception a contraint à apporter des précisions doctrinales, jusque dans la formulation de l'objet de la foi, qui restent des acquis définitifs et qui ne sont pas intrinsèquement «polémiques». Avant la polémique, il y avait donc la conscience des positions inconciliables et cette conscience a pu fournir l'occasion d'une explicitation du donné de foi, qui a valeur pour elle-même. De plus, toute critique ou toute réfutation ne sont pas nécessairement de la polémique. Il convient donc que le langage hérité du passé ne soit pas discrédité *a priori* et globalement comme ressortissant toujours et uniformément à la «polémique».

Bien plus, rien ne nous garantit que le langage irénique qui succède au langage polémique soit en tant que tel garant de vérité. L'attitude irénique qualifie, positivement certes, le comportement éthique du locuteur. Elle constitue une disposition préalable, non seulement au respect de la personne d'autrui, mais encore à la compréhension de sa pensée. Elle n'assure pas par elle seule la vérité du jugement.

Ainsi, certains risques guettent le dialogue œcuménique. Il importe d'en être conscient. Par exemple, ne plus voir les divergences, ou minimiser leur profondeur, a pour effet de conduire à une union illusoire. Autre risque: on se contente de l'accord sur les formules sans s'assurer de leur sens; on est alors porté à choisir des formules assez neutres pour être susceptibles d'une double lecture, chacun se maintenant dans la «tradition» qui est la sienne. Or, un accord vrai doit porter, grâce aux formules dûment explicitées, sur le sens lui-même. Sans cela, on tomberait encore dans l'illusion, on aurait une unité d'apparence. Bien sûr, on protestera que personne ne veut s'en tenir aux apparences. Mais la tentation est subtile, car elle est favorisée par une culture largement imprégnée d'idéalisme: l'interprétation que chacun donne de la parole de Dieu importerait davantage que le sens que cette parole a *en elle-même,* puisqu'on tient en principe que ce sens, à supposer qu'il existe, ne peut être rejoint par la subjectivité humaine. Le non-dit (refoulé d'une manière plus ou moins consciente) qui pourrait accompagner les formules d'accord constitue un autre risque d'ambiguïté.

Il n'y a pas jusqu'à une certaine «courtoisie» dans les expressions, qui ferait du langage œcuménique un langage de diplomates, plein de silences et de sous-entendus, dont il faudra se méfier. Ce risque procède de celui de pragmatisme dont il a été question plus haut. La tentation que nous appellerons diplomatique est d'autant plus forte que c'est souvent au niveau des concepts de base que se situent déjà les divergences. Qu'on pense au concept d'Eglise, par exemple. On peut alors, pour tourner la difficulté, être porté à employer le terme d'une manière neutre, en faisant abstraction de la signification précise qu'il a pour chacun des interlocuteurs. Dans notre exemple, on fera abstraction des ecclésiologies divergentes, et ceci non seulement au niveau théologique, mais plus radicalement à celui des énoncés de la foi. Dès lors, l'accord s'opère sur un mot, et non pas sur la réalité – Eglise. Ou bien, on est pleinement conscient des divergences qui existent à ce niveau, mais on refuse de les expliciter. On choisit l'imprécision. C'est le sens de la vérité et de son absolu qui par là est directement menacé. L'esprit s'installe alors dans l'attitude pragmatique du *als ob,* du *comme si.* Mais ce faisant, il se fait violence à lui-même, car l'exigence de clarté est inscrite dans sa nature.

D'aucuns sont tentés de poser que la pluralité des sens est une donnée originaire, voulue de Dieu. Dès l'Ecriture, le message de vérité s'expri-

merait en affirmations contradictoires! Ainsi, il n'y aurait plus vérité et erreur, ni vérité totale et partielle. Mais faire remonter à l'Esprit-Saint lui-même ce pluralisme des sens opposés – outre que cela rend impossible l'exercice de la pensée –, c'est avouer la vanité de la recherche de l'unité. C'est en effet reconnaître la légitimité des divergences comme telles, dont on ne voit plus dès lors quel intérêt il y a à les surmonter. L'unité existerait déjà et depuis toujours, en dépit de toutes les divisions des chrétiens (ou grâce à elles!) comme une *concordia discors*. Ce serait une unité dialectique, conciliant le *oui* et le *non*.

Certes, j'ai accentué les traits. Mais, à l'état de tendances, ces conceptions ruineuses du dialogue et de ses buts sont sous-jacentes à plus d'un texte touchant aux problèmes de l'unité. L'enjeu n'est pas mince: doit-on faire œuvre de vérité ou doit-on édifier des monuments d'ingéniosité rhétorique en vue d'accords pragmatiques, qui feraient l'économie de la vérité, c'est-à-dire finalement du sens de la parole de Dieu elle-même? C'est pourquoi la réflexion théorique sur ce qui conditionne l'exercice du dialogue œcuménique est une nécessité.

J'ajoute qu'il va de soi que ces remarques ne visent pas le dialogue anglicans/catholiques lui-même, qui a su éviter les écueils signalés.

G. C.

L'Eglise catholique pourrait-elle reconsidérer sa position sur les ordinations anglicanes?

Dans leur rapport final les membres de la Commission internationale de dialogue entre catholiques et anglicans (ARCIC) ont consacré un passage important aux ordres anglicans. Voici le texte: « En réponse aux questions posées concernant la portée des Déclarations d'accord quant à la reconnaissance mutuelle du ministère, la Commission a affirmé qu'un consensus a été atteint qui place ces questions dans un nouveau contexte... Elle croit que notre accord sur les points essentiels de la foi eucharistique en ce qui concerne la présence sacramentelle du Christ et la dimension sacrificielle de l'eucharistie ainsi que la nature et le but du sacerdoce, de l'ordination et de la succession apostolique, constitue le nouveau contexte dans lequel ces questions devraient être maintenant débattues. Ceci appelle une appréciation nouvelle du verdict porté sur les ordres anglicans dans *Apostolicae Curae* (1896) ». Et le texte poursuit: « Une reconnaissance mutuelle présuppose une acceptation réciproque de l'apostolicité de chaque ministère. La Commission croit que ses Déclarations d'accord ont manifesté sur l'eucharistie et sur le ministère un consensus de foi qui a rendu plus proche la possibilité d'une telle acceptation. Elle espère que sa propre conviction sera partagée par les membres de nos deux communions; mais une reconnaissance mutuelle ne peut trouver son achèvement que par une décision de nos autorités » [1].

Ce texte, dense, a, entre autres mérites, celui d'indiquer la voie – la seule à mon avis – qui a quelque chance de mener vers une solution de la question des 'Ordinations anglicanes'. La Commission se réfère, à juste raison, à la décision de Léon XIII, exprimée dans la lettre *Apostolicae Curae* (1896). En outre, elle suggère qu'une nouvelle appréciation sur la validité des ordinations anglicanes dépende nécessairement d'un accord sur les « points essentiels de la foi eucharistique en ce qui concerne la présence sacramentelle du Christ et la dimension sacrificielle de l'eucharistie ainsi que la nature et le but du sacerdoce, de l'ordination et de la succession apostolique ».

[1] *Ministère et ordination. Elucidation (1979).* Les ordres anglicans, 6, dans *Commission internationale anglicane-catholique,* Rapport final, Windsor, septembre 1981, Paris, 1982, p. 53.

Il me semble opportun de reprendre la pensée exprimée dans *Apostolicae Curae,* pour indiquer les raisons qui s'opposaient, selon Léon XIII, à la reconnaissance des ordinations anglicanes (I). Dans une seconde partie nous aborderons un point capital pour notre propos: la décision de Léon XIII est-elle définitive, ou, au contraire, reste-t-il quelque espoir d'assister à un jugement plus favorable? (II). Nous pourrons suggérer, en guise de conclusion, quelques perspectives d'avenir (III).

I. La décision de Léon XIII

A la fin du siècle passé, l'abbé F. Portal et Lord Halifax s'efforcèrent d'attirer l'attention de l'opinion religieuse sur l'union de l'Eglise d'Angleterre à l'Eglise romaine. Le premier point à étudier touchait, selon leur estimation, la validité des ordinations anglicanes. Une brochure, écrite par l'abbé Portal, *Les ordinations anglicanes* (1894), déclencha de nouvelles études historiques et doctrinales sur le sujet [2]. Les deux initiateurs réussirent même à intéresser à leur projet le pape Léon XIII. Celui-ci nomma une commission de théologiens catholiques, connus pour leurs prises de position sur la question; quatre rejetaient la validité des ordres anglicans, quatre lui étaient favorables.

Ils se réunirent en douze sessions, du 24 mars au 7 mai 1896. Leurs conclusions furent remises à un groupe de cardinaux qui exprimèrent leur avis en présence du Pape. Léon XIII, après trois mois de réflexion, trancha la question le 13 septembre. Le document pontifical – connu sous le nom d'*Apostolicae curae,* en raison de son début – déçut l'attente de ceux qui avaient espéré un changement d'attitude de la part du magistère ecclésiastique. La décision est nette: « Nous prononçons et déclarons que les ordinations conférées selon le rite anglican ont été et sont absolument invalides et entièrement nulles » [3].

[2] Mgr DUCHESNE, M. BOUDINHON, Mgr GASPARRI commentèrent et discutèrent la thèse du lazariste français. Les noms de Duchesne et de Gasparri sont à retenir. Ces deux savants furent appelés à siéger au sein de la commission nommée plus tard par Léon XIII. A l'époque à laquelle nous faisons allusion ils exprimèrent leur point de vue sur la question des ordinations anglicanes, Mgr Duchesne dans des articles de revue et plus tard dans une étude imprimée récemment par G. Rambaldi, *La memoria di Mgr L. Duchesne sulle Ordinazioni Anglicane ed un suo esame critico contemporaneo,* dans *Gregorianum* 62 (1981) pp. 681–746; Mgr Gasparri réunit ses articles dans un ouvrage intitulé: *De la valeur des ordinations anglicanes,* Paris, 1895.

[3] Le document, rédigé en latin, est reproduit dans *Acta Sanctae Sedis,* 29, Rome, 1896–1897, pp. 193–203 et *Acta Leonis XIII,* 16 (1896), Rome, 1897, pp. 258–275. La traduction française, citée ici, est tirée de la revue *Etudes,* 69 (1896) pp. 289–302. Le document de Léon XIII sera désigné par les sigles A.C.

Le P. Brandi a donné un bon commentaire de A.C. dans un volume traduit en français sous

Quelles raisons ont incité le Pape à prendre une position en contraste avec l'attente de ceux qui l'avaient interrogé? Léon XIII s'en explique dans le document. Il s'appuie sur un double fondement: le premier d'ordre historique, ou plutôt de tradition [4]; le second consiste dans l'étude doctrinale du rite anglican.

A. La pratique de l'Eglise catholique

A partir du XVIII[e] siècle, aucun doute à ce sujet: l'Eglise a suivi une pratique constante à l'égard des ministres ordonnés selon le rite anglican. En 1704, J. C. Gordon, évêque anglican de Glasgow, converti au catholicisme, désirait servir l'Eglise dans l'état ecclésiastique. Sa demande fut étudiée à Rome. « Clément XI... *décréta* lui-même le vendredi 17 avril 1704: Que Jean-Clément Gordon soit *ordonné intégralement et absolument* à tous les ordres sacrés et surtout au sacerdoce » [5]. La sentence du Pape – on remarquera qu'il ne s'agit pas d'un décret du S. Office, confirmé par le souverain pontife, mais bien d'un acte émanant de Clément XI lui-même – devait, dans l'avenir, servir de point de référence, « si bien que, toutes les fois que dans la suite il fallut décider d'un cas semblable, on communiqua ce même décret de Clément XI » [6].

le titre *Rome et Cantorbéry,* Paris, 1898. On trouvera une vue d'ensemble sur la question des ordinations anglicanes dans deux articles publiés sous le titre *Ordinations anglicanes,* l'un, dû à la plume du P. S. Smith S.J. est imprimé dans le *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique,* 3, Paris, 1916, col. 1162–1228; le second est de L. Marchal, publié dans *Dictionnaire de Théologie catholique,* 11, Paris, 1932, col. 1154–1193. On lira aussi avec profit le bref aperçu du P. H. Marot OSB, *Les Ordinations anglicanes, coup d'œil rétrospectif* dans *Lumière et Vie,* N° 64 (août–octobre 1963) pp. 87–116 (le cahier est entièrement consacré à la Communion anglicane).

Le mouvement lancé par Lord Halifax et l'abbé Portal a suscité aussi la publication d'ouvrages savants. Du côté anglican signalons E. Denny – T. A. Lacey, *De hierarchia anglicana dissertatio apologetica,* Londres, 1895. T. A. Lacey, *De hierarchia anglicana, supplementum,* Rome, 1896. De la part des catholiques anglais J. Moyes – A. Gasquet – D. Flemming, *Ordines anglicani. Expositio historica et theologica,* Londres, 1896. Des mêmes auteurs, *Documenta ad legationem cardinalis Poli spectantia,* Roma, 1896.

Les rédactions successives de A. C. ont été publiées récemment par le P. Rambaldi, *A proposito della Bolla 'Apostolicae curae' di Leone XIII,* dans *Gregorianum* 61 (1980) pp. 677–743.

[4] « Il était juste... de ne pas passer à l'appréciation intime de la cause avant d'avoir soigneusement constaté en quelle situation elle se trouvait déjà par le fait des prescriptions du Saint-Siège et la coutume établie. » A. C., p. 291.

[5] A. C., p. 295. Le texte du décret avec les considérants est publié dans P. Gasparri, *De la valeur des Ordinations anglicanes,* pp. 16–18. S. Brandi reproduit un texte plus correct du décret, il donne même une photocopie de l'original. Brandi, *Rome et Cantorbéry,* pp. 91 et 178.

[6] A. C., p. 296.

Si le comportement de l'Eglise à l'égard des ministres ordonnés selon le rite anglican est clair et constant depuis le cas de Gordon, l'origine de cette pratique est plus complexe et a donné lieu à des controverses [7].

La mission de Pole

Aussi Léon XIII examine-t-il avec un soin particulier la pratique de l'Eglise telle qu'elle ressort des premiers documents romains du temps de la reine Marie Tudor.

Henri VIII, le roi d'Angleterre qui avait rompu avec Rome et créé une Eglise schismatique, s'était bien gardé de modifier la liturgie. Ce pas fut accompli sous le règne de son fils, Edouard VI. L'*Ordinal,* rituel des ordinations, fut substitué au pontifical romain en vigueur jusqu'alors (1550). Mais, peu après, la reine Marie (1553–1558) s'efforça de rétablir l'unité avec l'Eglise de Rome. A cet effet, le pape Jules III envoya en Angleterre, comme légat, R. Pole, muni d'amples pouvoirs pour réconcilier les communautés séparées. Paul IV, successeur de Jules III, confirma et expliqua ces pouvoirs.

Selon Léon XIII, la pratique et l'attitude de l'Eglise de Rome à l'égard des ordinations anglicanes, remontaient, sans aucun doute, à cette époque. Même si la lecture des documents contemporains laisse subsister encore quelques points obscurs, beaucoup de difficultés s'aplanissent si l'on place la mission de Pole et les écrits qui s'y rapportent dans leur contexte concret.

La légation de Pole n'était pas de nature abstraite, mais tout à fait concrète et particulière. Comme les pouvoirs accordés par les papes « au légat apostolique, remarque Léon XIII, concernaient uniquement l'Angleterre et la situation de la religion dans ce pays, de même les instructions données à ce légat, sur sa demande, ne pouvaient pas avoir pour objet de déterminer les conditions générales sans lesquelles les Ordinations ne sont pas valables, mais devaient avoir proprement en vue de pourvoir aux ordres sacrés dans ce royaume, selon que l'exigeaient le temps et les circonstances » [8].

Les documents font à plusieurs reprises allusion aux ordinations conférées « moins régulièrement, sans conserver la forme accoutumée de l'Egli-

[7] Cf. le mémoire de Duchesne qui écrit: « Quelle est au juste l'origine de la pratique actuelle? On ne peut dire qu'elle procède d'une décision romaine, rendue en pleine connaissance de cause. » Dans *Gregorianum* (cf. *supra* n. 2) p. 339. « Nous demeurons en face d'une pratique obscure, dont personne n'endosse la responsabilité. » *Ibid.*, p. 741.

[8] A. C., p. 292. Les documents auxquels A. C. fait allusion sont imprimés dans GASPARRI, *De la valeur...* et dans les ouvrages de S. Brandi, E. Denny, T. A. Lacey, Moyes... cités plus haut à la note 2.

se», «sans garder la forme et l'intention de l'Eglise». *Apostolicae curae* remarque «que par ces mots étaient sûrement désignés ceux qui avaient été consacrés selon le rite d'Edouard, car outre celui-ci et le rite catholique, il n'y en avait alors aucun autre en Angleterre» [9].

Or les personnes touchées par ces ordinations étaient tenues de recevoir à nouveau ces ordres parce qu'elles avaient reçu une ordination invalide.

Aussi Léon XIII peut-il conclure: «Les témoignages de Jules III et de Paul IV que Nous avons invoqués font clairement ressortir l'origine de cette discipline qui a été observée constamment pendant plus de trois siècles, et d'après laquelle les ordinations selon le rite d'Edouard étaient regardées comme invalides et nulles» [10].

Pour apprécier à leur juste valeur les renseignements fournis par les textes et les faits dont il a été question il convient aussi de relever le caractère pratique des instructions reçues. Il appartenait au légat, avant tout, de décider qui devait être réordonné, d'absoudre des censures, de conférer ou de retirer des bénéfices ecclésiastiques. Les mesures, comme il résulte de l'usage des termes par A. C., étaient d'ordre disciplinaire. Sans aucun doute, pas de discipline qui ne soit fondée sur une doctrine exacte, surtout dans un domaine aussi capital que celui qui nous occupe. Si dans les documents de Jules III et de son successeur, la théorie n'est pas encore systématisée, il serait inexact de penser que le pape et son légat ignoraient qu'il n'était pas permis de réitérer le sacrement de l'ordre.

Ajoutons, en outre, que Paul IV avait eu à sa disposition les parties essentielles du nouvel ordinal [11].

Aussi, Léon XIII peut-il constater que son interprétation des textes de Jules III et de Paul IV fut déjà celle de Pole et de la reine Marie [12].

On connaît des noms de ministres anglicans convertis et, après la mort de Pole et de la reine Marie (1558), réordonnés sans condition [13]. Ainsi s'établit la discipline constante dont parlait Léon XIII. Elle était en vigueur au début du XVIII[e] siècle, lorsqu'il s'agit d'étudier le cas Gordon,

[9] A. C., p. 292.

[10] A. C., p. 294.

[11] Cf. BRANDI, *Rome et Cantorbéry*, p. 71. T. A. LACEY, *De hierarchia anglicana. Supplementum*, pp. 43–45.

[12] «C'est de cette façon que le Légat comprit les enseignements et les ordres du Siège apostolique, et c'est dans ce sens qu'il y obtempéra fidèlement et religieusement; et c'est en conformité qu'agirent aussi la reine Marie et ceux qui, avec elle, mirent leur soin à procurer le rétablissement de la religion et des institutions catholiques.» A. C., p. 294. Cf. BRANDI, *op. cit.*, pp. 81–86.

[13] BRANDI, *op. laud.* p. 88 cite ESTCOURT, *The question of Anglican Ordinations discussed*, Londres, 1873. Cf. aussi l'art. de P. Smith, cité plus haut n. 3, col. 1197 ss.

dont il fut question plus haut [14]. Elle le fut dans la suite, jusqu'au temps où écrivit ce même pape [15].

Cette coutume revêt une importance théologique décisive, non seulement en raison de son ancienneté et de sa constance, mais aussi pour un autre motif. Comme le remarque Léon XIII, « puisqu'on a toujours regardé comme un principe certain et établi dans l'Eglise, qu'il n'est pas permis de réitérer le sacrement de l'ordre, il était absolument impossible que le Siège apostolique souffrît et tolérât en silence une telle coutume. Or non seulement il l'a tolérée, mais il l'a même approuvée et sanctionnée » [16].

Une question déjà tranchée

Cette enquête historique permit à Léon XIII de conclure: « Tout le monde comprendra que la controverse ressuscitée de nos jours a fait bien antérieurement l'objet d'une définition du Siège apostolique: et c'est peut-être faute d'avoir connu suffisamment ces documents que quelque écrivain catholique n'a pas craint de discuter librement ce point » [17]. Pour le Pape, à ce moment, la question de la validité des ordinations anglicanes était tranchée. L'argument tiré de la pratique constante de l'Eglise était décisif [18].

B. L'examen de l'Ordinal d'Edouard VI

Après cette première enquête historique et malgré le résultat auquel elle a conduit, afin de prêter aux hommes animés de bonnes intentions le secours d'une très grande indulgence et d'une très grande charité, Léon XIII prescrivit que l'Ordinal anglican sur lequel repose principalement tout le débat soit de nouveau examiné avec beaucoup de soin.

Le Pape rappelle d'abord le principe qui commande l'ensemble de la question: « Chacun sait que les sacrements de la nouvelle loi étant les signes

[14] « Constans semper in Anglia fuit praxis, ut si quis haereticorum Ministrorum ad gremium revertatur Ecclesiae, saecularis instar habeatur. Unde si ligatus sit matrimonio, in eodem permaneat; sin liber et ad statum ecclesiasticum transire velit, aliorum catholicorum more ordinetur. » Texte du s. Office cité par Gasparri, *op. laud.*, pp. 17 s. Autres témoignages de cette discipline dans Brandi, *op. cit.*, p. 173.

[15] « Cette discipline qui a été observée constamment pendant plus de trois siècles. » A. C., p. 294.

[16] A. C., pp. 294 s.

[17] A. C., p. 296.

[18] « La très haute antiquité de l'usage actuel », existant déjà sous la reine Marie, a impressionné Duchesne, qui, dans un premier temps était enclin à considérer les ordinations anglicanes comme valides. C. B. Neveu, *Lettres de Monseigneur Duchesne, Directeur de l'Ecole de Rome à Alfred Loisy (1896–1917) et à Friedrich von Hügel* (1895–1920), dans *Mélanges de l'Ecole française de Rome* 84 (1972) pp. 581 s.

sensibles et efficaces d'une grâce invisible doivent signifier la grâce qu'ils produisent et produire la grâce qu'ils signifient» [19].

Or si les gestes retenus par l'Ordinal ne soulèvent pas de difficulté, il n'en est pas de même pour les paroles. L'argument principal qui, semble-t-il, permet à Léon XIII d'affirmer l'insuffisance du rite anglican est le suivant: «On a retranché à dessein tout ce qui dans le rite catholique indique clairement la dignité et les fonctions du sacerdoce. Ce ne peut donc être une forme convenable et suffisante au sacrement, que celle qui passe sous silence ce qu'elle devrait précisément exprimer» [20].

Le Pape ne se contente pas d'une analyse abstraite du rituel anglican; il le situe dans son contexte historique et en explique la genèse: «Pour apprécier d'une façon exacte et complète l'Ordinal anglican..., rien, assurément, n'est plus décisif que d'examiner avec soin dans quelles circonstances il a été établi et déclaré loi» [21].

Le défaut signalé plus haut n'est pas accidentel. Les suppressions opérées dans l'ancien rite catholique répondent, en réalité, à une doctrine nouvelle sur le sacerdoce et l'eucharistie. Voici les points sur lesquels porte le nouvel enseignement: «Non seulement, dans tout l'Ordinal, il n'est jamais ouvertement fait mention du sacrifice, de la consécration, du sacerdoce, du pouvoir de consacrer et d'offrir le sacrifice, mais encore tous les vestiges concernant de telles institutions qui subsistaient dans les prières du rite catholique en partie conservées, ont été enlevés et effacés avec soin» [22].

En disant que le rite sacramentel doit signifier la grâce ou l'effet qu'il produit, et produire la grâce qu'il signifie, il est opportun de le souligner, on exprime une vérité dont toutes les dimensions n'apparaissent pas à première vue. Ce que signifie précisément un sacrement déterminé c'est ce que la foi de l'Eglise, fondée sur la révélation divine, croit au sujet de ce sacrement. Les paroles prononcées par le ministre, et unies au geste sacramentel, sont une profession de la foi de l'Eglise. «Je te baptise, au nom du Père, et du Fils et du Saint-Esprit» exprime cette conviction de l'Eglise: par ce geste et ces paroles s'établit, dans le baptisé, une relation intime avec Dieu, Père, Fils et Esprit. La foi de l'Eglise et la liturgie sont en rapport intime. Or dans le cas qui nous occupe, à l'époque où le nouvel Ordinal a été conçu et imposé à la Communauté anglicane, une autorité séparée de Rome depuis une vingtaine d'années – le roi et le parlement – a prescrit une

[19] A. C., p. 296.
[20] A. C., p. 297.
[21] A. C., p. 298.
[22] A. C., p. 298.

nouvelle liturgie dont le contenu exprimait les erreurs introduites récemment par les Réformateurs [23].

On en arrive ainsi à la signification profonde, dont l'Ordinal est imprégné. Elle se répercute sur le rituel, quel que soit le sens d'une phrase ou d'un mot pris en eux-mêmes. Léon XIII parle du caractère et, pour ainsi dire, de l'esprit originels de l'Ordinal [24]. La pénétration de ce qui est le plus intime dans un rite sacramentel: la signification, a pour effet que le nouveau sens introduit dans l'Ordinal fait corps avec l'ensemble des prières. Suivent deux conséquences importantes.

D'abord, les mots pris un par un et aussi les phrases, même celles qui appartiennent à la partie la plus importante du rite – ce qu'on appelle la forme – ne sont pas décisifs pour juger de la validité du sacrement. Finalement, dans l'Ordinal, ils «doivent être interprétés autrement que dans le rite catholique» [25]. Car «une fois adopté un nouveau rite qui nie ou dénature le sacrement de l'ordre, et qui répudie toute notion de consécration et de sacrifice, il n'y a plus de vérité dans la formule: *Accipe Spiritum Sanctum,* 'Recevez l'Esprit-Saint', à savoir l'Esprit qui est répandu dans l'âme avec la grâce du sacrement; de même perdent leur valeur ces paroles: *Ad officium et opus presbyteri* ou *Episcopi,* et autres semblables, qui demeurent des mots sans la réalité instituée par le Christ» [26].

D'autre part, on pourrait se demander si l'Ordinal ne serait pas susceptible d'une «bonne et saine interprétation» [27]. Ne serait-il pas possible de rencontrer des groupes d'Anglicans, pensant justement sur la dimension sacrificielle de l'eucharistie?

Léon XIII ferme aussi ces ouvertures. En effet, dit-il, «ils furent... vains les efforts de ceux qui, dès le temps de Charles Ier, tentèrent d'admettre quelque chose du sacrifice et du sacerdoce en faisant quelques additions à l'Ordinal; ils sont vains aussi, les efforts de ce groupe récemment formé et assez peu nombreux d'anglicans, qui pensent que cet Ordinal est susceptible d'une bonne et saine interprétation» [28]. Pourquoi cette conclusion?

[23] Cf. SMITH, art. *Ordinations anglicanes,* col. 1165–1177.

[24] A. C., p. 298.

[25] A. C., p. 297.

[26] A. C., p. 299. Soulignons ce passage de A. C. Il indique le motif profond de l'insuffisance du rite d'Edouard, même après l'introduction des paroles: *Ad officium et opus presbyteri* ou *Episcopi.* S'il est vrai que cette modification est intervenue une centaine d'années après la rédaction de l'Ordinal, lorsque la hiérarchie était éteinte, cependant, ce manque de ministres validement ordonnés ne constitue pas la raison dernière de l'invalidité du rite. Il faut en revenir au point central: la *signification sacramentelle* de l'Ordinal est insuffisante.

[27] A. C., p. 298.

[28] A. C., p. 298.

En voici la raison: «Si, vicié de la sorte, dès le début, l'Ordinal ne pouvait être d'aucune efficacité pour les ordinations, jamais dans la suite des siècles, puisqu'il restait tel, il ne pouvait acquérir plus de valeur» [29].

Remarquons que l'erreur doctrinale des anglicans sur le sacrement de l'ordre n'aurait pas entraîné l'invalidité de leurs ordinations, s'ils avaient continué à utiliser le rituel en usage jusqu'en 1550. Comme on le sait, l'Eglise a toujours considéré vrai le baptême donné au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, par les infidèles et les schismatiques. Mais au XVI[e] siècle, les anglicans ont modifié le rite «dans le dessein manifeste d'en introduire un autre non admis par l'Eglise, et de rejeter ce que fait l'Eglise» [30].

Ainsi, dans le rite sacramentel lui-même a pénétré l'erreur, ou pour être plus précis, le rite, qui devrait contenir la conviction de l'Eglise sur le sens de l'ordre, est privé de «ce qui par l'institution du Christ appartient à la nature du sacrement» [31].

L'intention du ministre de faire ce que fait l'Eglise, ou d'accomplir son rite sacramentel, est étouffée à la base, à cause du vice originel dont le document parlait plus haut. C'est dire que celui qui emploie l'Ordinal, s'en sert selon le sens donné au début par les auteurs du nouveau rite. On pourrait résumer cette pensée par un parallélisme suggéré par A. C. De même que le ministre qui emploie «sérieusement et comme il faut la matière et la forme nécessaires pour faire et conférer un sacrement... est par là même censé avoir... l'intention de faire ce que fait l'Eglise» [32], ainsi, celui qui use de l'Ordinal est censé avoir l'intention de faire ce que signifie ce rite selon son esprit originel.

En conclusion, Léon XIII ne peut qu'adhérer «pleinement à tous les décrets formulés par les Pontifes Nos prédécesseurs dans la même cause, les confirmant de tout point et les renouvelant en quelque sorte par Notre

[29] A. C., p. 298. Un groupe d'anglicans, dont l'origine remontait au siècle dernier, s'efforçait de donner à l'Ordinal une interprétation plus bénigne et un sens plus positif que ne le fait Léon XIII. Les arguments de ce mouvement ont été présentés avec érudition et profondeur par E. Denny et T. A. Lacey dans l'ouvrage: *De hierarchia anglicana* [cf. supra n. 2]. Le Pape écarte cette tentative: «Vicié dès le début... puisqu'il restait tel, il ne pouvait acquérir plus de valeur.» Aux yeux de Léon XIII n'existe-t-il aucun remède capable d'effacer ce défaut originel? Le Pape n'envisage pas la question sous cet aspect général. Il s'en tient aux faits: le vice initial a étouffé tous les efforts connus de donner un sens suffisant à l'Ordinal. On peut conclure: aussi longtemps que ce rituel d'ordinations ne sera pas séparé de son origine, il demeurera inapte à servir de forme sacramentaire pour conférer les ordres.

[30] A. C., p. 299.

[31] A. C., p. 299.

[32] A. C., p. 299.

autorité». Et il ajoute: «De Notre propre mouvement et de science certaine, Nous prononçons et déclarons que les ordinations conférées selon le rite anglican ont été et sont absolument invalides et entièrement nulles» [33].

Cette conclusion est nette, tranchante, exclusive. Il est impossible de ne pas le reconnaître.

II. Une décision définitive?

On s'est demandé, déjà au moment où fut publié l'*Apostolicae curae,* si la sentence pontificale était définitive, ou si un jour, elle pourrait être modifiée. Le Pape lui-même a dissipé ces doutes. Dans une lettre adressée en 1896 au cardinal Richard, archevêque de Paris, il clarifie sa pensée: «Notre intention a été de juger absolument et de trancher définitivement.» Il ajoute: «Tous les catholiques devraient recevoir notre sentence avec soumission comme établie pour toujours, ferme et irrévocable» [34]. D'autres indices ne permettent plus de douter que Léon XIII ait voulu donner une décision définitive [35].

En face de ces affirmations péremptoires, faut-il abandonner tout espoir d'un adoucissement de l'attitude de l'Eglise? Toute reconsidération du problème serait-elle définitivement exclue? Je ne le pense pas. Le contenu même de *Apostolicae curae* nous permet de donner une réponse. Il suffit d'appliquer à ce document les règles strictes de l'interprétation [36].

L'objet de la décision pontificale

On dit couramment, et à juste titre, que les ordinations anglicanes ont été déclarées invalides par Léon XIII. Cependant cette affirmation demande à être précisée.

Reprenons le texte: «Nous prononçons et déclarons que les ordinations conférées selon le rite anglican ont été et sont absolument invalides et entièrement nulles» [37]. La sentence se rapporte donc aux ordinations conférées selon le rite d'Edouard, en vigueur depuis 1530 jusqu'en 1896. Le Pape considère des événements passés et présents pour lui. Il s'ensuit que le

[33] A. C., p. 300.

[34] Lettre du 5 novembre 1896. Cf. *Acta Leonis XIII,* t. 16, p. 305.

[35] Cf. G. Rambaldi, *A proposito...*, p. 704.

[36] Les théologiens ne sont pas d'accord sur la qualification à donner à la décision de Léon XIII: l'infaillibilité pontificale est-elle engagée; s'agit-il d'une question de foi? Le Pape, le meilleur juge en cette question, affirme trancher définitivement. Acceptons cette précision.

[37] A. C., p. 300.

caractère irréformable de la décision touche directement les ordinations effectuées jusqu'en 1896. L'intention de Léon XIII fut d'empêcher de remettre en cause dans l'avenir – après 1896 – la question de la validité de ces ordinations. Sur ce point l'Eglise catholique ne se désavouera pas.

Une interrogation demeure: qu'en sera-t-il des ordinations anglicanes dans l'avenir? Les anglicans seront-ils placés devant l'alternative: ou abandonner purement et simplement leur Ordinal et en particulier les paroles essentielles du rite, ou bien renoncer à tout espoir d'une reconnaissance de leurs ordinations par l'Eglise catholique?

L'abandon de leur rite résoudrait la difficulté à la racine; il supprimerait même le problème. Mais alors d'aucuns penseraient que par cette concession l'Eglise anglicane serait purement «absorbée»: rien ne subsisterait de la liturgie de cette communauté.

Une voie moyenne peut être envisagée: modifier l'enseignement doctrinal, sans changer le rite liturgique.

L'enseignement doctrinal et le rite liturgique

Cette hypothèse ne doit pas être écartée *a priori*. En effet, l'attention de *Apostolicae curae* se porte avant tout sur une situation concrète: un rite institué et introduit dans des conditions historiques précises. Cette origine de l'Ordinal détermina finalement le sens des paroles de l'ordination et ainsi, le cœur du sacrement fut atteint.

Dans le rite destiné à conférer et administrer l'ordre, Léon XIII avait rappelé l'existence de parties dont l'importance n'est pas égale: «On distingue avec raison entre la partie *cérémoniale* et la partie *essentielle* qui a coutume d'être appelée la *matière* et la *forme*.» La signification, «quoiqu'elle doive se retrouver dans tout le rite essentiel, à savoir dans la matière et dans la forme, appartient toutefois principalement à la forme; car la matière est la partie indéterminée par elle-même, qui est déterminée par l'autre» [38]. C'est la base théorique sur laquelle repose l'examen de l'Ordinal anglican demandé par Léon XIII. Le vocabulaire utilisé par la Lettre – en usage courant à cette époque – ne doit pas donner le change; il s'agit avant tout de reconnaître dans un rite la présence d'un «sens», d'une «signification». L'Eglise déclare avoir «toujours eu, dans la dispensation des sacrements, leur substance étant sauve, le pouvoir de décider ou de modifier ce qu'elle jugeait mieux convenir à l'utilité spirituelle de ceux qui les reçoivent ou au respect des sacrements eux-mêmes, selon la variété des circonstances, des temps et des lieux» [39]. Pie XII précisera encore à propos de la substance des

[38] A. C., p. 296.

[39] *Concile de Trente.* 21[e] Session, chap. 2. G. DUMEIGE, *La foi catholique,* 2 éd., Paris, 1975, N[o] 758. Cf. DS. N[o] 1728.

sacrements: «c'est-à-dire [de] ce que, selon les sources de la révélation divine, le Christ lui-même a prescrit d'observer dans le signe sacramentel» [40]. Ne serait-ce pas à ce noyau intouchable que faisait allusion Paul VI, lorsqu'il déclarait à propos du sacrement de la confirmation: «La manière de conférer le don du Saint-Esprit a donné lieu dans l'Eglise, depuis l'Antiquité, à des rites variés. En Orient comme en Occident, ils connurent des changements divers en conservant toujours cependant la même signification: communiquer le Saint-Esprit» [41]? Remarquons: *la même signification,* communiquer le Saint-Esprit, demeure sous le changement de geste et de paroles.

Pour le sacrement de l'ordre Léon XIII entend se référer à quelque chose d'analogue. Il a bien parlé de la matière et de la forme du sacrement, mais en transposant ce binôme dans l'ordre du signe, ou du sens. Il a même ajouté que la signification des mots à son tour, était dépendante de circonstances historiques et d'un contexte dogmatique. Précisons encore. Il est possible que les mêmes expressions revêtent un sens différent selon les contextes doctrinaux dans lesquels ils sont situés. En d'autres termes, comme le dit le Pape: «ces paroles [reçois l'Esprit-Saint] doivent être interprétées [dans l'Ordinal] autrement que dans le rite catholique» [42], ou encore, «si quelques mots dans l'Ordinal anglican, tel qu'il est maintenant, paraissent ambigus, ils ne peuvent cependant recevoir le sens qu'ils ont dans le rite catholique» [43].

De ces remarques il ressort que, d'une part, Léon XIII porte un jugement sur la forme sacramentelle située dans son cadre concret liturgique, en fonction de la doctrine des auteurs de l'Ordinal: ainsi considérée la *forme* est insuffisante.

Le raisonnement du Pape implique d'autre part une distinction sur la portée que peut avoir une même formule selon qu'on la place dans son contexte ou qu'on la considère absolument en retenant seulement le sens des mots dont elle se compose. *Apostolicae curae* suggère, en outre, des appréciations différentes de la valeur de la forme selon ces deux situations. On est ainsi invité à penser que la forme des ordinations telle qu'on la lit dans le rituel d'Edouard VI, prise absolument, détachée de son contexte,

[40] Cf. Constitution apostolique, *Sacramentum ordinis,* du 30 novembre 1947. DS. N° 3857.

[41] Constitution apostolique *Divinae consortium naturae,* du 15 août 1971. *La Documentation Catholique,* 1971, p. 852. Le texte latin porte: «... ita tamen ut collationis Spiritus Sancti significatio servaretur.» AAS 63 (1971) p. 660. Cf. U. Betti commentaire à la constitution apostolique dans *L'Osservatore romano* du 15 septembre 1971, pp. 1–2.

[42] A. C., p. 297.

[43] A. C., p. 299.

pourrait être suffisante pour signifier l'effet sacramentel institué par Jésus-Christ.

Ces réflexions permettent de conclure que si la sentence émise par Léon XIII est définitive, ce verdict cependant n'exclut pas que les formules du rituel anglican puissent reprendre un sens conforme à la tradition de l'Eglise et être utilisées dès lors validement. Ces deux jugements ne se contredisent pas. En réalité, la nouvelle appréciation porterait sur un objet différent de celui que *Apostolicae curae* a censuré. La solution proposée ne me paraît pas contredire la pensée de Léon XIII. Au contraire elle est suggérée par elle.

III. Perspectives d'avenir

Jusqu'à présent il ne s'est agi que d'une possibilité, d'un premier pas dans la ligne de la révision. Il resterait à examiner les conditions concrètes requises pour arriver à la reconnaissance des ordinations administrées dans la Communauté anglicane. Ceux qui ont suivi l'histoire de l'union de celle-ci avec Rome regardent avec sympathie l'effort accompli par les pionniers. Ils regrettent l'insuccès de tant de générosité et ne peuvent rester insensibles à la souffrance de Lord Halifax et de l'abbé Portal. Mais l'un et l'autre de ces personnages avaient cette tournure d'esprit qui minimise les difficultés en regard du but à atteindre; trait de caractère qui était pour eux une force, mais aussi une faiblesse [44]. Les obstacles à surmonter étaient énormes [45].

L'idée du rapprochement cependant, ne fut pas semée en vain. Elle a été reprise dans les *Conversations de Malines,* et naguère, la Commission internationale anglicane-catholique romaine s'est, à son tour, penchée sur la question. Désormais les obstacles se dessinent plus nettement. L'ARCIC, en donnant comme raison d'une appréciation nouvelle du verdict porté dans *Apostolicae curae*, l'accord doctrinal sur les points essentiels de la foi eucharistique ainsi que sur la nature du sacerdoce, a tracé une voie à suivre.

A ce propos voici quelques réflexions en guise de conclusion.

[44] Cf. J. Huby, *Lord Halifax, son activité religieuse,* dans *Etudes,* 230 (1937) p. 762.

[45] Il ne semble pas que Léon XIII les ait évalués immédiatement à leur juste mesure. On lit dans l'article du P. Huby: «Dom Gasquet a raconté comment, dans une audience privée de Léon XIII, alors qu'il sortait un argument contre la validité des ordres anglicans, le Pape fit l'homme qui avait perdu sa tabatière et était tout entier occupé à la retrouver: 'il n'avait pas été pour rien diplomate'». *Art. cit.,* p. 766, n° 1.

a) L'accord doctrinal sur l'eucharistie

Malgré les paroles optimistes de L'ARCIC, le consensus sur les points essentiels de la foi eucharistique n'est pas encore atteint. Les textes des documents émanés par la Commission et qui touchent la question ne représentent, pour le moment, que la conviction personnelle des membres de cette commission. Il manque l'approbation des Communautés anglicane et catholique. De la part de celle-ci on connaît l'appréciation de la Congrégation pour la doctrine de la foi. Malgré la reconnaissance de tant d'aspects positifs contenus dans ces documents, la Congrégation doit relever quelques difficultés doctrinales. Certaines concernent directement notre thème: l'eucharistie comme sacrifice, la présence réelle, la sainte réserve, le culte eucharistique et la sacramentalité de l'ordination [46].

Du côté des anglicans, il faut encore attendre la réunion des évêques à Lambeth en 1986.

b) Un engagement communautaire

On peut prévoir que la prise de position des ministres anglicans suscitera quelques perplexités dont les lecteurs de *Apostolicae curae* comprendront facilement la raison. Dans le passé, dès le temps de Charles Ier († 1649), certains «tentèrent d'admettre quelque chose du sacrifice et du sacerdoce» [47]. Léon XIII estime que leurs efforts furent vains. L'Ordinal, en effet, est vicié, dès le début; cet esprit originel ne sera supprimé que par une décision doctrinale de la Communauté anglicane comme telle.

Or, il n'est pas aisé de saisir comment et par qui ce changement pourra être opéré. Les évêques réunis à Lambeth ont-ils compétence pour engager doctrinalement la Communauté? Il est fort probable que les documents de l'ARCIC ne seront pas reçus – et surtout pas comme enseignements touchant la foi – par les tenants de toutes les tendances de la Communion anglicane. A ce moment quelle valeur revêtira la décision des évêques réunis à Lambeth?

c) Une nouvelle commission mixte

Au mois de mai 1982, durant le voyage de Jean Paul II en Angleterre, le Pape et le Dr Runcie ont «convenu que l'heure était maintenant venue de créer une nouvelle Commission internationale». Sa tâche sera d'étudier, parmi d'autres thèmes, «tout ce qui nous empêche de reconnaître récipro-

[46] Cf. la lettre du cardinal Ratzinger aux présidents des Conférences épiscopales. Texte français dans *La Documentation Catholique*, 1982, pp. 509 s.

[47] A. C., p. 298.

quement les ministères de nos Eglises, et de recommander les dispositions pratiques qui seront nécessaires lorsque, sur la base de notre unité dans la foi, nous pourrons en venir au rétablissement de la pleine communion»[48]. Cette Commission devra sans doute affronter la difficulté soulevée plus haut.

Le texte de la *Déclaration commune* mentionne aussi « le rétablissement de la pleine communion»[49]. Mais comment envisager le rapport dynamique entre ce résultat et la reconnaissance des ordinations anglicanes, dans l'hypothèse d'un «accord sur les points essentiels de la foi eucharistique en ce qui concerne la présence sacramentelle du Christ et la dimension sacrificielle de l'eucharistie ainsi que la nature et le but du sacerdoce, de l'ordination et de la succession apostolique»[50]? Le «rétablissement de la pleine communion» devra-t-il précéder la reconnaissance des ordinations de la Communauté anglicane, ou bien faudra-t-il adopter l'ordre inverse? Cette dernière solution, sur le plan pastoral et ecclésial, créerait bien des difficultés.

En outre, dans l'optique de A. C., l'épiscopat, le presbytérat et le diaconat dont le rite d'ordination était discuté, devaient répondre à la conception qu'en a l'Eglise catholique. Cette perspective fut rejetée, *a priori,* par nombre d'anglicans[51]. Actuellement, sans une entente préalable sur ce point, la reconnaissance des ordinations anglicanes n'aurait pas de sens. La Commission internationale note à propos: «Un accord sur la nature du ministère doit précéder tout examen d'une reconnaissance mutuelle des ministères»[52]. Aussi, les membres de l'ARCIC se sont-ils efforcés de présenter la nature et le but du sacerdoce ordonné en cherchant, remarquent-ils, «à exprimer notre accord fondamental sur les points de doctrine qui furent entre nous source de controverses, en les situant dans le cadre plus large de nos convictions communes concernant le ministère»[53]. Dans l'*Elucidation* de 1979 la Commission répond aux remarques à elle parvenues de la part des anglicans et des catholiques romains. Ces précisions ont, à leur tour, suscité une mise au point de la part de la Congrégation pour la doctrine de la foi. Celle-ci, à propos du passage: «Seul [le ministre ordonné]

[48] *Déclaration commune.* Texte original anglais dans *L'Osservatore romano,* 30 mai 1982, pp. 1, 4. Traduction française dans *La Documentation Catholique,* 1982, p. 590.

[49] *Ibid.*

[50] *Cf. supra* n. 1.

[51] BRANDI, *Rome et Cantorbéry,* p. 137 s.; F. CLARK, *Les ordinations anglicanes, problème œcuménique,* dans *Gregorianum* 46 (1964) pp. 61 s.

[52] *Ministères et ordination,* p. 47.

[53] *Id.,* p.38.

préside l'eucharistie dans laquelle, au nom du Christ et de la part de l'Eglise, il fait le récit de l'institution à la dernière Cène et invoque le Saint-Esprit sur les dons»[54], remarque: «Mais cette formule ne signifie qu'il est prêtre, au sens de la doctrine catholique, que si l'on entend que par lui l'Eglise offre sacramentellement le sacrifice du Christ. Or, on a observé précédemment que le document n'explique pas le sens d'une telle oblation sacramentelle. Etant donné que la nature sacerdotale du ministre ordonné dépend du caractère sacrificiel de l'eucharistie, le manque de clarté sur ce deuxième point rendrait incertain un accord réel sur le premier»[55].

La nouvelle Commission internationale devra se pencher sur les problèmes à peine effleurés ici, et certainement sur d'autres encore. L'enjeu est considérable. Il serait naïf de penser que les hommes rétabliront en peu de temps, sans souffrance et sans patience, l'unité brisée durant des siècles. Il ne faut pas taire la gravité des obstacles qui s'opposent au rétablissement de la communion parfaite, mais il n'y a pas lieu d'estimer impossible d'atteindre jamais au but. Selon la *Déclaration commune* citée plus haut: «Nous nous rendons bien compte que la tâche de cette nouvelle Commission ne sera pas facile, mais nous sommes encouragés par notre confiance en la grâce de Dieu et par tout ce que nous avons déjà vu de la puissance de cette grâce à l'œuvre dans le mouvement œcuménique de notre époque»[56].

A. F. von Gunten, O.P.

[54] *Ministères et ordination, Elucidation,* N° 2., p. 49.
[55] *Op.* et *ed. cit.,* pp. 509b–510a.
[56] *Ed. cit.,* p. 590.

Un dialogue critique avec Schillebeecks sur le ministère

L'ouvrage de E. Schillebeecks: *Le ministère dans l'Eglise: Service de présidence de la communauté de Jésus-Christ,* Paris, Cerf, 1981, a pour but avoué par son auteur d'apporter une contribution à tous ceux qui tentent de surmonter la «crise» du ministère (spécialement celui du prêtre). Pierre Grelot estime que plusieurs des principes défendus par Schillebeecks conduisent, non pas à une solution authentique de nos difficultés, mais bien plutôt à des impasses. Dans son ouvrage: *Eglise et ministère. Pour un dialogue critique avec Edward Schillebeecks,* Paris, Cerf, 1983, P. Grelot manifeste son désaccord, dans un langage clair, net et franc, mais dépourvu de toute agressivité. Un modèle de controverse qui s'efforce d'abord de ne pas déformer la pensée d'autrui et qui discerne ensuite, à la lumière de l'Ecriture, le bon grain mêlé à la paille. Mentionnons quelques-uns des problèmes importants soulevés par cette controverse.

Le problème de l'apostolicité

Pas de saine ecclésiologie sans référence aux apôtres. Schillebeecks l'a bien compris. Mais sa notion d'apostolicité est trop étroite comme si les douze étaient seulement à l'origine d'une parole sur Jésus sans prolongements institutionnels. Par voie de conséquence, la succession apostolique, chez Schillebeecks, est centrée trop exclusivement sur le plan de la doctrine et de la praxis des apôtres, pas assez sur la structure ministérielle. P. Grelot résume ainsi l'une de ses critiques majeures: «L'*apostolicité* étant réduite à une communication de cette foi, grâce à la poursuite de 'l'affaire de Jésus' et à l'annonce de l'Evangile du Règne de Dieu, *elle perd sa dimension institutionnelle en tant que structuration fondamentale de l'Eglise.* Toute communauté qui se rassemble autour de la Parole annoncée pour prendre à son compte la 'praxis' de Jésus, devient *ipso facto* un groupe ecclésial. Mais comme je l'ai déjà dit, l'action des apôtres, envoyés directs du Christ en gloire, a deux pôles: l'annonce de l'Evangile *et* la mise en place de communautés croyantes articulées sur des ministères, qui avaient justement pour rôle de pro-

longer celui des apôtres, et d'en montrer la continuation dans l'espace et le temps.» (pp. 73–74).

A ce sujet, j'aurais souhaité que, brièvement au moins, P. Grelot montrât que la thèse de Schillebeecks n'est pas isolée, mais qu'elle est l'une des menaces principales qui affectent la théologie catholique contemporaine. Je cite ce texte du théologien américain Dulles: «On soutient que l'Eglise, dans sa réalité fondamentale qui est de représenter sacramentalement le Christ, a une plénitude d'autorité antérieure à ses propres règles canoniques et donc indépendante de ces règles. En vertu de ce pouvoir 'précanonique', l'Eglise peut structurer son propre office pastoral suivant certaines voies spécifiques. Il n'est pas absolument essentiel que l'Eglise appelle du titre d'évêques ses plus hauts officiers ou qu'ils soient investis de leur charge par l'imposition des mains d'autres évêques. Ces règles canoniques qui ont actuellement force de loi dans l'Eglise catholique-romaine ne sont pas nécessairement contraignantes pour toutes les Eglises de tous les temps.» (*La triple succession, Apôtres, Prophètes, Docteurs,* revue Concilium, N° 168, p. 115).

Le droit canon parle de l'ordination et des ministères, mais des principes dogmatiques inspirent la législation ecclésiastique. Dulles tombe dans le même travers que Schillebeecks au sujet duquel le P. Grelot déclare: «Il semble que tout se déroule exclusivement sur le plan 'canonique' du *droit positif* et que, sous ce rapport, le caractère 'légal ou illégal' de la 'praxis' soit indifférent à la réflexion du théologien. Or, il faudrait se demander s'il n'existe pas, pour la régler et l'évaluer, une autre sorte de norme, qui relève de l'*ecclésiologie* la plus fondamentale et qui met en question autre chose que la simple 'légalité'». (p. 55).

Je me demande si ces nouvelles vues sur le ministère ne proviennent pas d'un désir impatient de réconcilier le pastorat protestant et le presbytérat catholique. J'apprécie pour ma part ces lignes du P. M.-J. Nicolas: «Toutes les Eglises professent qu'elles proviennent du collège apostolique. On peut même dire qu'actuellement le débat œcuménique porte essentiellement – au moins en ce qui concerne l'ecclésiologie – sur la manière dont il faut concevoir la succession apostolique. Est-elle une succession de l'Eglise entière aux apôtres, aucun ministère, pas même celui du Pape, ne succédant au ministère des apôtres sinon par l'intermédiaire du corps tout entier – ou bien une succession directe du ministère épiscopal au ministère apostolique? La première interprétation satisferait facilement aux requêtes du protestantisme. La force de la seconde interprétation est d'être l'expression de la Tradition la plus ancienne de l'Eglise. Le ministère des églises ne leur a pas été conféré par délégation de la communauté chrétienne originelle,

mais directement par le Christ. Pas davantage il n'a été légué par eux à l'ensemble du corps ecclésial pour passer de lui à ceux qui le représenteraient» (*Théologie de la Résurrection,* Desclée, p. 313, n. 1).

Le ministère du prêtre et de l'évêque a une dimension sacerdotale.

P. Grelot, à propos de la distinction entre le sacerdoce baptismal et le sacerdoce ministériel, fait une remarque qui lui tient à cœur. Il existe un vocabulaire *référentiel,* c'est celui de l'Ecriture, et on utilise aussi des vocabulaires *auxiliaires* «auxquels la théologie chrétienne a recours pour traduire certains aspects de cette foi, d'une façon assurément juste dans sa visée exacte, mais à condition de bien préciser la portée de la terminologie employée» (p. 190).

Or le Nouveau Testament recourt au vocabulaire *sacerdotal* pour manifester le mystère du Christ et celui des chrétiens. En revanche, il n'appelle jamais «sacrificateur» l'apôtre ou le presbytre. P. Grelot souhaite que l'on voie clairement l'appartenance de l'expression *sacerdoce ministériel* au vocabulaire *auxiliaire.* Sa visée est de montrer la dimension sacerdotale du ministère chrétien puisque l'évêque et le prêtre sont au service du Christ Prêtre et que le but de cette mission est d'édifier un «corps sacerdotal».

P. Grelot estime que l'expression de ministère *pastoral* serait meilleure que celle de ministère sacerdotal. «Leur position [aux évêques et prêtres] par rapport au peuple de Dieu est une affaire de *ministère* 'pastoral', non une affaire de *sacerdoce*». (p. 242)

Pour clarifier cette question, je me demande si une réévaluation de la doctrine de saint Thomas d'Aquin sur le *caractère* «sacerdotal» obtenu par le sacrement de l'ordre ne serait pas opportune. En effet, la *Somme théologique* (III, q. 63, a. 3), réfère le caractère à l'exercice du culte divin. Il serait bon de nous poser cette question: dans l'élaboration de sa position, saint Thomas a-t-il été influencé par sa théologie du sacrement de l'ordre qui ne correspond pas entièrement à celle de Vatican II? En effet, le Moyen Age, voyant dans le rite de la «tradition des instruments» la «matière» du sacrement conclura logiquement que le fruit du sacrement est la fonction de célébrer l'eucharistie et de donner les autres sacrements. Mais le II^{e} Concile du Vatican a élargi cette doctrine en voyant dans le fruit de l'imposition des mains, non seulement la fonction sanctificatrice qualifiée de «sacerdotale», mais encore les deux autres missions, celles qui prolongent le ministère du Christ prophète et roi. Dans cette perspective plus ample, ne serait-il pas plus juste de considérer le caractère comme une qualité de nature relationnelle, c'est-à-dire référant celui qui a reçu le sacrement de l'ordre au collège soit des évêques, soit des prêtres, collèges qui poursuivent la mission du Christ prophète, prêtre et roi?

Examen du cas limite d'une communauté privée de prêtre

P. Grelot estime tout à fait inacceptable qu'une communauté «critique», qui se livre à des «pratiques alternatives», se donne un président qui, sans ordination préalable, célébrerait l'eucharistie. «La mémoire collective de la Passion et de la Résurrection de Jésus ne supplée pas, à elle seule, à l'absence de succession apostolique» (p. 136).

Mais P. Grelot aborde ensuite une autre situation; il évoque «le cas de nécessité absolue où une persécution aurait fait disparaître tous les ministres légitimement institués». Selon lui, on pourrait envisager cette solution: «Est-ce que le principe général: 'Ecclesia supplet' ne pourrait pas s'appliquer alors au plan sacramentaire, comme il s'applique à celui du droit positif?» (p. 138).

Personnellement, je préfère la solution de Fénelon dans son *Traité du ministère des pasteurs,* (dans Œuvres de Fénelon, Didot, Paris 1842, p. 191). L'archevêque de Cambrai fait allusion à des chrétiens perdus dans une île et ne bénéficiant pas de la présence d'un ministre ordonné et il fait cette hypothèse: s'ils n'ont pas de bible et qu'ils ne la connaissent pas par cœur, ils ne peuvent pas la reconstituer. «Mais enfin, comme le besoin ne leur donne point un titre pour refaire l'Ecriture, il ne leur en donne point aussi pour refaire le ministère pastoral. L'un est la révélation de Dieu; l'autre est son dépôt et sa commission».

Le raisonnement par analogie est délicat à manier. Mais ce texte de Fénelon mérite d'être versé au dossier.

Ministère et célibat

P. Grelot examine le lien que l'Eglise latine a établi entre le charisme du célibat et le ministère presbytéral et épiscopal. En effet, Schillebeecks aimerait que, sur ce point, on modifie la loi canonique.

Quelques théologiens catholiques estiment que les apôtres eux-mêmes ont exigé que les ministres de l'eucharistie renoncent à l'usage du mariage après leur ordination. La continence qu'exigent des clercs les papes du IV^{e} et V^{e} siècle serait donc de droit divin.

P. Grelot n'est pas d'accord avec cette thèse, car le Nouveau Testament se garde bien d'instituer un parallélisme entre la règle d'abstinence sexuelle imposée aux prêtres juifs pour sacrifier dans le temple et la situation des presbytres chargés de présider l'eucharistie. Plus tard ce rapprochement a été fait, mais c'est un argument fondé sur des règles de pureté rituelle qui

n'a pas de valeur dogmatique. En revanche, l'Occident chrétien a bien vu la grande convenance qui existe entre le ministère ecclésial et le charisme du célibat.

P. Grelot examine la question de l'ordination éventuelle d'hommes mariés. Il se demande dans quelle mesure les prescriptions des Epîtres pastorales ne pourraient pas être reprises et adaptées à notre situation.

A notre avis, les responsables de l'Eglise auraient une tâche plus facile pour réétudier cette question si une saine théologie des rapports entre la vocation au célibat et celle du mariage était mieux perçue par nos contemporains. En effet, le célibat manifeste d'*abord* l'absolu du *premier* commandement qui est une consécration totale à Dieu et en second, on voit en découler l'amour des frères. Le mariage chrétien souligne *d'abord* la profondeur du *second* commandement puisque les conjoints ne font plus «qu'une seule chair», mais ensuite on voit que cette union ne peut être solide que si elle repose sur l'amour du Christ. Dans le climat vraiment perçu de cette complémentarité des deux états de vie ne pourrait-on pas trouver sereinement une solution?

Schillebeecks et Mgr Lefebvre

Schillebeecks parle souvent de communautés critiques qui, le cas échéant, se placent dans l'illégalité. P. Grelot a bien discerné que derrière ce mot d'«illégalité» se cachaient non pas simplement des transgressions mineures concernant par exemple des pratiques liturgiques, mais des innovations qui étaient des infidélités à la Révélation elle-même.

Aussi opposées que soient leurs théologies, Schillebeecks et Mgr Lefebvre ont ceci de commun que l'un et l'autre se croient habilités à juger en pleine autonomie de ce qui convient à l'Eglise contemporaine. P. Grelot constate «un parallélisme curieux entre cette situation [celle de Mgr Lefebvre] et celle que le P. Schillebeecks décrit en évoquant les 'communautés critiques': le jugement *subjectif* d'un homme, d'un groupe, d'un réseau de groupes, se regardant comme l'interprète infaillible des 'signes des temps'». (pp. 61–62).

P. Grelot se demande si l'étude attentive du canon 6 du Concile de Chalcédoine déclarant invalides les ordinations «absolues» ne permettrait pas d'être plus sévère face aux ordinations accomplies dans un climat de schisme. Habituellement, on les considère comme valides, quoique illicites. P. Grelot estime qu'«il y a là une lacune qui me paraît sérieuse et qui, dans le cas de Mgr Lefebvre, évêque d'aucune église et détenteur d'un supériorat religieux qu'il s'est abusivement arrogé lui-même, aboutit à une situation absurde et sans issue». (p. 127, n. 2)

Personnellement, nous pensons que l'Eglise pourrait préciser qu'une ordination accomplie par un évêque catholique contre la volonté explicite du Pape contredit l'intention même d'accomplir ce que veulent le Christ et l'Eglise et que par conséquent l'acte sacramentel est frappé d'invalidité.

Voilà donc quelques-unes des questions que la lecture de l'ouvrage de P. Grelot a fait naître dans mon esprit. Comme elles sont toutes d'actualité, il m'a paru utile de les proposer à l'attention des lecteurs.

GEORGES BAVAUD

L'épiscopat allemand et l'éthique de la paix

La solidarité de l'Eglise avec l'histoire des hommes fut solennellement proclamée au début de la Constitution *Gaudium et Spes:* « Les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des hommes de ce temps, des pauvres surtout et de tous ceux qui souffrent, sont aussi les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des disciples du Christ, et il n'est rien de vraiment humain qui ne trouve écho dans leur cœur... La communauté des chrétiens se reconnaît donc réellement et intimement solidaire du genre humain et de son histoire» [1].

Dans cette perspective, il serait inconcevable que l'Eglise universelle ne manifestât point ce lien réel et intime au sujet des terribles menaces qui pèsent sur l'humanité en cette fin du vingtième siècle. Mais ce serait oublier l'essentiel si les paroles et les actions de l'Eglise étaient simplement conçues comme l'expression d'une sympathie, fût-elle profonde, ou l'effet d'une compassion émue. En effet, la contribution à l'histoire des hommes que fournit l'Eglise au long du temps tient d'abord à un *enseignement,* à une lumière projetée sur les événements. La même Constitution souligne avec vigueur cet apport de l'Eglise : « (...) le Concile, témoin et guide de la foi de tout le peuple rassemblé par le Christ, ne saurait donner une preuve plus parlante de solidarité, de respect et d'amour à l'ensemble de la famille humaine, à laquelle ce peuple appartient, qu'en dialoguant avec elle sur ces différents problèmes, en les éclairant à la lumière de l'Evangile... » [2].

Parmi les problèmes que *Gaudium et Spes* traite en proposant des pistes de solutions, « la sauvegarde de la paix et la construction de la communauté des nations » fait l'objet du chap. V de la deuxième partie et s'étend des N^os^ 77 à 90.

Cet enseignement universel du Concile – promulgué en 1965 – allait inciter les Conférences épiscopales nationales à répercuter et développer les thèses de *Gaudium et Spes,* ce qui du reste s'avéra nécessaire, tant en raison des particularités nationales que de la complexité croissante des problèmes éthiques posés par l'évolution politique et stratégique des rapports entre les

[1] *Constitution pastorale sur l'Eglise dans le monde de ce temps,* Avant-propos.
[2] *Ibid.,* N° 3.

superpuissances, USA et URSS, et entre les blocs antagonistes constitués par les signataires respectifs des Pactes de Varsovie et de l'Atlantique Nord (OTAN).

Deux Conférences épiscopales ont publié en cette année 1983 des prises de position longuement motivées au sujet de l'éthique de la guerre et de la paix. Le 18 avril 1983, la Conférence épiscopale allemande (RFA) rendait public le document *« Gerechtigkeit schafft Frieden »*, tandis que, le 19 mai, les évêques américains faisaient publier *« The Challenge of Peace : God's Promise and our Response »* [3].

Cet article voudrait dégager les axes de réflexion et l'argumentation générale de la Lettre des évêques allemands.

Présentation générale

La *Lettre* comporte cinq parties : une introduction, trois chapitres doctrinaux et un dernier intitulé « Impulsions et recommandations pour l'action en faveur de la paix ». Les trois chapitres centraux ont pour thèmes : la conception biblique de la paix (ch. 2), l'évolution de la doctrine de l'Eglise sur la guerre et la paix (ch. 3) et les tâches des chrétiens à l'égard de la paix (ch. 4). L'exposé, toujours clair et rigoureux, révèle une préparation très soignée, résolument interdisciplinaire. Mais si l'exégèse, la dogmatique, l'éthique, l'anthropologie et la sociologie apportent leurs contributions propres, le fil conducteur reste constamment théologique : les idées centrales de « justice » et de « paix » sont étudiées dans leur acception théologique plénière, ce qui permet précisément à la *Lettre* de projeter sur ces deux notions une lumière nouvelle.

L'intention de la *Lettre* est pourtant premièrement pastorale. Il ne s'agissait pas pour les évêques d'ajouter aux ouvrages d'éthique sociale une étude supplémentaire mais de donner des *orientations* à leurs fidèles. Chacun le sait : la situation présente de la République fédérale y est source de graves tensions internes. Ce pays aux étranges frontières, imposées en 1945, s'étire au flanc de pays constitués pour une large part des puissances de l'Est, en particulier de l'Allemagne orientale. Ne possédant pas elle-même d'arme-

[3] La Lettre de l'épiscopat allemand a paru en français dans une brochure éditée par le Secrétariat de la Conférence des évêques suisses sous le titre *« La justice crée la paix »*. La brochure s'ouvre par une « Déclaration complémentaire de la Conférence des évêques suisses » qui contient des précisions sur les différences entre la situation de la Suisse et celle de la République fédérale allemande. La Déclaration allemande a été également traduite et publiée par la *Documentation catholique,* N° 1853, du 5 juin 1983, pp. 568–594. La Déclaration américaine a été publiée dans *Origins, NC Documentary Service,* vol. 13, N° 1 ; sa traduction française a paru dans la *Documentation catholique,* N° 1856, du 24 juillet 1983.

ment nucléaire, la RFA abrite pourtant sur son sol des forces américaines, qu'il est actuellement question de doter d'engins nucléaires et de bases nouvelles. Les deux peuples allemands, bien que séparés par le mur de béton et les barbelés, sont pourtant unis dans le même souvenir de la tragédie nazie et plus encore par l'imbrisable consanguinité culturelle. Le spectre de la guerre fratricide hante les Allemands : cette angoisse n'est pas la moindre motivation des multiples mouvements pacifistes de ce pays. D'autre part et surtout, le danger d'une intervention des troupes du Pacte de Varsovie plane sur ce peuple, qui se souvient de l'enfer de feu et de sang de la Deuxième Guerre mondiale.

Mais les évêques allemands se gardent d'une limitation arbitraire du problème : l'Allemagne n'est pas seule en cause ! L'Europe entière, l'humanité dans son ensemble se trouvent aujourd'hui face au danger de la guerre nucléaire. Aussi la *Lettre* commence-t-elle par l'évocation de ce péril en rappelant que « la spirale du réarmement tourne de plus en plus vite et incite de plus en plus d'hommes à se demander avec effroi à quel moment le potentiel militaire, qui s'est accru de façon si menaçante, précipitera l'humanité dans l'abîme » (1.1). Cette même ouverture à la globalité du problème leur fait ajouter que la guerre n'a jamais vraiment cessé dans le monde depuis 1945, puisque durant cette période « environ cent trente guerres se sont déclarées dans le tiers monde, qui ont coûté environ 30 à 35 millions de vies humaines ».

L'initiative de la publication de la *Lettre* allemande est explicitement reliée à l'enseignement de Jean Paul II, en particulier à son *Message pour la Journée de la paix* de la présente année. D'autre part, la Déclaration complémentaire des évêques suisses nous apprend que d'autres pays européens ont été consultés sur les premiers projets [4]. La publication intérimaire des projets de la *Lettre* américaine a également contribué à faire de la *Lettre* allemande un texte articulé à bien d'autres documents émanant de l'étranger. Signalons enfin que la *Lettre* se réfère à plusieurs reprises aux travaux du « Synode général », c'est-à-dire aux importantes assises de tous les diocèses d'Allemagne à Würzburg, dont les conclusions, élaborées il y a une dizaine d'années, inspirent encore en tous domaines les orientations et consignes pastorales.

Un dernier aspect mérite d'être relevé dans cette présentation générale : l'ouverture au dialogue, véritable leitmotiv de la *Lettre*. Il en résulte une dichotomie, heureusement plus apparente que réelle : à côté de prises de

[4] « Dès la phase de la rédaction des premiers projets, les Conférences épiscopales d'Autriche, de France et de Suisse ont fait connaître leurs réactions. A la demande qui leur a été faite d'accepter le principe d'une telle Déclaration, les trois Conférences ont donné leur accord » (*ed. cit.*, p. 3).

position claires, la *Lettre* souligne combien les solutions concrètes ne peuvent toutes être dictées *ex cathedra*. On ne saurait pourtant accuser les évêques de se cantonner dans une frileuse neutralité. Si, à leur avis, « il restera [après leur *Lettre*] des questions auxquelles des réponses diverses seront possibles parmi les chrétiens », le dialogue qu'ils préconisent devra surtout s'établir avec les milieux non chrétiens. En effet, ils précisent avec netteté :

> « Pour ce qui est précisément de la contribution militaire à la sauvegarde de la paix, ce domaine de la compétence de l'Etat n'échappe pas [non plus] aux principes éthiques de l'action politique responsable. Tant les objectifs de la sauvegarde de la paix par des moyens militaires que le choix de ces moyens font aujourd'hui l'objet d'âpres discussions. Nous, les évêques, nous nous voyons ici obligés de prendre position : nous ne désirons pas seulement rappeler les principes moraux valables dans ces domaines, mais également énoncer des critères qui permettent l'application de ces principes à des situations concrètes » (1.3).

Conception biblique de la paix

Le discours théologique de la *Lettre* commence par l'exposé de la doctrine contenue dans le premier des lieux théologiques, la Révélation biblique. L'Ancien Testament, reconnaissent les évêques, contenait déjà l'essentiel : la paix ne se laisse pas réduire à la seule paix politique, car elle ne se comprend qu'en référence à la vocation de l'homme, appelé à vivre en communion avec son Créateur et en communauté avec tous les membres de la famille humaine. Mais cette vocation naturelle était elle-même transcendée dès l'instauration du régime du salut, de sorte que la paix intégralement prise a forcément une dimension eschatologique : « Cette tension entre le don eschatologique et les tâches présentes caractérise la conception biblique de la paix. Elle ne fournit pas seulement une vision de la paix éternelle, mais encourage les hommes à mettre en vigueur dès maintenant les conditions de paix fixées par Dieu et à les mettre en œuvre au mieux de leurs forces – dans les limites terrestres du destin de l'homme » (2.1).

La source immédiate de la paix est aussi révélée dans l'Ancien Testament : « la paix est le fruit de la justice ». Cette formule du prophète Isaïe – qui a été reprise dans le titre de la *Lettre* –, toute l'histoire du peuple hébreu en concrétise la signification. La fidélité à l'Alliance avec Dieu et le respect des droits et des devoirs envers les autres, qui sont les deux composantes de la justice, garantissaient la paix à Israël tandis que l'infidélité et la violation de ces droits et devoirs plongèrent souvent le peuple élu dans les pires épreuves.

Le cheminement historique du peuple juif révèle enfin la lente montée vers la promesse d'une paix « plus grande » et partant vers l'exigence d'une

« plus grande » justice, ce dont témoignent les enseignements prophétiques. Ainsi se préparait la révélation décisive faite par Jésus : « Si votre justice ne dépasse pas celle des scribes... » (*Mt* 5, 20).

La synthèse offerte par la *Lettre* de l'enseignement de Jésus est ici remarquable et constitue le portique en même temps que la clé de voûte de tout ce qui va suivre. Le Message du Christ est l'enseignement de la vraie paix parce qu'il est l'accomplissement de la justice : les exigences du Sermon sur la Montagne selon lesquelles il faut aimer ses ennemis proposent un style entièrement nouveau de coexistence entre les hommes. Mais on ne saurait en conclure abruptement qu'il s'agit dès lors de renoncer à tout recours à la force. En effet, l'idéal du Sermon, en raison de sa dimension eschatologique, ne se comprend qu'à la lumière du sacrifice de Jésus. La *Lettre* s'exprime ainsi sur ce point décisif :

> « Les enseignements du Sermon sur la Montagne ne sont pas des lois qui peuvent être appliquées de façon schématique... C'est pourquoi la déclaration : 'Moi, je vous dis de ne pas tenir tête aux méchants' n'est pas une nouvelle loi – désormais plus radicale – d'où l'on pourrait conclure, pour l'action de l'individu ou de l'Etat et en toutes circonstances, au refus du recours à la force. Là où une telle renonciation à la force risque de se faire au détriment du bien-être d'autrui, le plus souvent de tiers, cela peut même aller contre les intentions de Jésus : en son nom les chrétiens sont tenus, pour l'amour du prochain, de prendre la défense des pauvres, des personnes sans protection, de celles qui sont privées de leurs droits, de s'opposer de façon efficace à ceux qui les oppriment » (2.4).

A vrai dire, l'essentiel de la doctrine évangélique ne se laisse pas enfermer dans la problématique de la violence et de la non-violence. L'enseignement du Christ tient bien plutôt à la révélation de ce double « plus » de la justice et de la paix. On verra quelles conclusions les évêques allemands en tireront lorsqu'il s'agira pour eux de formuler des principes pastoraux face au péril nucléaire et à la stratégie de la dissuasion.

Evolution de la doctrine de l'Eglise sur la guerre et la paix

La *Lettre* ne manque pas de rechercher de quelle façon l'Eglise a compris et mis en œuvre la doctrine biblique analysée ci-dessus. Comment a-t-on passé des consignes du Sermon sur la Montagne à la doctrine de la guerre juste ? Qu'advient-il de cette doctrine dans la théologie actuelle ? Comment formuler les exigences évangéliques « à notre époque nucléaire durant laquelle notre avenir à tous est en jeu » ?

En ses débuts, l'Eglise resplendit de la pureté des premiers chrétiens. Ils prient pour tous les dépositaires de l'autorité civile et demandent que Dieu fasse grâce à leurs persécuteurs ; ils acceptent avec joie de donner leur vie en témoignage de leur foi. Unies entre elles par une fraternité tout orientée

vers le retour de Jésus, les premières communautés n'ont pas encore à se prononcer sur les guerres impériales : elles prient pour l'empereur et vivent dans la paix.

Mais deux faits vont modifier cette première position : d'une part la conversion au Christ de soldats et d'officiers de l'armée impériale, d'autre part la progressive montée dans l'échelle sociale des chrétiens qui se verront confier des responsabilités politiques, ce qui eut lieu de plus en plus fréquemment à partir du III^e siècle.

C'est alors que va s'élaborer la doctrine de la « guerre juste ». De saint Augustin à saint Thomas d'Aquin, la réflexion s'approfondit et se précise autour de la condamnation de la guerre, de la lutte contre l'injustice et de la vraie nature de la paix. La paix reste la notion centrale mais la nécessité de réparer les injustices, voire de punir l'agresseur, exigent que l'on recoure – comme « ultima ratio » – à ce mal nécessaire, à cette misère qu'est toujours la lutte armée. La Lettre des évêques allemands ne manque pas à cet endroit de citer les lignes célèbres du Docteur Angélique : « Trois choses sont indispensables pour une guerre juste : premièrement, la décision de l'autorité *(princeps)* sur l'ordre de laquelle la guerre doit être conduite... deuxièmement, une cause juste *(causa justa)* est exigée... troisièmement, il est nécessaire que ceux qui mènent la guerre aient une intention droite *(intentio recta)* »[5]. Le commentaire de la *Lettre* à ces lignes célèbres mérite d'être cité car il en dégage bien les aspects positifs :

> « Une autorité ne peut déclencher une guerre que lorsqu'elle n'a plus la possibilité de recourir à une instance supérieure pour régler un litige. Ainsi seuls des gouvernants 'souverains' peuvent faire la guerre : ils doivent en fin de compte assurer et garantir eux-mêmes leurs droits puisque personne ne les décharge de la responsabilité envers le bien commun de leur Etat. La 'guerre juste' n'est pas déclarée juste parce qu'elle serait un acte de représailles et de vengeance pour une injustice subie, mais parce qu'elle est la restauration de l'ordre et la punition du coupable. A la décision de la guerre et à l'action belliqueuse ne doit jamais manquer la relation à l'ordre moral, sinon l'on ne saurait parler d'un comportement humain et responsable » (3.2).

Cette doctrine, que développa surtout Vitoria, était complétée dans les faits par les dispositions restrictives de la « Trêve de Dieu » et de la « Paix de Dieu », en vue d'humaniser les conflits et d'y faire échapper les populations.

La *Lettre* décrit ensuite la dégradation progressive de cette conception de la guerre juste. La doctrine médiévale éclate et ses débris vont servir à l'élaboration d'idéologies les plus divergentes. D'une part, l'aspect éthique du problème tend à s'effacer au profit du critère de l'utilité politique : la

[5] *Sum theol.*, II^a–II^ae, q. 40, a. 1.

guerre devient un moyen d'autodéfense de l'Etat, considéré comme acceptable dès lors qu'il sert l'intérêt de la nation. D'autre part, la guerre sera exaltée comme manifestation de la vigueur morale d'un pays et deviendra, dans l'idéologie marxiste, le moteur de l'histoire dans la mesure où elle vise à la destruction de l'ordre capitaliste. Mais c'est surtout la notion de paix qui se déforme le plus gravement. Alors que les théologiens voyaient en elle une réalité sans cesse à construire à partir de la justice, elle devient une valeur purement naturelle qui peut s'obtenir par des voies juridiques, comme si la guerre et la paix ne relevaient que de dispositions légales et d'un système politique correctement appliqué.

La notion de juste guerre, qui avait été centrale dans la théologie médiévale et dont nous venons de rappeler l'usage abusif par la pensée rationaliste, va peu à peu montrer ses insuffisances : elle n'est utilisable que pour certains types de conflits et dans un ordre juridique déterminé. En effet, comment parler de guerre juste lorsque le conflit englobe, au moins potentiellement, les populations civiles ? Comment parler de guerre juste lorsque le résultat inévitable est un amoncellement de ruines et des millions de morts ? La réflexion sur les conditions nécessaires pour qu'une guerre pût être qualifiée de « juste » visait à circonscrire les conflits (recours ultime du souverain), à épargner les populations, à restaurer la justice (cause juste, intention droite). Mais l'alternative guerre/paix a pris au XX^e^ siècle un sens bien plus radical, d'autant plus que « le développement récent d'armes d'anéantissement d'une puissance inimaginable rend définitivement impossible toute interprétation d'une guerre entre Etats dans le sens où on la comprenait autrefois » (3.5).

L'évolution apparut bien au Concile Vatican II : tout au long du chapitre cité au début du présent article, l'expression guerre juste n'apparaît pas une seule fois ! Comme si l'on s'était aperçu que l'on ne peut plus dire aujourd'hui que la guerre est un moyen d'instaurer et de garantir la paix, même si les conditions autrefois émises se trouvent remplies. Comme si – peut-être – la préparation de la guerre et de ses armements n'était plus le signe de la volonté d'établir et de garantir la paix ! Si la Constitution *Gaudium et Spes* – élaborée pourtant vingt ans après Hiroshima et Nagasaki – laisse en suspens les problèmes les plus épineux, l'inoubliable appel de Paul VI à l'ONU (« plus jamais la guerre ! »), la conjonction décisive énoncée par le même Pape entre la paix et le développement (« Populorum Progressio ») ainsi que les positions très fermes de Jean Paul II sur le désarmement (comme seul objectif capable d'excuser la politique de dissuasion) allaient donner l'élan pour établir une vision globale renouvelée de l'éthique de la guerre et de la paix, vision globale qui tient compte des impératifs de sécurité nationale tout en se laissant guider par l'idéal évangélique. A cette tâche s'emploie la quatrième partie de la Lettre de l'épis-

copat allemand, chapitre dont nous allons résumer les positions et les arguments.

Vue globale de la tâche à l'égard de la paix

La guerre est entrée dans le monde avec et par le péché : première vérité essentielle. Une seconde lui est liée : le Christ, nouvel Adam, a pris sur lui le péché du monde et nous en a délivrés. « Il a fondé de nouveaux rapports de l'homme avec Dieu le Père, de l'homme avec lui-même et des hommes entre eux » (4.1). C'est dire que la paix n'est pas premièrement une entité politique ou juridique mais une réalité éminemment concrète, fruit de la juste situation de l'individu – et partant des groupes sociaux – par rapport à Dieu et au prochain. La lutte avec le mal n'est évidemment pas évacuée par la Rédemption du monde. Dans les individus, eussent-ils été baptisés, comme dans les groupes sociaux, fussent-ils gouvernés par des chrétiens sincères, partout le mal – appétit de puissance, égoïsme, endurcissement, obstination – s'infiltre, empêchant la paix de régner et de se maintenir. *Gaudium et Spes* l'avait souligné : « Un dur combat contre les puissances des ténèbres passe à travers toute l'histoire des hommes ; commencé dès les origines, il durera, le Seigneur nous l'a dit, jusqu'au dernier jour » (GS N° 37).

C'est pourquoi, après avoir réaffirmé la nature fondamentalement éthique de la réflexion sur la guerre, les évêques allemands affirment aussi la nécessité d'une « défense juste », dont le droit est reconnu à chaque Etat :

« La thèse centrale, éthique et normative de la doctrine de la 'défense juste' conserve au sein d'une éthique globale de la paix une fonction restreinte, pesante parfois, mais encore irremplaçable... en ce qui concerne le cas limite de la vie et de la liberté des peuples lorsque ceux-ci sont menacés, voire violés dans leur survie, élémentaire, physique, morale. » Mais les évêques ajoutent immédiatement ces deux restrictions capitales : « Une telle affirmation n'est cependant justifiée que dans le contexte global qui exige la volonté résolue de faire tout ce qui est possible pour ne pas laisser se produire une telle situation. En outre, à l'époque des armes d'anéantissement massif, la question des moyens... devient de plus en plus décisive » (4.1).

Ces deux restrictions – l'une portant sur la volonté concrète de la paix, l'autre sur la moralité des moyens prévus et préparés – nous ramènent au centre du problème. En effet, ce qui est en question n'est pas le droit à la juste défense – droit incontestable et incontesté –, mais la politique générale d'une part et la licéité des armes d'autre part, ces deux aspects se

trouvant du reste inextricablement mêlés dans la politique de dissuasion par la menace nucléaire.

La *Lettre* remonte alors aux plus hauts principes de l'éthique politique, c'est-à-dire aux droits imprescriptibles de la personne humaine. Les pages consacrées à ce rappel veulent, nous semble-t-il, déjouer et mettre en échec la thèse de ceux qui réduisent la vision chrétienne à un idéal fraternel, qui devrait s'accommoder des situations injustes sous prétexte que celles-ci sont sanctionnées par des lois d'ordre politique ou des principes d'ordre économique. La charité ne saurait être séparée de la justice, elle l'exige, dans la sphère nationale comme dans les relations internationales. La *Lettre* ne se contente pas d'un rappel abstrait : toute l'injustice de notre monde est convoquée au tribunal moral ainsi institué : de la faim dans le monde au commerce des armes, du chômage au mépris des minorités, que de causes latentes mais terriblement réelles de conflits, de guerres !

La défense des droits de la personne, de toute personne, dans tous les domaines de l'épanouissement humain individuel et social, telle est donc la tâche essentielle de celui qui veut agir en chrétien pour la paix et contre la guerre. Une éthique chrétienne de la paix exige que soit présente à ceux qui ont le pouvoir politique cette volonté sincère et efficace de promouvoir les droits de l'homme.

Mais cette lutte pour la justice – dont le fruit est la paix – est aujourd'hui contrecarrée par la menace « émanant des systèmes totalitaires qui, dans leur champ de souveraineté, méprisent les droits de l'homme et pourraient être tentés d'utiliser leur puissance pour leur expansion ou à des fins de prise d'influence politique ou de chantage » ainsi que par « une accumulation inimaginable d'armes nucléaires et conventionnelles ». Face au premier danger, soulignent les évêques allemands, « la défense n'est pas exclusivement, ni en premier lieu, affaire de la politique de sécurité, ni d'une contribution militaire » (4.3.1). Cette défense relève d'une réflexion constante sur les idéologies, d'une volonté efficace de paix et d'une confiance vécue en la valeur du droit et des institutions démocratiques. Certes, la contribution militaire est imposée mais elle doit servir à cet objectif pacifique : « C'est pourquoi, nous devons nous demander quelles conditions doivent être aujourd'hui posées à une telle contribution militaire et en fonction de quels critères elle doit être jugée » *(ibid.)*. Quant au second danger, des critères doivent être aussi établis à la lumière du principe intangible que « l'usage et la menace de faire usage de la violence doivent être totalement exclus des relations internationales ou tout au moins réduits graduellement » *(ibid.)*.

Puisque la situation concrète est déterminée par la politique de dissuasion, les critères recherchés doivent concerner cette politique. Celle-ci est

considérée par le document comme *« tolérée »* pour autant que l'on tienne compte des impératifs suivants :

a) que cette politique ait pour *objectif* la prévention de la guerre et ce que cette prévention implique, à savoir le désarmement et l'instauration de la paix : « Ainsi seulement on pourra accepter les risques énormes afférents en permanence aux armes nucléaires. Cela concerne par exemple le danger que, en cas de crise, les décisions politiques doivent être prises dans des délais très brefs en raison de la nature de ces armes. Ce genre de risques et d'autres encore doivent être pesés en comparaison de la chance que la dissuasion nucléaire contraigne toutes les parties concernées à choisir encore la voie de la négociation... » (4.3.2).

b) que les moyens – les armes et leur utilisation prévue – n'empêchent pas la poursuite de cet objectif.

Trois critères sont alors énoncés, qu'il faut citer dans leur teneur : « – Les moyens militaires déjà existants ou projetés ne doivent rendre la guerre ni plus réalisable ni plus vraisemblable.

– On ne doit mettre à disposition que le genre et le nombre de moyens militaires juste requis pour une dissuasion ayant pour objectif d'empêcher la guerre.

– Tous les moyens militaires doivent être compatibles avec les objectifs d'une limitation des armements, d'une réduction des armements et d'un désarmement efficaces et bilatéraux » *(ibid.)*.

Mais le respect de ces critères ne saurait « justifier » la politique de dissuasion. Celle-ci ne peut être que « tolérée » en tant qu'étape sur la voie du désarmement et de la négociation. Conclure que la situation actuelle est purement et simplement acceptée par les évêques allemands serait méconnaître l'essentiel de leur message. En fait, la politique de dissuasion n'est admise que si elle vise elle-même à disparaître, car le recours aux armes nucléaires implique trop le danger de destructions en vies humaines et en biens pour être accepté : « Il ne peut y avoir le moindre doute : l'utilisation d'armes nucléaires ou d'autres moyens d'extermination de masse pour détruire les grandes agglomérations ou d'autres cibles essentiellement civiles, ne peut être justifiée par rien. La guerre d'extermination n'est jamais permise... Les Etats et blocs hégémoniques doivent apprendre une bonne fois à organiser leurs relations sans se menacer mutuellement de recourir à la violence » *(ibid.)*.

Si les évêques ont abordé avec courage le problème qui hante actuellement leurs fidèles, ils n'en oublient pas pour autant que la problématique de la guerre et de la paix déborde, et de loin, ce débat sur la dissuasion. Il faut un « supplément d'âme » pour que la recherche de la justice revienne partout au premier plan et pour que la fraternité humaine soit plus forte que les fixations idéologiques et l'appétit de puissance. C'est pourquoi la *Lettre,*

dans une dernière partie, résolument pastorale, encourage les chrétiens à mettre en pratique, en ce monde affolé d'injustices, l'idéal de la « plus grande justice » qui seule peut conduire à la « plus grande paix », celle que le monde ne peut donner.

L'action en faveur de la paix

Pour le croyant au Christ, la paix est non seulement « plus grande » que la paix politique et le silence des armes, elle est encore « plus proche » car la présence de Jésus au monde nous la rend accessible, comme tangible, dans l'eucharistie. C'est que le croyant a une vision plénière du problème de la paix dans le monde. Tandis que la vision purement rationnelle n'en perçoit que la partie visible – celle de la politique – le croyant en perçoit l'origine et l'aboutissement. L'origine, qui est dans le cœur de l'homme justifié par son union à Dieu et son lien d'amour avec ses frères, tous les hommes; l'aboutissement qui est assuré dans le retour de Jésus à la fin des temps. Ainsi le croyant n'est-il habité ni par le désespoir – il sait que Dieu est le maître de l'histoire –, ni par le défaitisme – il sait que tout effort humain peut devenir une contribution à la paix –, ni par les fausses espérances – il sait que la paix est toujours à faire et qu'aucune idéologie ne peut en fournir la recette.

Que peuvent donc faire les chrétiens ? Les évêques allemands ont groupé leurs consignes et conseils sous trois têtes de chapitre : *Implorer la paix, Annoncer la paix, Construire la paix.*

Sans pouvoir ici exposer le détail de ces consignes et conseils – dont beaucoup concernent premièrement les organismes catholiques allemands, il convient de citer ce que les évêques disent aux soldats, d'une part, et aux objecteurs de conscience, d'autre part :

> « Nous reconnaissons la mission et le service des soldats dans la *Bundeswehr*. L'Etat, la société ainsi que l'Eglise font confiance aux soldats pour qu'ils accomplissent leur service avec conscience professionnelle et courage personnel. Le soldat contribue lui-même au ministère de la paix par la conscience claire de sa responsabilité morale. Sa participation au processus de formation de l'opinion et du jugement sur les plans politique et éthique est l'expression de la conscience de sa responsabilité.
> » Même ceux qui, au vu du dilemme engendré par la sauvegarde de la paix, refusent pour des raisons de conscience d'accomplir leur service militaire et accomplissent un service civil, encouragent la paix, surtout s'ils donnent des impulsions créatrices, par exemple par l'action en faveur des personnes désavantagées et des groupes marginaux de la société. Nous sommes conscients de l'efficacité de ces services et reconnaissons leur engagement » (5.3.3).

Ne serait-ce que par cette dernière citation, le ton de la *Lettre* apparaît à la fois ferme et ouvert, cherchant à rapprocher les diverses familles d'esprit qui composent aujourd'hui la jeune génération allemande. Mais l'exposé de

l'ensemble de la *Lettre* a, souhaitons-le, révélé aussi que l'épiscopat allemand, nourri d'une connaissance profonde de la Parole de Dieu, n'hésite pas devant sa tâche, celle de l'indispensable confrontration de l'Evangile avec les signes de notre temps, même s'ils sont annonciateurs de terribles catastrophes.

ALBERT MENOUD

L'inversion du progrès*

Les ambiguïtés d'une situation

1. Ce n'est pas sans une certaine appréhension que l'on aborde un thème comme celui dont il va être question. C'est précisément parce que nous sommes impliqués en eux, que les problèmes les plus graves qui se posent à nous tendent à nous échapper en grande partie. Nous ne saurions en avoir une idée totalement claire ni en conséquence les bien formuler. Si nous pouvions en avoir une perception nette, nous serions déjà fort avancés sur la voie de leur solution.

Ces problèmes, ils sont bien plutôt pressentis, – ils sont derrière nos appréhensions et nos peurs, ils alimentent, en tant même qu'ils ne sont qu'à peine entrevus, une certaine angoisse contemporaine.

C'est pourquoi, avant même d'essayer de les formuler avec plus de rigueur, il convient d'examiner un problème préalable, le problème de la manière dont ils surgissent à notre conscience. Je parle de *nous,* alors qu'il est question de *l'homme* contemporain. C'est là le signe d'une première difficulté. L'humanité dans sa totalité est concernée et elle le sait plus ou moins confusément. Certes, les grandes traditions culturelles humanistes, d'Orient et d'Occident, ont depuis longtemps réfléchi et médité sur ce que requiert l'humanité de l'homme, saisie dans son universalité. Mais cette réflexion se déployait toujours de fait à l'intérieur d'une sphère géographique, culturelle et politique circonscrite. Il s'agit aujourd'hui d'autre chose que de la conscience de l'universel dans l'homme, il s'agit, venant se surajouter à cette conscience, d'une donnée empirique, concrète, qui est la «mondialisation» (qu'on permette ce néologisme peu élégant) des problèmes. Le réseau des échanges devient toujours plus dense, la technique a multiplié les communications entre les peuples, de sorte que le destin de

* Texte d'une conférence tenue à un séminaire de la Conférence romande et tessinoise des chefs d'établissements secondaires, le 3 mai 1983, à Yverdon.

chacun est imbriqué dans celui des autres. Un exemple de cette donnée nouvelle nous est fourni par la politique des grandes puissances s'efforçant de circonscrire des conflits locaux qui menacent de dégénérer en conflits mondiaux. Qu'on pense au Moyen-Orient ou à l'Amérique centrale. Un point névralgique propage ses vibrations sur l'ensemble de la planète.

La perception du caractère mondial des grands problèmes, – et non pas seulement la conscience de l'universalité des valeurs humaines fondamentales – voilà qui est nouveau.

Or, ces problèmes qui nous concernent tous, pris globalement, qui peut les embrasser? et qui est habilité à les affronter directement? D'un côté, il y a le sentiment de la responsabilité de chacun, – ce qui est heureux; de l'autre côté, ce premier sentiment se double d'un sentiment d'impuissance, – ce qui est pernicieux. A cela s'ajoute le fait que les structures institutionnelles et les rapports de force existants ne sont pas adaptés à la situation nouvelle: en économie et en politique, il y a une multiplicité de centres de décision autonomes et non coordonnés entre eux, de sorte que décisions et actions surviennent d'une manière anarchique, et comme l'expression de rivalités. Les organismes internationaux ne constituent, pour le moment, qu'un timide premier pas dans la bonne direction; leur action est souvent entravée, ou brisée, à cause de leur extrême vulnérabilité aux pressions exercées par des groupes particuliers d'Etats ne recherchant que leur propre intérêt.

Bref, grâce à la technique et aux interactions et échanges qu'elle provoque et suscite, l'unification de l'humanité ne cesse de progresser. Elle a permis la prise de conscience de la solidarité des hommes à l'échelle mondiale. Mais cette conscience s'accompagne d'un sentiment d'impuissance, car les hommes n'ont pas encore su se donner des instruments d'action à la mesure de leurs nouvelles responsabilités. De là le malaise qui est ressenti, et qui est fait d'ambiguïtés: tous sont responsables, mais aucun ne l'est en particulier. De là le sentiment que ce qui nous concerne au premier chef nous échappe inexorablement. Nous sommes conscients d'être tous solidaires, c'est-à-dire, à ce stade, interdépendants, mais cette communauté de destin ne sert apparemment qu'à offrir un champ d'action de plus en plus vaste à des groupes d'intérêts de plus en plus puissants, qui agissent directement ou par le biais des Etats. De là, il n'y a qu'un pas à franchir pour se persuader que la règle première des rapports entre les hommes est le conflit, appelé à devenir de plus en plus âpre et impitoyable.

Il me semble qu'il ne faut pas perdre de vue ce contexte, car il affecte intrinsèquement les grands problèmes dont il nous faut parler. Devant eux, nos contemporains sont conscients d'être tout ensemble solidaires et solitaires, c'est-à-dire comme paralysés par le sentiment de leurs propres

limites et par l'absence de leviers pour agir, – responsables et écrasés. Aussi bien ces problèmes ne se présentent-ils pas à la plupart comme des tâches à entreprendre avec lucidité et courage, mais sous la forme de la mauvaise conscience et de l'angoisse. Ils ne cessent de nous hanter.

Les éléments de l'idée de progrès

2. En réalité, ces problèmes nous renvoient à une révolution culturelle de première grandeur, qui est en train de s'opérer dans la conscience commune et qui conditionne la saisie que nous pouvons en avoir. Je pense ici à ce phénomène, surtout marqué dans les pays industrialisés, qu'est *l'inversion de valeur* du *progrès*. Le jugement, l'estimation que l'on porte sur le processus du progrès est en train de changer du tout au tout. Or, cette idée de progrès, elle a représenté, dans les derniers siècles, le moteur idéologique qui a donné à nos sociétés leur élan. On la retrouvait agissante dans l'idéologie libérale comme dans les diverses formes de l'idéologie socialiste.

Cette idée est remise en cause, non pas parce qu'elle s'épuiserait dans la fatigue et la lassitude, mais, au contraire, parce qu'on s'avise soudain que la multiplication accélérée de ses conséquences fait surgir une série de menaces.

Si nous nous demandons comment une telle idée, après avoir semblé s'imposer avec évidence, peut maintenant vaciller, il faut observer qu'elle n'est pas une idée simple. L'idée de progrès représente bien plutôt un amalgame, dont nous allons essayer d'analyser le contenu.

a) A l'origine, il y a l'intuition (exprimée par la célèbre formule de Descartes: «maîtres et possesseurs de la nature») de l'extraordinaire pouvoir dont était porteuse la science moderne: l'exploration méthodique et systématique de la nature prolongée dans des applications techniques, allait permettre à l'homme d'exercer une domination sans limite sur cette nature [1]. Ainsi, l'idée moderne de progrès repose sur un crédit accordé aux capacités indéfinies de la connaissance scientifique du monde et de son prolongement dans la technique. La connaissance du monde est virtuellement la conquête du monde. La dépendance dans laquelle jusqu'ici l'homme se trouvait à l'égard de la nature allait, pensait-on, s'inverser en

[1] Bergson se fait l'écho de la mentalité intellectuelle la plus répandue quand il écrit: «Savoir, c'est-à-dire prévoir pour agir», *L'Evolution créatrice,* in Œuvres, Paris, PUF, 1913, p. 774.

une domination de plus en plus complète de cette nature. Par là, la disparition des servitudes prenait le sens d'une libération et d'une affirmation de soi.

b) A cette première idée vient s'en ajouter une seconde. Ce progrès scientifique et technique, non seulement de soi il est bénéfique, mais encore il procure à l'homme les conditions (si ce n'est pas, aux yeux de certains, le contenu même) du *bonheur*. La servitude de la dépendance céderait la place à la liberté par la jouissance des biens que l'homme produirait en abondance. Le progrès, c'est donc encore le pourvoyeur du bonheur.

c) A ce qui précède vient se superposer une troisième idée, thématisée par un certain nombre de penseurs au XVIII^e^ et surtout au XIX^e^ siècle. La croissance prodigieuse des acquisitions du savoir scientifique et des inventions techniques entraînerait, pour ainsi dire automatiquement, une croissance qualitative parallèle de l'humanité dans tous les domaines de son humanité. On parlera ainsi de progrès moral, convaincu que l'on est que l'homme des temps modernes est meilleur que celui des temps antérieurs, qu'il lui est supérieur en humanité. Un sentiment, devenu instinctif, de supériorité habite l'homme de la modernité quand il se tourne vers les générations qui l'ont précédé, – et aussi vers les autres peuples qui ne sont pas encore entrés dans l'ère technique industrielle.

d) De plus, on ne voit pas ce qui pourrait arrêter le progrès. Sa carrière est illimitée. Quand il tourne son regard vers l'avenir, l'homme est rempli d'un inébranlable optimisme. Les résistances, les obstacles, les pesanteurs seront tous un jour ou l'autre vaincus ou éliminés.

Si j'ai parlé d'amalgame, c'est qu'il est clair, dès le premier examen, que les éléments de cette description du contenu de l'idée de progrès ne sont pas tous de même nature ni de même portée. De plus, ils sont dissociables. Mais précisément l'idée de progrès animait l'idéologie dominante, et le propre d'une idéologie, en tant qu'elle marque une époque de son empreinte, est de se soustraire à l'analyse rigoureuse de son contenu. Elle est une sorte de fascination exercée sur les esprits à un niveau qui devrait être celui des principes, de sorte que l'intelligence est comme paralysée dans son activité critique.

La crise de l'idéologie du progrès

3. C'est donc cette idée de progrès qui est en crise. Cette crise est elle-même un processus idéologique, c'est-à-dire qu'elle véhicule sans doute autant d'éléments passionnels et non critiqués que l'idéologie du

progrès. Relevons dès maintenant que le progrès (sous la forme du progrès scientifique et technique) n'a pas cessé, comme si à l'expansion avait succédé la décadence; il a changé de sens: en ceci consiste la crise.

Cette crise de l'idée de progrès comme source assurée de bienfaits sans contreparties est née de la perception de certains faits qu'il suffit de rappeler brièvement, car ils sont connus de tous.

a) La production de l'énergie nucléaire avec, d'une part, les risques qui accompagnent son usage et, d'autre part, sa possible utilisation militaire. Le fait que ses premières apparitions aient été les bombardements de Nagasaki et Hiroshima ne pouvait pas ne pas peser sur l'image que s'en font nos contemporains, qui est une image apocalyptique.

b) Les dangers de la pollution industrielle, avec des conséquences peut-être irréversibles quant à la détérioration de l'environnement, ou encore, les menaces de rupture des équilibres naturels.

c) La prise de conscience du caractère limité de certaines ressources naturelles.

d) Les possibilités d'intervention dans des mécanismes de la vie qui touchent au patrimoine génétique de l'humanité; les possibilités de manipulation de l'être humain à des fins «scientifiques», mais aussi politiques.

Ce sont là autant de facteurs qui contribuent à entretenir l'angoisse moderne. Ajoutons que les problèmes évoqués ne sont pas sans liens réciproques.

Quelques implications

4. Il convient ici de faire quelques observations.

a) Les faits énoncés permettent de comprendre que le «progrès» n'est pas, comme on avait pu le croire, porteur par lui-même de sa propre finalité humaine. Il n'est qu'une colossale et continue amplification des moyens, des instruments, dont l'homme dispose en vue de ses actions. Mais précisément parce que ces moyens sont des moyens puissants, ils peuvent être transformés en affirmations de la puissance comme telle. Les extraordinaires progrès technologiques réalisés dans le domaine des armes thermonucléaires fournissent une illustration patente d'un processus qui menace de s'étendre à d'autres champs de la technique.

b) Ainsi, le progrès scientifique et technique n'est pas porteur de sa propre finalité humaine. Mais, d'une certaine manière, il tend à se constituer lui-même en fin. Les risques d'intervention sur l'homme lui-même,

et de manipulation de l'homme, doivent, de l'avis de certains, être courus coûte que coûte, au nom de l'accroissement du savoir. Dans cette perspective, aberrante il va de soi, le savoir pourrait donc être acquis et développé même au détriment de l'homme, c'est-à-dire en sacrifiant des individus.

c) Aussi bien, l'examen des tendances qui concourent au «progrès» nous invite à distinguer entre, d'un côté, puissance, domination, et, de l'autre, maîtrise. L'idéologie du progrès tient pour identiques domination et maîtrise.

Le paradoxe est le suivant: le pouvoir de l'homme sur la nature, en grandissant d'une manière foudroyante, tend à se constituer en pouvoir autonome qui échappe à l'homme, qui se dresse en face de lui, c'est-à-dire qui échappe à son contrôle et à sa maîtrise.

Nous découvrons que les instruments créés par le génie humain, à mesure qu'ils sont perfectionnés dans la ligne de l'efficacité, perdent cette ductibilité qui est un aspect essentiel de l'instrument en tant que tel. Ces instruments tendent à ne plus fonctionner à titre d'instruments, à ne plus être au service de l'homme et des fins qu'il se fixe. Telle est l'ὕβρις du monde technique. Je dois préciser que ce processus ne se vérifie pas avec une force égale dans tous les domaines. Par exemple, il est beaucoup plus facile à l'humanité de suivre la pente de la course aux armements que de maîtriser l'usage de ces armements, c'est-à-dire de maîtriser les risques de guerre.

d) Les dangers d'une détérioration irrémédiable de l'environnement ou du patrimoine génétique sont à l'origine d'un nouveau regard sur la nature. Négativement, ce regard équivaut à la mort du mythe de Prométhée, qui fut un des symboles de l'idéologie du progrès. A travers ce mythe, l'homme s'affirmait comme un démiurge contraignant la nature à lui obéir. Son rapport à la nature était agonistique: d'un côté, le travail humain, source de création, de l'autre, une nature qui, une fois ses résistances vaincues, devenait une matière malléable à merci, une pure passivité. L'attitude de conquérant et de dominateur qui était celle de l'*homo faber* moderne, éliminait, dans le comportement courant, tout respect pour cette nature, qu'on la considère hors de l'homme ou dans l'homme lui-même.

Et pourtant, que fait la science, sinon patiemment rechercher quels sont les mécanismes et les lois de la nature? Quant à la technique, fille de la science, que fait-elle, sinon utiliser et faire fonctionner les lois ainsi découvertes? Ce dont nous prenons conscience, ce que nous retrouvons, c'est le respect nécessaire des équilibres, c'est le fait que l'homme ne peut développer son humanité que dans une symbiose harmonieuse avec le

milieu naturel: l'homme ne saurait faire fi des exigences fondamentales de ce milieu, sa maîtrise sur les choses suppose une écoute, par la science et dans la pratique technique, de ce que les choses disent d'elles-mêmes. La nouvelle attitude à l'égard de la nature qui s'impose à nous constitue une acquisition positive.

e) La technique, qui présuppose la recherche scientifique, est à son tour devenue un instrument indispensable de cette recherche. Dans tous les domaines – physique des particules, astronomie, biologie, etc. – la connaissance peut progresser parce que les instruments sont perfectionnés et affinés. La technique permet d'obtenir des moyens toujours plus parfaits d'expérimentation, pierre de touche du savoir scientifique.

Cette méthode, qui n'a plus à faire ses preuves, est considérée par certains comme la méthode unique et universelle du savoir, de sorte qu'en droit rien ne devrait échapper à son impérialisme. De là la tentation, à laquelle plusieurs ont cédé, de considérer l'homme lui-même comme un objet d'expérimentation parmi les autres, manipulable au gré des requêtes de cette expérimentation. Le risque ici est de perdre de vue la dimension proprement humaine de l'homme. Nos sociétés, inquiètes et perplexes, ont pressenti la menace: à preuve, par exemple, les efforts pour mettre sur pied des législations concernant l'utilisation des embryons et fœtus humains à des fins scientifiques et médicales.

Il reste que nous sommes là devant une menace culturelle majeure. L'homme, dans l'acte même par lequel il domine la nature – et sa propre nature – tend à perdre le sens de sa propre identité d'homme, à devenir un objet parmi les objets. La question se pose: dans quelle mesure cette tendance à la dilution de l'humanité de l'homme sera-t-elle contrecarrée et refrénée par la redécouverte du nécessaire respect dû à la nature? Il s'agit ici avant tout de ce que l'homme a de spécifique. De plus, le déclin du mythe de Prométhée ne signifie pas encore, par lui-même, que cette sorte d'impérialisme conquérant de la recherche scientifique sera apte à se soumettre à cette régulation immanente que serait la reconnaissance de la spécificité de l'homme.

f) Un autre paradoxe est lié au «progrès». La science, et avec elle la technique, est œuvre de la raison; et à ce titre, elle est, de droit, la chose de tous. Il y a un universalisme de la raison, que le siècle des Lumières avait fortement perçu. Or, à mesure que se développent savoir scientifique et inventions techniques, la somme des connaissances et l'habileté requises sont telles, que ce développement ne peut se réaliser qu'à la faveur d'une division du travail toujours plus poussée, de sorte que le «progrès», laissé aux soins de spécialistes, est de plus en plus fractionné.

De là, le contraste ressenti et qui va s'accentuant entre la perception obscure du caractère égalitaire d'une œuvre de la raison, et l'apparition d'un nouvel élitisme, qui équivaut, dans l'ordre de la connaissance, à une sorte d'ésotérisme. La conséquence de cette tension est que, puisque la science est le bien de tous, mais que néanmoins, pratiquement, il est impossible que tous en assimilent le contenu, la majorité des gens est condamnée à n'avoir sur les recherches et sur leurs résultats que des informations fragmentaires, souvent simplifiées à outrance, avec tout ce que cela permet d'extrapolations non contrôlées ou de peurs non fondées.

Il serait, à ce propos, fort éclairant d'étudier les grands phantasmes qui hantent les sociétés fondées sur le projet scientifique et technique; ils alimentent l'imaginaire de la science-fiction comme les peurs apocalyptiques, dans lesquels la part de l'irrationnel est considérable. Le plus inquiétant est que les scientifiques eux-mêmes ne sont pas toujours immunisés contre de tels phantasmes. De la sorte, si nous savons que l'aventure scientifique et technique comporte des dangers bien réels, nous ne savons pas discerner où passe la limite entre ces derniers et les périls imaginaires – ce qui entretient un climat d'insécurité tout à fait malsain [2].

g) Il faut enfin relever un dernier aspect, fort important, du phénomène que nous essayons de cerner. La technique est à la base des sociétés industrielles et les peuples, on le sait, sont entrés plus ou moins rapidement et très inégalement dans la société industrielle. Tandis que certains restaient sur le seuil, d'autres n'ont fait qu'accentuer leur avance. Mais, par ailleurs, les produits de la technique envahissent le monde entier, de sorte que le processus en cours de l'unification du monde par l'omniprésence des objets techniques s'accompagne, nouveau paradoxe, d'une inégalité croissante entre les peuples. Le pouvoir technologique entre ainsi au service de l'appétit de puissance, économique et du même coup politique, des grands pays industriels. L'appétit de puissance est comme porté par le dynamisme de la technologie, lequel à son tour est stimulé par les impératifs de conquête économique, ce qui a pour double effet la mainmise sur les marchés et l'accaparement des matières premières au profit des pays riches. Dans un tel contexte international, on comprend que les pays pauvres se sentent condamnés à la pauvreté. Mais qu'est-ce que cela signifie, dès lors que le dynamisme industriel suppose la science et la technologie, sinon que l'absence de savoir est une des formes modernes de la pauvreté? Elle en est peut-être la forme la plus décisive.

[2] Pensons, à titre d'exemple récent, à la rocambolesque affaire de la dioxine, où la peur du péril réel s'est vite doublée d'une terreur phantasmatique.

Là encore, nous constatons un violent contraste entre, d'un côté, l'uniformisation du monde qui se poursuit, bien que ce soit à des rythmes divers (pensons à la médecine, à la mécanisation, etc.) et, de l'autre, l'aggravation des inégalités entre les peuples. La situation est explosive.

Le défi pédagogique

5. On pourrait sans doute discerner d'autres aspects dans le complexe des problèmes posés à l'humanité en cette dernière partie du XX^{e} siècle. On pourrait se placer à un point de vue plus immédiat, celui du «ressenti», du «vécu» (qui d'ailleurs varie beaucoup selon la diversité des situations économiques, politiques, d'âge, etc.). On pourrait aussi analyser les principales idéologies qui exercent leur influence sur nos sociétés. Mais il me semble que l'inversion, ou le renversement, du sens de la valeur du «progrès», survenant au moment du plus prodigieux développement des sciences et des techniques, constitue comme le phénomène de base, dont tous les autres éléments en jeu sont d'une manière ou d'une autre dépendants, ou par lequel ils se trouvent affectés.

Certes, il conviendrait d'analyser quel écho ce fait de civilisation reçoit chez les adolescents, dans le contexte psychologique et social propre aux problèmes spécifiques de l'adolescence. Mais la question suivante doit retenir notre attention: l'école est-elle en mesure, et comment, d'apporter une contribution qui lui soit propre à l'effort qui s'impose si nous voulons répondre aux questions que j'ai évoquées et qui sont décisives pour l'avenir de l'humanité?

A première vue, d'après ce qui précède, il semblerait qu'un tel effort soit vain et que toute tentative de solution doive être dès le départ vouée à l'échec. Les problèmes ne sont-ils pas gigantesques, vécus dans une angoisse obscure et diffuse qui les soustrait à la maîtrise rationnelle? Le mouvement décrit n'a-t-il pas tous les traits d'une fatalité, d'un destin inéluctable?

Je ne le pense pas. Dans la mesure précisément où ce qui est d'abord entrevu confusément et dans une lueur crépusculaire fera l'objet d'un effort rigoureux d'élucidation, dans la mesure aussi où les problèmes ainsi progressivement dégagés rencontreront des volontés décidées à agir pour la mise en pratique efficace des solutions qui s'imposeront, il cessera d'être légitime de parler en langage de fatalité. On peut même espérer que la gravité des menaces et leur imminence joueront un rôle de stimulants et déclencheront un salutaire sursaut. Il dépend des générations présentes que les menaces auxquelles elles ont à faire face prennent le visage d'un destin

ou celui d'un colossal défi. Telle est notre responsabilité, redoutable, à vrai dire.

Cela étant clairement posé, nous pouvons essayer de délimiter quelques-unes des tâches les plus urgentes, dont certaines concernent l'école directement, les autres indirectement, mais néanmoins réellement.

Le paradoxe de la crise qui affecte la civilisation technique est que cette crise est provoquée par les succès sans précédents de l'intelligence technicienne – qui *dans sa ligne propre* voit s'ouvrir devant elle une carrière illimitée. N'est-on pas capable de prévoir aujourd'hui les résultats qui, ne pouvant être atteints dans l'immédiat, sont raisonnablement attendus pour un futur pas trop lointain? Ainsi les prospections de l'imagination créatrice accompagnent la marche conquérante de la technique, empiétant déjà sur le futur.

J'ai parlé de civilisation technique ou technicienne. Il faut préciser ici que ce qui est en cause, ce n'est nullement la technique comme telle (et encore moins la science), mais, ce qui est fort différent, la civilisation technique – c'est-à-dire un jugement de valeur et une confiance quasi spontanée portant sur le sens humain de la technique. Ce jugement de valeur et cette confiance, avec leurs multiples modalités, font fonction de *stella rectrix* dans la constellation des valeurs et des représentations de notre civilisation. En d'autres termes, tout se passe comme si on admettait implicitement que les réussites techniques entraînent avec elles la réalisation intégrale de l'homme. Mais ce jugement a été possible, parce que l'homme lui-même s'est pensé essentiellement, et parfois exclusivement, comme *homo faber,* c'est-à-dire comme accomplissant les virtualités de son essence dans son rapport à la nature qu'il transforme – rapport ayant trouvé sa «vérité» grâce à la technique. Tous les autres rapports, toutes les autres «vérités» concernant l'homme ne devraient trouver une signification qu'en dépendance de ce rapport premier de l'*homo faber* à la nature. Une telle conception de l'homme, on la rencontre chez de nombreux philosophes et penseurs, mais c'est surtout à un niveau implicite et inconscient qu'elle s'est imposée.

Il est vrai que cette conception, avec l'exaltation et la démesure qui l'accompagnent, a fait l'objet, de la part d'autres penseurs, qui ont perçu ce qu'elle a de mutilant pour l'homme, d'une critique souvent aiguë. Mais cette critique avait le double défaut d'être motivée par la nostalgie de la société prétechnique ou, plus gravement, de s'en prendre à la technique elle-même, dont on intentait le procès [3].

[3] Précisons qu'il s'agit ici de cette forme de la technique qui est consécutive à l'essor des sciences modernes et telle qu'elle se développe dans les sociétés industrielles. Car la technique, fût-ce à l'état rudimentaire, a toujours existé. Elle est présente dans les plus primitives des sociétés humaines. C'est son éclosion moderne qui est en cause.

Le champ de la rationalité scientifique

6. La réaction, qui se dessine actuellement, est différente. Ses premières manifestations sont consécutives à l'usage, lors de la dernière guerre, de la bombe atomique, qui a marqué un tournant décisif. Dorénavant, ce sont les scientifiques eux-mêmes et les techniciens qui s'interrogent sur la légitimité de leur travail, sur les critères de sa validité, sur les limites qu'il n'est pas licite de franchir. Les questions de ce genre, qui surgissent avec la pratique scientifique et technique, ne sont plus des questions de la science et de la technique comme telles. Elles ne sont pas de nature épistémologique mais éthique. On s'interroge sur le bien-fondé humain de telle invention ou de telle expérimentation. Auparavant, l'application technique du savoir semblait par elle-même légitime [4]. Maintenant, l'on perçoit que science et technique, comme exercices et actuations de la pensée, ne tiennent pas leur légitimité intégrale d'elles-mêmes et qu'elles doivent donc la demander à une autre instance de l'esprit.

Il y a là le signe d'une prise de conscience fort précieuse: on redécouvre une vérité qui avait été occultée, peut-être dès le départ de l'aventure scientifique moderne, à savoir que la rationalité qui est présupposée par la science et par la technique ne recouvre pas le champ entier de la raison. Le déploiement, vraiment prodigieux, de l'intelligence scientifique et technique, a eu pour rançon le refoulement d'autres dimensions de cette même intelligence. L'ampleur des succès a empêché de voir le prix qu'il avait fallu payer pour les obtenir, et qui était un rétrécissement systématique de l'activité de la raison. D'ailleurs, ce rétrécissement n'a sans doute pas échappé à certains, mais ils l'ont salué comme une libération de l'intelligence en vue d'une plus grande efficacité. On pensera ici à Descartes ou à Auguste Comte. Ceci signifie qu'à la racine de ce rétrécissement, un choix a été opéré portant sur les finalités qui devraient commander l'usage de la raison, ce qui impliquait l'idée qu'il n'y avait d'humanisme valable et promis à la réussite que celui de l'*homo faber*. Tout ceci demeurait enfoui dans l'inconscient culturel – et d'autant plus que les refoulements en question étaient intérieurs à la raison elle-même. Il va de soi que ce que je décris ici ne s'applique qu'à de grandes tendances à l'œuvre dans notre culture.

La raison scientifique et technique n'est pas capable de nous éclairer sur le sens de sa propre entreprise; elle n'est pas capable, à elle seule, de fixer les

[4] Certes, il y avait auparavant quelques cas-limite qui pourraient passer pour des exceptions (par exemple, les armes chimiques). Ce qui est nouveau, c'est le fait que la question se pose dans un grand nombre de domaines et à propos de découvertes de pointe; c'est aussi que l'on pressent que la question se posera toujours davantage à l'avenir.

critères humains de son propre usage [5]. Et pourtant, la tâche la plus urgente qui est requise de notre culture marquée par le primat de la raison technique est d'opérer la rééquilibration des activités majeures qui expriment la vie de l'esprit et de la raison. C'est d'abord au niveau de la pensée, c'est-à-dire ici de la conscience qu'on en prendra, que devra se produire une telle rééquilibration, par laquelle l'intelligence s'assurera la maîtrise de son savoir et de sa pratique. Le paradoxe redoutable du primat exclusif accordé à la raison scientifique et technique consiste en un déploiement aveugle de la raison. Mais comme, malgré tout, c'est encore là une œuvre de la raison, son caractère contre-nature n'est pas aussitôt perçu. Permettre l'éclosion, au sein de l'esprit humain, de ses principales activités, assurer par là la rééquilibration dont il a été question, c'est reconnaître le rôle indispensable de la philosophie et de toutes les grandes disciplines humanistes, qu'elles se rapportent à la pensée religieuse ou à l'art. Dès lors qu'il se développera dans un tel contexte, l'exercice de la raison et de la technique pourra plus facilement trouver la régulation proprement humaine, qui est pour lui une nécessité et qu'il ne peut se donner par lui-même.

Applications pédagogiques

7. Les conséquences pédagogiques de ce qui précède me paraissent évidentes. D'ailleurs, les questions auxquelles elles répondent n'ont pas manqué de retenir l'attention des éducateurs.

Disons d'abord que, du fait que nous sommes immergés dans la civilisation scientifique et technique, il importe que l'on s'efforce de réfléchir à la signification humaine de la science et de la technique.

Il s'agit, en d'autres termes, de préparer les jeunes à être des utilisateurs conscients, et non pas passifs, du savoir et des méthodes. C'est pourquoi il serait ruineux de se contenter de ménager une place, *à côté* de la technique, *aussi* à la philosophie et aux disciplines humanistes. Il faut espérer que les responsables des programmes et de la marche des institutions scolaires comprendront que ce serait une erreur de première grandeur que de concevoir les collèges sur le modèle d'écoles techniques, et ces dernières à leur tour comme de purs organes de transmission des connaissances et des recettes à des fins pragmatiques, comme si l'idéal était de former dès le

[5] Je me tiens ici au niveau des principes. Je n'entre pas dans le domaine des problèmes pratiques, pourtant de cruciale importance, concernant les *codes de déontologie* réglant l'usage des savoirs et des techniques. Qui doit énoncer ces codes, qui en contrôler le respect ? Si ce sont les scientifiques eux-mêmes, ils n'interviendront pas à titre de sujets épistémologiques, pour ainsi dire, mais à titre de personnes humaines, développant une réflexion de nature éthique.

départ des spécialistes. A cette conception, on peut opposer des objections d'ordre pratique, mais surtout une objection d'ordre humain.

En effet, la rapidité avec laquelle se succèdent découvertes et inventions, risquerait de rendre très vite caduque une formation trop spécialisée. C'est pourquoi, au lieu de viser à la transmission de recettes, on doit former les esprits avant tout à la faculté d'adaptation, à la souplesse, à la capacité d'assimiler et d'intégrer le nouveau. Dès ce niveau, il apparaît que la tâche de l'école n'est pas de simple et exclusive diffusion du savoir, mais qu'elle est proprement éducative.

Par ailleurs, l'accumulation croissante du savoir a pris de telles proportions, qu'en voulant s'en tenir à la pure transmission des connaissances, on donnera inévitablement à la fois trop et trop peu, on formera (si on peut encore parler de formation!) des esprits superficiels, ayant reçu un vernis d'informations mal ou pas assimilées.

Ce qui est requis, c'est avant tout la formation de la pensée et de sa capacité d'accueil réfléchi et de maîtrise. On pourrait, dans cette perspective, insister sur l'importance de la logique, et aussi des mathématiques, à condition toutefois qu'on fasse comprendre leur fonction instrumentale par rapport à la pensée. Car un enseignement de ces disciplines qui s'en tiendrait à leur aspect purement fonctionnel contribuerait à enfermer davantage l'esprit dans l'univers de la technique. Or, le pur utilisateur de la technique sera, à la limite, déterminé par elle.

8. Mais surtout, l'éducateur doit préparer les jeunes esprits à percevoir l'exigence, pour l'exercice de la science et de la technique, d'être doublée d'une conscience alerte et avisée. Il ne s'agit nullement de moraliser, il s'agit d'apprendre à déceler la dimension éthique des problèmes. Car c'est seulement si l'humanité ne perd pas de vue cette dimension que l'homme, conscient de son identité, de sa spécificité irréductible, ne sera plus enclin à se considérer comme un objet parmi les objets. Du coup, les créations de la science et de la technique cesseront d'apparaître comme une gigantesque machinerie capable d'écraser l'homme dans la mesure où elle lui échappe. Dans cette perspective, l'enseignement des disciplines humanistes, et avant tout de la philosophie, la fréquentation des grandes œuvres littéraires, l'ouverture aux traditions religieuses, sont irremplaçables.

La science appelle la conscience, et l'école doit rendre attentifs les jeunes esprits à cette requête fondamentale de notre culture, envahie par le doute à la suite de l'effondrement de l'idéologie du «progrès».

Les jeunes sont loin d'être insensibles à cet aspect essentiel de l'existence. S'ils en sont persuadés, les maîtres n'auront pas peur, dans le respect des consciences et du pluralisme, et en se gardant de tout ce qui ressemble à de la propagande, d'aborder les grandes questions éthiques qui se posent aujourd'hui à l'humanité dans le cadre de la civilisation technique. Aider

les élèves à prendre conscience de la complexité et souvent du caractère inédit des problèmes sans que cette complexité conduise au découragement, les amener à respecter la position d'autrui, en leur faisant saisir que les divergences d'opinion ont souvent leur racine dans la difficulté des problèmes, faire en sorte que ce qui est obscurément ressenti accède à la conscience claire d'une conviction reposant sur des arguments, c'est préparer l'adolescent à affronter les grandes tâches de demain [6].

Puisque nous traitons de l'éthique, il nous faut aborder rapidement un dernier point.

Dans la description de la situation actuelle que j'ai esquissée plus haut, j'ai parlé de la solidarité entre les hommes comme d'un *fait* nouveau et caractéristique. A ce stade, solidarité signifiait interdépendance. Il s'agit maintenant de faire en sorte que cette solidarité de fait devienne une réalité éthique. Une chance culturelle considérable est inscrite dans la communauté de destin qui lie entre eux les hommes dans un monde de plus en plus unifié par la technique. Les moyens de destruction ont pris une telle ampleur que la survie même de notre espèce commande la concertation. Sur quelle base fonder celle-ci, si ce n'est sur la reconnaissance éthique, puis juridique, que chaque homme a le droit d'être un homme?

Sensibiliser les jeunes esprits à la réalité des droits de l'homme, les inviter à réfléchir sur leur contenu, me semble faire partie des tâches éducatives de l'école aujourd'hui. Ce serait une erreur de croire à une sorte de solidarité éthique qui émanerait comme spontanément de l'interdépendance de fait. Car la technique qui lie les hommes entre eux aggrave aussi les déséquilibres de la puissance, et par là les inégalités. Les droits de l'homme sont de l'ordre des valeurs culturelles et il n'est pas de vitalité culturelle communiquée sans l'éducation.

Dans une humanité unifiée par la technique et en même temps profondément divisée, les droits de l'homme constituent un point de ralliement pratique possible des consciences, un noyau de convictions sans lesquelles on ne saurait rien entreprendre, des normes et des critères pour l'action. C'est pourquoi ils peuvent et ils doivent, dans les perspectives que nous avons évoquées, fournir des principes pour l'œuvre collective de solidarité, de collaboration et de paix, à laquelle, pour sa part, qui n'est pas mince, l'école doit apporter sa contribution.

GEORGES COTTIER, O.P.

[6] Pourquoi, pour ne prendre qu'un exemple, sur un sujet comme l'objection de conscience, ne pas instaurer un débat, dans lequel chacun apprendrait à écouter l'autre, dans une attitude de respect et de sérieux, sans passion, sans soupçon, sans flatterie démagogique, sans mépris?

L'école «en crise» ou apprendre à être?*

L'adolescent est une personnalité à la recherche de son identité. Le nourrisson a dû acquérir une certaine autonomie et sortir de la relation symbiotique qui existait entre lui et sa mère, non seulement pendant sa vie intra-utérine mais aussi dans les premiers temps de sa vie extra-utérine; de façon analogue, l'adolescent doit sortir de la gangue des impératifs familiaux et scolaires qui le contraignent (parce qu'ils doivent nécessairement le guider pendant son enfance), pour trouver lui-même des valeurs qu'il reconnaîtra pour siennes et qu'alors il intériorisera vraiment.

Ce problème est constant, mais il revêt aujourd'hui des aspects particuliers dans la mesure où l'adolescent qui est à la recherche de son identité entre dans une école secondaire qui est, elle aussi, à la recherche de son identité.

Si j'en crois la presse, la radio et la télévision, si j'en crois les parents d'enfants et d'adolescents en âge scolaire – de la maternelle à l'université –, si j'en crois les instituteurs et les professeurs, si je crois les enfants eux-mêmes, l'école est «en crise».

Cependant, dès qu'il s'agit d'analyser cette crise et de répartir les responsabilités, je ne sais plus ce que je dois croire et je ne sais plus qui je dois croire.

Je me trouve encore plus incertaine, dès qu'il s'agit, au-delà de ce diagnostic vague, de découvrir l'étiologie du mal, de faire un pronostic et d'apprécier les chances de succès d'une thérapeutique que l'on pourrait appliquer à la malade «école» sans pour autant aggraver son cas.

Que disent les parents?

Que les maîtres ne sont plus ce qu'ils étaient: ils ont perdu le dévouement et l'enthousiasme qui étaient le leur jadis. Il faut donc changer les maîtres.

* Communication présentée au séminaire de la Conférence romande et tessinoise des chefs d'établissements secondaires, le 3 mai 1983 à Yverdon.

Que répondent les maîtres?

Que les familles ne sont plus ce qu'elles étaient, qu'elles ont complètement démissionné de leur rôle naturel. Dès lors, les enfants et les adolescents adoptent des comportements qui sont la conséquence de la désaffection des parents à leur égard. Il faut donc changer les parents.

On en vient aussi à accuser l'institution scolaire: elle n'est plus adaptée à ce que la société attend d'elle. Il faut donc changer l'école.

Mais la société à son tour est en crise. Qu'à cela ne tienne, il faut donc changer la société pour changer l'école. Et comme dans certains jeux de société, on se retrouve à la case de départ.

Les choses, m'objectera-t-on, ne sont pas aussi caricaturales que je les décris. Je serais assez d'accord avec l'objection, parce que je crois que la réalité est encore plus caricaturale.

Sortons de la caricature ou du portrait-charge, et essayons de situer un certain nombre de données de base sur l'école.

L'école

Et d'abord, qu'est-ce que l'école au sens le plus large qui soit?

Parmi les institutions communes aux Etats d'Occident, l'école présente la particularité d'être OBLIGATOIRE pour tous les citoyens dès qu'ils ont atteint l'âge de 5, 6 ou 7 ans jusqu'à ce qu'ils atteignent l'âge de 12, de 14 ou de 16 ans selon les diverses législations. Elle présente également la particularité d'être GRATUITE – réputée gratuite – pour ceux qui la fréquentent. Ces deux particularités ont une incidence psychologique non négligeable sur la manière dont les adolescents vivent leur scolarité: puisque l'école est obligatoire, il faut bien y aller et y aller ne représente plus une «chance», mais une contrainte; puisque l'école est gratuite, c'est qu'elle ne vaut pas grand'chose, car – nous le savons – la mentalité désormais installée est d'assimiler le prix et la qualité. Combien de ménagères ne sont-elles pas dupes et ne choisissent-elles pas le produit «le plus cher», car elles pensent qu'il est de ce fait de «meilleure qualité»?

Comment en est-on arrivé là?

L'article 28 de la *Déclaration universelle des droits de l'homme* du 10 novembre 1948 promulgue que «Toute personne a droit à l'éducation», que celle-ci doit «être gratuite, au moins en ce qui concerne l'enseignement élémentaire et fondamental» et que «cet enseignement est obligatoire».

Le même article précise que «l'enseignement technique et professionnel doit être généralisé» et que «l'accès aux études supérieures doit être ouvert en pleine égalité à tous en fonction de leur mérite». «EN FONCTION DE

LEUR MÉRITE»: puisque l'école est obligatoire et qu'elle est un droit, on a tendance à oublier ce bout de phrase dont la portée devrait – au contraire – être perçue et respectée par tous les partenaires de la relation éducative. Nous y reviendrons.

Si le souci économique est présent dans la *Déclaration universelle des droits de l'homme,* l'idéalisme n'est pas moins présent, car l'éducation se voit assigner très explicitement une fin morale: «L'éducation doit viser au plein épanouissement de la personnalité humaine et au renforcement du respect des droits de l'homme et des libertés fondamentales». «Elle doit favoriser la compréhension, la tolérance et l'amitié entre toutes les nations et tous les groupes raciaux ou religieux, ainsi que le développement des Nations-Unies pour le maintien de la paix».

Il faut se remettre dans la perspective du grand conflit largement européen et asiatique qui prend fin en 1945, pour comprendre le sens de cette aspiration à la paix entre les nations telle qu'elle s'exprime en 1948.

Le sentiment est alors que l'école peut et doit être investie d'une mission salvatrice et hautement humanitaire, la mission d'établir la concorde universelle.

Ce même article 28 contient une phrase dont le libéralisme est frappant: «Les parents ont, par priorité, le droit de choisir le genre d'instruction à donner à leurs enfants».

Une série de questions découlent de l'exercice de ce droit reconnu aux parents. Certaines de ces questions touchent à la nature de ce qu'on appelle le pouvoir organisateur, à son engagement ou à sa stabilité idéologique, à la compétition que des réseaux parallèles peuvent engager entre eux. D'autres questions touchent à la dynamique qui s'installe entre les parents et leurs enfants, entre les parents et les directeurs d'école, entre ceux-ci et les adolescents et enfin entre les adolescents et leurs professeurs. Il s'agit bien sûr d'une dynamique qui, largement chargée d'affectivité, contribuera aux succès tout autant qu'aux échecs scolaires.

C'est aux lois nationales qu'il appartient d'aménager l'institution scolaire, de la hiérarchiser et de dire et de reconnaître quelles personnes sont qualifiées pour enseigner. Mais c'est à l'école que la compétence pour l'école s'acquiert.

L'école est une institution qui sécrète elle-même sa propre continuité. Il n'est donc pas indifférent du tout que l'enseignement des futurs maîtres soit de qualité. En effet, ce principe de reproduction sur soi fait que l'école ne peut guère attendre de l'extérieur un éventuel renouveau pédagogique. Un exemple concret nous le montre: des événements qui ont mobilisé l'attention voici quinze ans, la révolte des étudiants français de mai 1968, n'ont pas débouché sur une révolution pédagogique. Elle a tout au plus entraîné quelques aménagements d'ordre administratif.

Une autre particularité de l'école est d'être extensive à elle-même. On pourrait parler d'une sorte d'impérialisme. Non contente, dirait-on, de s'appliquer aux individus dont l'âge est compris entre 6 et 14 ans, elle tend à accueillir les individus plus jeunes, c'est le principe de l'école maternelle ou gardienne (les deux adjectifs sont lourds de sens), mais elle tend aussi à accueillir les individus plus âgés: jusqu'à 18 ans à la fin du collège, du lycée ou du gymnase, et dans une proportion décroissante jusqu'à 22 voire 26 ans, pour ceux qui fréquentent les écoles supérieures ou les universités.

Ainsi, l'Etat belge vient-il d'étendre la scolarité, (obligatoire jusqu'à 14 ans), tout de go jusqu'à l'âge de 18 ans. Le souci est politique: il s'agit de soustraire les adolescents au chômage, de faire baisser de manière artificielle des chiffres alarmants, et de transformer le type d'assistance que la société accorde à ceux qui n'ont pas d'emploi. Il s'agit aussi, et il faut oser le dire, de «garder à vue» une population de jeunes désœuvrés qui représente un danger virtuel de délinquance.

La conséquence économique d'un tel système extensif est qu'il crée une classe d'âge qui se caractérise par son improductivité apparente, et qui est un réservoir de consommateurs généralement avides de vêtements, de nourriture, d'excitants divers. En relation étroite avec cette conséquence économique, surgissent des difficultés d'ordre psychologique pour les jeunes dont le besoin d'autonomie s'accroît en raison directe de leurs besoins tout court, mais qui se trouvent littéralement coincés entre la famille, noyau producteur, et l'école vécue par eux comme une prison.

Comment une conquête sociale est-elle ainsi devenue un lourd fardeau? Comment le «droit» à l'éducation est-il devenu la «contrainte» quotidienne d'aller s'enfermer dans une classe? La scolarité obligatoire est une création juridique de la fin du XIX^{e} siècle. Suivant le principe général que le droit entérine le fait, ces dispositions n'ont pu être prises que parce que l'alphabétisation du peuple était déjà très poussée. Ce serait une illusion historique de penser que la scolarité obligatoire a été la cause de l'alphabétisation des masses en Occident. La charrue n'a pas été mise avant les bœufs. C'est parce que les Eglises et diverses communautés avaient déjà poussé loin la scolarisation que celle-ci a pu être en quelque sorte entérinée et officialisée par l'Etat. On s'explique ainsi le succès d'une mesure générale d'apparence coercitive. Il suffit de comparer ce succès à l'insuccès relatif des campagnes d'alphabétisation entreprises dans le tiers monde ou même dans des milieux d'immigrés. Le terrain doit être propice, réceptif. La terre doit être préparée et disposée pour que les semailles germent et produisent bien. En d'autres termes, l'individu et son entourage doivent être «motivés».

Les développements de l'économie capitaliste entraînent en Europe une amélioration générale du niveau de vie à la fin du XIX[e] et au début du XX[e] siècle. C'est ce qu'on appelle le «décollage» économique de l'Occident qui passe, de manière brutale en certains endroits, d'une économie de type agraire à une économie de type industriel.

Les conséquences sur la cellule familiale sont mesurables à ceci que la femme cesse d'être la ménagère et la reproductrice pour devenir – en plus – une productrice.

La formulation ancienne du quatrième commandement de Dieu ordonnait: «Tes père et mère honoreras, Afin de vivre longuement.» Rien de scandaleux dans cette formule ancienne puisqu'elle dit en fait: pourvu que tu t'occupes de tes parents, que tu les prennes en charge moralement, mais aussi matériellement, tu en seras récompensé par une longue vie car, c'est implicite, tes propres enfants, le moment venu, te prendront en charge à leur tour.

Avec le passage à la société industrielle et aux concentrations urbaines, il n'est plus nécessaire à la survie de l'espèce de raisonner en ces termes, et le quatrième commandement dans le catéchisme peut devenir: «Tes père et mère honoreras, Tes supérieurs pareillement.» Et cette formulation dispose à un respect de l'ordre social dans sa hiérarchie.

Le respect filial, pas plus que l'amour filial, pas plus que l'amour paternel, ou maternel, ne vont de soi, ne sont évidents. Ce respect est de l'ordre des impératifs moraux, même s'il n'est pas sans rapport avec l'économie.

En ce qui concerne l'amour maternel, l'étude historique d'Elisabeth Badinter, *L'Amour en plus,* parue voici trois ans (Flammarion, 1980), décrit l'évolution de cet amour dans la société française en rapport avec les contingences économiques de cette société. La progéniture nombreuse dans la majorité des pays en voie de développement n'est pas en relation avec un «amour» des enfants qui y serait plus ardent que chez nous. Elle est en relation avec la survie des individus. Etant donné le taux de mortalité infantile et la moyenne d'âge, il importe d'accroître le nombre des naissances pour pouvoir faire des adultes.

L'Occident a pratiqué dès le XIX[e] siècle, dès que les conditions économiques l'ont permis, une politique de limitation des naissances de plus en plus consciente et raisonnée. Il en est résulté un abaissement spectaculaire du taux de la fécondité des femmes. Le piège de la longévité accrue s'est ouvert. Nous sommes en train de tomber dans ce piège. Les encouragements natalistes déguisés sous l'aspect de primes à la naissance, d'allocations familiales, n'y font rien ou quasi. Nos courbes démographiques s'effondrent. De moins en moins d'individus, situés dans une moyenne d'âge

comprise entre 25 et 50 ans, de moins en moins d'individus vont être amenés à prendre en charge de plus en plus d'individus.

On voit comment l'école participe désormais à la grande ASSISTANCE SOCIALE que l'individu – *nolens volens* – paraît destiné de plus en plus à subir. Assistance qui offre des avantages, mais aussi les inconvénients qu'entraîne la soumission. Notre besoin de sécurité s'est singulièrement accru et partant, il nous enferme dans une soumission toujours plus grande. Or les adolescents ne sont pas des êtres «soumis»: ils sortent de la soumission de l'enfance et leur vocation est la remise en question de l'ordre du monde. Encore faut-il qu'il y ait un «ordre» dans le monde.

Les enseignants

Dans un essai intitulé *Les enfants de Jocaste* (Denoël/Gonthier, 1980), Christiane Olivier a tenté de répondre à quelques problèmes classiquement posés en psychologie et entre autres à la problématique œdipienne. Je détache ce passage très significatif: «L'enfant qui n'est pas un étranger pour la mère relève de l'amour et non d'un salaire, tandis que l'enfant étranger à l'éducatrice sort du cadre du désir et tombe dans celui de l'éducation. On a toujours payé les enseignants, que je sache, mais j'espère bien qu'on ne paiera jamais les parents. Ce serait le début de quelque chose que je n'ose pas nommer: ce serait la fin de l'amour.» (p. 188).

A mon sens, une des grandes failles de l'enseignement secondaire d'aujourd'hui est la rupture qui existe entre sa mission cognitive et ses exigences affectives.

Les enseignants sont nombreux à ne pas accepter le rôle d'assistants sociaux tel que je l'ai évoqué plus haut.

Que les professeurs transmettent des connaissances et soient là pour cela, nul ne le met en doute. Ce n'est là pourtant que leur mission cognitive. Mise à part une fraction d'individus qui sont incompétents au niveau de leur propre connaissance du sujet ou qui ont atteint cruellement leur niveau d'incompétence (le principe de Peter), l'immense majorité des maîtres connaissent la matière qu'ils sont chargés de transmettre à leurs élèves et à leurs étudiants. Ce qui ne signifie naturellement pas qu'ils soient capables, pour autant, de faire passer cette matière, comme on dit familièrement.

On conçoit que ceux qui enseignent ne souhaitent pas être tenus pour des substituts maternels ou paternels, d'autant qu'ils n'ont pas été spécialement préparés à jouer ce rôle. *Les maîtres sont pourtant éducateurs autant qu'enseignants.* Je ne parle pas ici de l'éducation assimilée au code des bonnes manières. Ce dernier participe néanmoins de l'agrément de la vie en commun quand il est bien intériorisé sans être vécu comme une contrainte pesante et arbi-

traire. Eduquer signifie entre autres choses: savoir valoriser ou dévaloriser tel ou tel comportement. L'envie d'apprendre est sans doute primordiale et j'irais jusqu'à dire que lorsque cette envie existe chez l'enfant ou chez l'adolescent, l'école a beau être aussi bonne ou aussi exécrable qu'elle veut, l'enfant s'en accommodera. Mais une envie d'apprendre peut être installée, encouragée, renforcée comme le disent les skinnériens. En revanche elle peut être découragée, freinée et même anéantie. La responsabilité morale des maîtres est, sur ce plan, pleinement engagée et ne souffre pas l'équivoque.

Plus difficile à cerner de l'extérieur est le rôle que le maître joue, la plupart du temps à son insu, dans ce que les psychologues appellent les mécanismes d'identification.

On sent les adolescents «coincés» entre la famille et l'école. En termes plus psychologiques, on constate que, partagé entre une famille qui n'en est plus tout à fait une et une école qui ne peut se substituer à la famille, l'enfant n'a plus de modèles cohérents à imiter, ensuite l'adolescent n'a plus de modèles cohérents auxquels s'opposer. (Je reviendrai plus loin sur la cohérence telle que je l'entends).

Comme les adolescents n'arrivent plus à s'opposer aux adultes tout en étant obligés de leur reconnaître une certaine autorité, ils tournent leur révolte contre tout et rien, sans parvenir à structurer leur propre personnalité d'une manière adaptée. En termes freudiens le surmoi tend à disparaître au profit du ça, et le principe de réalité est éclipsé par le principe de plaisir. Soyons plus concrète: devant l'accumulation des biens de consommation, devant la vitrine brillante qu'est la publicité, le désir de posséder sans délai s'accroît.

Un slogan que j'ai vu écrit sur les murs de Paris comme sur les murs de Bruxelles et de Liège résume cet état d'esprit: «Tout, tout de suite, maintenant». Le système bancaire qui suppose une large circulation monétaire vole au secours de ce désir: les emprunts permettent de faire face et d'acquérir à crédit ce qu'on ne peut payer comptant.

Les enfants et les adolescents ont à leur disposition un moyen de pression classique qui, dans certains cas, se transforme en véritable moyen de chantage:

- les copains ont une bicyclette d'abord, un vélomoteur ensuite, une moto plus tard et une voiture enfin
- les copains ont une chaîne hi-fi de telle marque
- les copains organisent une «boum»
- les copains (je parle d'un exemple belge) vont en Suisse pour les sports d'hiver, en plus ils ont des skis de tel type...

Mal informés par des théories mal vulgarisées, les parents craignent de frustrer leur enfant. Mal informés, mais surtout culpabilisés, car ils ont le

sentiment de ne pas avoir le temps de s'en occuper suffisamment, pris qu'ils sont dans l'engrenage de leur travail à l'extérieur, les parents paient. Sera-t-il dit qu'ils font moins que les voisins pour leur progéniture? Obtenant ce qu'il désire, tout ce qu'il désire, l'adolescent se fait de plus en plus exigeant, et cela dans le but – inconscient, mais bien réel – de se heurter enfin à un «non». Car il faut savoir frustrer l'enfant et l'adolescent, il faut pour cela savoir se frustrer soi-même et montrer l'exemple. Mais les parents d'aujourd'hui sont les «tricheurs» du célèbre film des années cinquante et, en fait, ils sont démunis. D'autant que certains faits divers les alarment tel celui-ci qui date du 10 avril dernier (*Le Soir* du 10 avril 1983, p. 7): «Le quintuple meurtrier d'Ypres...» Un jeune homme de 17 ans tue son père, sa mère, son oncle, sa tante et sa grand-mère, qui lui refusent une voiture d'environ 20 000 francs suisses pour son dix-huitième anniversaire (en juin). Cet exemple est extrême et relève manifestement de la pathologie, mais il est significatif.

Il existe d'ailleurs un autre moyen que celui de la pression exercée sur les parents et qui permet de ne pas perdre la face devant les copains, c'est le vol. «Tout, tout de suite, maintenant» sans l'avoir gagné, sans l'avoir MÉRITÉ. Le bout de phrase de la *Déclaration universelle des droits de l'homme:* la notion de MÉRITE est en train de disparaître et de disparaître dangereusement. C'est à nous qu'il incombe de la réinstaller, de la rendre à la société qui l'a négligée, toute préoccupée qu'elle était de mouvements revendicatifs pour des droits d'ailleurs légitimes, mais oublieuse de ce qu'à chaque droit correspond nécessairement au moins un devoir.

Beaucoup de psychologues voient derrière le vol une quête d'affection. Au stade qui nous occupe il s'agit bien plus d'un défi. Le vol d'une voiture avec une bande de copains, voiture qu'on abandonne après la panne sèche, n'a pas de rapport direct avec le vol de l'adolescent qui glisse les doigts dans le portefeuille de son père ou dans le sac de sa mère. Un exemple qualifié est bien décrit dans le film *Diva* de BENEIX (1982). Une jeune métisse d'une quinzaine d'années entre dans un magasin de disques avec un carton à dessins. Le vendeur soupçonneux le lui fait ouvrir à la sortie. Il ne contient apparemment que des photos d'elle, des photos d'elle nue. L'attention du vendeur est absorbée et il ne saura pas que le carton est truqué (ou il fera semblant de ne pas le savoir). L'adolescente emporte un 33 tours et très fière d'elle-même dévoile sa technique au héros du film, adolescent plus âgé et déjà en partie intégré puisqu'il est facteur des postes. Devant l'ingéniosité de la jeune fille, il siffle d'admiration.

Le rapport est le suivant: les adolescents ont besoin de se prouver à eux-mêmes qu'ils sont capables de faire des choses qui attirent l'attention: approbation ou désapprobation importent peu. Ne nous y trompons pas, lorsqu'un adulte qui a obtenu leur admiration – nécessairement ambiva-

lente à cet âge – lorsque cet adulte les approuve ou les désapprouve, ils en tirent une leçon de morale. Elle portera ses fruits plus tard, car c'est plus tard qu'ils s'en rappelleront.

Revenons au professeur-éducateur, revenons au professeur-modèle. Une des causes du désintérêt pour l'école vient du fait que les élèves sont – comme nous tous – saturés d'information. Elle vient de partout, et en particulier des mass media. L'adolescent, comme bien des adultes, croit dès lors savoir, et cette illusion de connaissance entraîne des comportements nouveaux à l'école. Celle-ci ne tient pas assez compte de la concurrence redoutable de l'espèce d'«éducation permanente» que proposent les mass media. Education très particulière, car elle n'est fondée ni sur L'ÉCHANGE ni sur le DIALOGUE, ni sur la RENCONTRE de personnes en chair et en os. Cette «éducation» ne peut en être une car elle est unilatérale, elle repose sur une voix et des images qui ne permettent pas de réponse de la part de l'auditeur, du téléspectateur ou du lecteur. Et pourtant la télévision a toutes les apparences de la véridicité et c'est bien ainsi qu'elle est reçue entre 12 et 16 ans: «On l'a dit à la télé hier soir», «Je l'ai vu à la télévision l'autre jour», et dès lors ce que j'ai vu est vrai. Dans le temps, nous nous heurtions dans nos classes aux «c'est vrai, Monsieur (ou Madame), c'est écrit dans le journal».

En 1969, j'ai connu dans mon village, au moment où le premier homme a marché sur la lune, un vieil ouvrier dans la septantaine qui niait que cela fût réel: «C'est un film», disait-il. Il expliquait: «C'est l'histoire de Tintin, ils ont tout filmé dans un studio». Rien n'a jamais pu l'en faire démordre. Ce vieillard, qui avait été garde-chasse, imaginait une sorte de grande ruse braconnière dont tout le monde autour de lui était dupe. Une fois pour toutes il avait assimilé cinéma et fiction, à lui on ne faisait pas prendre des vessies pour des lanternes magiques. En 1983, on peut affirmer que nos enfants naissent avec un téléviseur à côté de leur berceau ou au moins dans la pièce où ils se tiennent dans leur parc. Ils n'ont guère de défiance à l'égard de ce qui apparaît sur le petit écran. Leur professeur peut être ainsi mis en cause plus tard et peut être engagé dans une dialectique sournoise, parce qu'elle s'est sournoisement installée. Si l'on pouvait encore discuter la teneur de l'article d'un journal en communiquant l'article à tous les élèves et en y relevant les erreurs ou les outrances, il n'est guère possible – en fait – d'avoir vu l'émission dont un des élèves parle. Même s'il arrive qu'on l'ait vue, tous les élèves ne l'ont pas vue et on ne peut guère en discuter vraiment.

Le professeur est jugé dépassé, et n'est plus considéré comme le détenteur du savoir, d'autant plus qu'au savoir de Monsieur tout le monde il n'a pas l'air de s'intéresser particulièrement. Or un des rôles de l'école est de parvenir à montrer la différence entre ce pseudo-savoir et le savoir, et pour

cela en même temps que son AVOIR de connaissances, le professeur doit être conscient qu'il fait passer son ÊTRE tout court et que son ÊTRE a plus d'importance que son AVOIR.

Il y a une très grande différence entre ce que l'on est et ce que l'on sait. Avoir conscience de cette différence est important pour l'enseignant. Il est clair que tous les enseignants ont un certain avoir qui est la somme de connaissances qu'il possède. Mais «savoir» ne signifie pas pour autant «savoir communiquer son savoir». Il ne s'agit pas d'un simple transvasement, un ensemble de moyens doit être mis en œuvre pour parvenir à exprimer le mieux possible ce que l'on sait et le faire partager aux élèves. Les moyens que nous choisissons relèvent de notre manière d'«être». Or cette manière d'être a un impact psychologique chez les autres et en particulier chez nos élèves. Ceux-ci, quel que soit leur âge, nous perçoivent (le plus souvent inconsciemment) comme des modèles (à imiter ou à repousser, peu importe) et donc à ce point de vue la matière que nous enseignons a bien moins d'importance que la manière dont nous enseignons cette matière.

Il arrive un moment où la somme de connaissances dans un certain domaine atteint un tel niveau que l'individu devient spécialiste dans ce domaine. Il a acquis un vocabulaire particulier, une aisance très grande dans le maniement de ce vocabulaire qui pour lui correspond à une réalité qu'il maîtrise presque parfaitement. Dans sa spécialité tout lui paraît d'une simplicité d'autant plus grande qu'il a oublié les difficultés éprouvées pour franchir les obstacles, pour parvenir enfin à cette aisance dans sa spécialité, et il parle sans se rendre compte qu'on ne le comprend pas. Il peut d'ailleurs être persuadé de deux choses: la première, c'est qu'il a été compris puisque personne n'a réagi; la seconde, c'est que ceux qui n'ont pas compris sont trop bêtes pour comprendre et que tant pis pour eux.

Prenons un exemple: certains adolescents appréhendent le cours de mathématiques, de géométrie ou de statistiques. Pourquoi? Parce que les mathématiciens ont un langage mathématique dont ils adorent jouer. Ils ont, en général, une psychologie très particulière et trouvent leurs démonstrations ou leurs équations «jolies», ou plutôt «élégantes», et tirent un véritable plaisir à les rendre le plus élégantes possible à l'instar de grands couturiers. C'est très bien en couture, mais c'est moins bien au cours de mathématiques. Pourquoi? Parce que plus le professeur est brillant et plus l'élève est confondu. Il ne comprend pas, il n'ose pas le dire ou, s'il ose le dire, il rencontre souvent la stupéfaction de son professeur: «Comment ne pas comprendre quelque chose d'aussi évident?» Très souvent, le professeur de mathématiques se contentera de refaire purement et simplement la démonstration et puisque c'est évident et qu'il a énoncé deux fois une évidence, il est clair que l'élève a compris ou bien qu'il fait exprès de ne pas

comprendre, ou alors qu'il est un imbécile. Je caricature à peine. Il y a quelques mois un étudiant en médecine qui fut mon élève lorsqu'il avait 12 ans, me confiait qu'il avait rencontré à la fin du cycle secondaire un mathématicien «extraordinaire»: il expliquait, c'est-à-dire qu'il parvenait à lui faire trouver la solution de problèmes qu'il croyait insurmontables. «J'arrivais chez lui convaincu qu'il n'y avait pas de solution ou plus exactement que j'étais incapable de la trouver et je partais de chez lui en me demandant: comment n'ai-je pas trouvé tout seul quelque chose de si simple.» Et ce jeune homme ajoutait: «Cet homme-là était mathématicien, mais il ne parlait pas comme un mathématicien: il essayait de voir ce que je ne comprenais pas et lorsqu'il voyait où j'éprouvais une difficulté il la définissait et tout devenait clair.» Il se fait que je connais par hasard à la fois le professeur de mathématiques de cet étudiant et le mathématicien qui l'aidait à faire ses devoirs. Le premier – qui fut mon collègue – continue à vivre dans un monde mathématique et assez hermétique. Ceux qui parviennent à y pénétrer tant mieux, tant pis pour les autres. Le second – qui fut mon collègue également, dans une autre institution – est devenu un spécialiste tout à fait éminent. Il est capable de traiter mathématiquement et statistiquement des problèmes qui se posent dans de nombreuses disciplines et notamment en psychologie. Lui, il ne vit pas dans un monde hermétique de chiffres. Il s'est informé et formé dans divers domaines afin de rendre ses techniques mathématiques opérationnelles dans ces divers domaines. Il ne faut donc pas généraliser. Tous les mathématiciens ne sont pas les mêmes. N'empêche, si le premier est heureux tout seul, le second est heureux avec et en même temps que beaucoup d'autres.

Cet exemple n'a pas pour but d'exprimer le souhait que tout le monde soit heureux, il montre qu'il est essentiel, dans la démarche pédagogique, d'essayer de comprendre pourquoi l'enseigné n'a pas compris. Cette démarche n'est pas simple, car le langage est souvent ambigu. Cette ambiguïté est mise en évidence par l'exemple suivant: une de mes collègues historienne et son mari qui est historien également, cherchent à initier dès à présent leur fils de 9 ans en même temps que leur neveu de 6 ans, à la dimension historique des faits. En novembre dernier, une des chaînes télévisées présentait un film relatif à la Deuxième Guerre mondiale. L'action se situe en Italie, à Naples au début du film. Pendant le film l'écran est rempli par l'image d'un drapeau qui flotte. L'aîné demande: «C'est quoi, ce drapeau-là?» sa mère répond: «C'est le drapeau nazi». La fin du film est marquée par la défaite des Allemands. Ils remontent vers le Nord. Deux soldats replient le drapeau qui flotte. L'aîné interroge à nouveau: «Et maintenant, où vont-ils les Allemands, à Milan ou quoi?» Avant même que l'un des adultes puisse répondre, le plus jeune intervient péremptoirement «Ben, ils vont en Nazie, hein». C'est évident. Et ma collègue de raconter en

riant ce bon mot de son petit neveu. Or ce «bon mot» n'est un bon mot que pour les adultes non avertis que nous sommes trop souvent. Puisque le drapeau suisse symbolise la Suisse, le drapeau français la France, etc., le drapeau nazi symbolise logiquement la Nazie. Le petit garçon a raison. Il a bien compris. Et d'ailleurs il a bien compris car le drapeau nazi symbolise le nazisme et il ne peut pas savoir qu'il s'agit là d'un mouvement politique et non pas d'un pays.

Cet exemple présente un double intérêt: il montre l'ambiguïté du langage parlé d'une part, mais il montre surtout la logique déjà présente chez le petit garçon de 6 ans. Or, cette logique concerne non seulement la raison de cet enfant, mais aussi son affectivité. Dans un premier temps les parents ont ri, dans un second temps ils ont expliqué à leur fils que les Allemands remontaient effectivement chez eux vers le Nord et qu'ils passaient par Milan, et puis ils ont essayé de dire à leur neveu qu'il n'y avait pas de Nazie, mais qu'il avait quand même raison: les Allemands repartaient dans leur pays avec leur drapeau. C'est un exemple où tout se passe bien, où l'enfant n'est pas insécurisé voire blessé par le rire des adultes. Rire qu'il vit souvent très mal parce qu'il ne peut pas le comprendre. L'adolescent, lui, ne supporte littéralement pas le rire puisqu'il craint sans cesse d'être ridiculisé, puisqu'il se sent physiquement ridicule.

Il est psychologiquement plus douloureux de devenir sourd que de devenir aveugle. En devenant sourd on est coupé des autres, et le rire que provoquent les sourds est bien illustré par le dessinateur HERGÉ dans son personnage du professeur Tournesol. Or dans l'enseignement, trop souvent là où il n'y a pas de dialogue explicite, on trouve un dialogue de sourds implicite. Psychologiquement on a pu observer que c'est au moment où on croit être le plus clair qu'on est souvent très mal compris. Mais pour savoir qu'on a été mal compris il faut avoir vérifié qu'on a été compris, compris en partie seulement ou pas du tout. Vérifier constamment que ce qu'on a voulu dire a été bien perçu, c'est-à-dire perçu de la manière dont on voulait que cela fût perçu, est une DISCIPLINE que tout enseignant doit s'imposer. Pourquoi? Un proverbe turc dit très joliment: «Le cœur est un enfant: il espère ce qu'il désire.» Nous sommes souvent moins raisonnables que notre cœur, car non seulement nous espérons ce que nous désirons, mais nous prenons nos désirs pour des réalités.

Confrontés à des enseignants qui confondent leurs désirs et la réalité, les adolescents confondent eux aussi (c'est de leur âge) leurs désirs et la réalité: le processus est enclenché. Les uns croient avoir été compris, les autres croient avoir compris, certains n'ont rien compris, mais pour ceux-ci qu'à cela ne tienne: puisque le professeur se laisse ainsi duper c'est, pensent-ils, qu'il s'en fout. Or, les adolescents ont besoin de notre attention, de notre attention discrète mais authentique. Ils ne s'y trompent pas: ils ont un

sixième sens pour nous juger. Bien sûr leurs jugements sont le plus souvent outranciers et le moindre incident peut les modifier pour un temps plus ou moins long, mais en général ils ne se trompent pas. Une partie du désintérêt pour l'école vient du désintérêt de l'école pour les élèves.

Les programmes

Toutes les personnes concernées par les problèmes éducatifs sont sollicitées par une série d'émissions, d'ouvrages et d'articles de vulgarisation psychologique plus ou moins fantaisiste. En Belgique, les enseignants confondent couramment pédagogue et psychologue lorsqu'ils n'ont pas dû avoir recours à ce dernier pour un problème particulier. Il me semble impensable que les enseignants suisses ne connaissent pas les stades d'acquisition intellectuelle mis en évidence par leur illustre concitoyen Jean PIAGET. Il n'en va pas de même en Belgique. Bon nombre d'enseignants, y compris à l'école primaire, ignorent complètement cet aspect primordial des choses. La méconnaissance de la logique intellectuelle des enfants, qui est différente de la logique de l'adulte, entraîne évidemment des aberrations sur le plan pédagogique. Partout il existe une assez grande méconnaissance de l'affectivité particulière et spécifique de l'adolescent. Et, puisque l'adolescent passe par différents stades, les adolescents de 12 à 16 ans sont différents des adolescents de 16 à 19–20 ans, et les jeunes adultes maintenus dans une situation scolaire ont également une affectivité différente.

Il se fait qu'en général les enseignants résistent à accepter le rôle primordial de l'affectivité dans l'apprentissage scolaire. Ils trouvent dans les exigences des programmes une excellente raison de se cantonner dans un rôle de transmetteurs de connaissances. Je suis persuadée que le programme doit être là non pas comme une contrainte, un impératif catégorique, mais qu'il doit être là pour l'enseignant comme point de repère. En effet, quoi qu'il fasse, ses résultats ne seront pas les mêmes que ceux qu'obtiendrait un autre et les résultats diffèrent d'un élève à un autre. En alignant tous les professeurs d'un même réseau d'enseignement, en leur donnant un programme et en leur fixant artificiellement des dates rigides pour en avoir vu les différents points, on constatera un rendement différent: les résultats ne seront pas les mêmes d'un enseignant à l'autre car, Dieu merci, les enseignants restent des êtres humains et dès lors ils ont chacun une personnalité qui est unique. Rêvons un instant: confions tous les adolescents du même âge à un enseignant unique pour une même branche. Là aussi les résultats ne sont pas comparables car, Dieu merci une nouvelle fois, chaque enfant est différent.

Les enseignants ont leur personnalité, les adolescents ont la leur, leur relation a également la sienne et c'est là que se joue ce dont tous les directeurs d'école, tous les inspecteurs parlent: «Tel professeur n'a aucun problème, tel autre ne maîtrise pas sa classe.»

Il n'y a pas de recette. Cependant trois points importants méritent d'être avancés:

1. *Il convient d'utiliser un vocabulaire et une langue simples.* Il faut ainsi s'opposer au jargon habituel dont la plupart des émissions didactiques de la télévision nous accablent. Un vocabulaire simple n'est pas nécessairement simplificateur: lorsqu'il le faut et là où il le faut les termes techniques seront utilisés. Utilisés mais expliqués.
2. Il est indispensable de *vérifier que l'élève a compris.*
3. Enfin la troisième démarche consiste *à lever l'inhibition* qui s'attache à l'aveu d'ignorance. C'est tout un art de faire dire à un adolescent: «Je ne sais pas», ou «Je n'ai pas compris». Il ne s'agit pas d'acculer l'élève à cet aveu d'ignorance, il ne s'agit pas d'une démonstration au bout de laquelle le CQFD serait «Tu vois bien que tu ne sais pas». Le meilleur moyen d'obtenir cet aveu dans la confiance réciproque est que le maître soit lui-même coutumier de ce genre d'aveu devant ses élèves, et qu'il l'accompagne aussitôt d'une indication sur le moyen de sortir de l'ignorance.

Un exemple: que veut dire tel mot que nous rencontrons dans un texte? Un doute s'élève. Allons voir au dictionnaire. L'équipement des familles en dictionnaires est on ne peut plus hétérogène. Telle famille possède tous les gadgets électriques voire électroniques qu'on imagine et on n'y trouverait pas le *Petit Larousse* ou le *Petit Robert.* Renvoyer l'enfant au dictionnaire, au dictionnaire mythique, relève souvent du pari. Lui dire «Tu n'as qu'à aller voir au dictionnaire» est d'ailleurs aussi peu fructueux que de renvoyer au guide des chemins de fer quelqu'un qui ne l'aurait pas sous la main et qui ne l'aurait de surcroît jamais consulté de sa vie. Ce n'est pas en recommandant, en prêchant l'emploi du dictionnaire, qu'on incite véritablement l'élève au passage à l'acte. C'est en utilisant devant lui cet indispensable instrument de travail, c'est en l'utilisant avec lui. «Fais comme je fais» est le message impliqué dans un comportement explicite.

En aucun cas il ne faut pénaliser l'aveu d'ignorance. La dynamique du bonnet d'âne est la plus néfaste qui soit. Matériellement on n'utilise plus nulle part en Europe ce signe d'infamie. Je doute pourtant que la dynamique du bonnet d'âne soit exclue de nos classes: on y pratique plusieurs façons de clouer une victime au pilori de l'ignorance. Il est rare qu'un maître s'attache à la dévalorisation générale de toute une classe. Je ne dis pas que cette outrance ne se rencontre pas. Je connais un professeur de Faculté qui annonce régulièrement à ses étudiants: «Venez à mon cours ou

n'y venez pas, travaillez ou ne travaillez pas, ça n'a quand même pas d'importance puisque vous irez chômer.» Cette entreprise de démoralisation existe dans bien des familles qui ont vis-à-vis du travail scolaire une attitude ambiguë. Le diplôme qui ne permet pas d'accéder à un poste est naturellement aussi inutile et frustrant que l'offrande d'une clé de voiture neuve, mais sans la voiture pour rouler dans la vie.

Si cette attitude de démoralisation systématique d'un groupe, reste, semble-t-il, exceptionnelle, pour la raison pratique que le maître qui se produit devant le groupe a l'intuition que cette attitude pour lui n'est pas rentable, il n'est pas rare, en revanche, de constater que les maîtres se choisissent un bouc émissaire sur lequel ils portent leur agressivité et sur lequel ils détournent plus ou moins consciemment et plus ou moins habilement l'agressivité du reste du groupe. Or, dès que le maître colle des étiquettes, la tendance de ses élèves est de faire la même chose que lui. Il en résulte une dynamique à l'intérieur du groupe qui peut faire des victimes, tout enseignant devrait en être conscient et des cours de psychologie pendant sa formation devraient contribuer à cette prise de conscience.

Dans un enseignement démocratisé, la population scolaire est par nature on ne peut plus hétérogène. Cette diversité est un bien et un mal tout ensemble. Elle relativise les cultures et ce peut être un bien, mais elle entraîne des conflits internes dont la solution au niveau de la psychologie de l'individu concerné n'est pas toujours épanouissante.

Sur le plan de la relation pédagogique entre le maître et les élèves, la seule attitude rentable est celle qui établit la cohérence entre ce que le maître dit et ce que le maître fait. Est-il utile qu'il dévoile crûment sa démarche? Je ne le crois pas, mais j'estime qu'il est important qu'il s'explique et passe avec ses élèves un contrat pédagogique. Il doit annoncer ses objectifs et les moyens par lesquels il pense y arriver. Il doit fixer avec eux son niveau d'aspiration (et non pas son niveau d'expectation) et leur indiquer quels moyens de contrôle et de vérification il compte utiliser. Ce contrat est-il psychologiquement efficace? (Je ne parle pas du point de vue pédagogique ici. Je laisse ce soin aux pédagogues qui ont d'ailleurs imaginé des contrats de type pédagogique). Psychologiquement ce contrat est très efficace dans la mesure où les conditions fixées par le maître sont strictement observées. Le maître doit pouvoir être en accord avec ce principe: «Ne faites pas nécessairement ce que je dis, mais ce que je dis, je le fais.» Cette COHÉRENCE évite des réactions néfastes. Les plus anodines sont du genre: «Qu'est-ce qu'il veut? qu'est-ce qu'il cherche? où est-ce qu'il va? où est-ce qu'on va?» S'installent alors le désintérêt, l'absentéisme, les conflits d'autorité et de discipline, le chahut.

Le désintérêt entraîne la désaffection. L'absentéisme scolaire se présente souvent comme une conséquence de cette désaffection. «Pourquoi serais-je

obligé de subir le raseur qui ne raconte rien qui m'intéresse?» L'école buissonnière avait un charme agreste. Aujourd'hui, dans les villes, c'est d'autres buissons que l'on bat et une autre faune qu'on y peut dénicher. La fuite de l'école peut faire entrer dans une autre réalité sociale, autrement amusante et attrayante: la bande où on se sent bien, entre jeunes, où on est victimes en même temps de la même incompréhension des adultes qui ont bon dos, où on peut exercer sa sexualité – en moyenne de plus en plus tôt pour les filles – ou se livrer à des plaisirs plus ou moins licites ou à des excitations plus ou moins fortes qui frisent ou qui atteignent la délinquance.

Le cercle se fait rapidement vicieux puisque l'inadapté scolaire est un délinquant en puissance et que «les activités délictueuses sont là pour répondre au besoin d'action», comme le soutient le criminologue canadien Maurice CUSSON dans son étude *Délinquants, pourquoi?* (Colin, 1981, p. 186).

Remèdes

Que faire avec un adolescent qui, malgré tous les efforts déployés par l'école, s'y montre inintéressé? Engager l'épreuve de force n'est pas très rentable. D'un autre côté, on ne peut échapper à l'obligation administrative à moins de violer la loi soi-même, ce qu'aucun chef d'établissement ne souhaiterait.

L'idéal serait de pouvoir orienter cet adolescent-là vers des activités scolaires qui l'attireraient particulièrement, fussent-elles sportives ou artistiques. L'humble jardinage, possible en certains endroits, mériterait sans doute d'être réhabilité. Cela suppose un enseignement général qui n'écraserait pas de sa fausse supériorité l'enseignement professionnel et technique. Cela suppose une souplesse qui repose sur la volonté d'aménager des passerelles et des passages d'une filière à une autre. On répète à l'envi que les jeunes sont l'espoir de la société. Administrativement cet espoir est entre les mains des adultes qui ont l'école en charge.

Claude Botson
Docteur en Psychologie (Université de Liège)

Les Personnes divines dans notre prière

Lorsque nous nous mettons, dans la prière, en présence du Dieu infiniment transcendant, du Tout Autre, de l'Etre même subsistant, notre esprit est comme ébloui. Et, par la Révélation, nous savons que ce Dieu est Trinité, qu'Il nous appelle, par le don de l'Esprit, à entrer par la connaissance et l'amour dans la vie trinitaire, comme des hôtes qui ne doivent et ne peuvent rien déranger, qui se cachent dans le Verbe incarné, dans le Fils unique comme des fils adoptifs.

Mais, pour trouver en quelque sorte un visage plus familier de Dieu, nous nous tournons vers les trois Personnes, afin de mieux discerner ce que chacune d'elles apporte à notre prière.

Pourtant, préalablement, il faut bien retenir que les trois Personnes sont indivisibles et agissent en nous indivisiblement, comme l'expriment certains textes patristiques:

«Jamais je ne puis nommer une Personne au singulier sans m'en référer à une autre par le nom même que je donne à la première. Impossible d'en évoquer une sans insinuer les deux autres. Sans doute ne puis-je prononcer en même temps et en une même fois les trois Personnes divines, mais il ne m'est pas plus permis de les comprendre séparément que de les confondre ensemble dans mon langage et ma pensée» (Saint Maxime le Confesseur).

«Quand le Père est mentionné, le Fils est impliqué, ainsi que l'Esprit, qui est dans le Fils. Si c'est le Fils qui est cité, le Père est en lui et l'Esprit n'est pas en dehors du Verbe. Unique est en effet la grâce qui [venant] du Père par le Fils, s'achève dans l'Esprit-Saint» (Saint Athanase).

«Devant ta beauté je m'extasiai
Et je fus frappé de stupeur, ô Trinité mon Dieu!
Identiques sont les traits en chacun des Trois
Et les Trois sont un unique visage, mon Dieu
Qui a nom l'Esprit, le Dieu de l'univers» (Saint Syméon le Nouveau Théologien).

«Je n'ai pas commencé de penser à l'unité, que je suis aussitôt entouré de la splendeur des trois. Je n'ai pas commencé de distinguer les trois, que je

suis ramené à l'unité. Lorsque j'arrive à m'imaginer l'un des trois, je pense que c'est lui le tout, et j'ai les yeux comblés..., et le principal m'a échappé. Lorsque j'unis les trois dans la contemplation, je vois un seul flambeau, incapable que je suis de diviser ou d'analyser la lumière qui reste unie» (Saint Grégoire de Nazianze).

Lorsque les Apôtres demandent à Jésus de leur apprendre à prier, il répond: «Vous donc, priez ainsi: Notre Père qui es dans les cieux...» (Mt 6,9). Ce nom de Père, il peut s'adresser à la Trinité tout entière, en tant que Créateur; et il peut s'adresser au Père de Jésus-Christ, en qui nous devenons les fils d'adoption. Ainsi que l'écrit Raïssa Maritain, dans ses *Notes sur le Pater:* «Nous disons donc d'un même souffle: Dieu un et trine qui avez fait le ciel et la terre, vous notre Père qui êtes aux cieux; Père du Fils unique, et de nous autres ses frères d'adoption, vous notre Père qui êtes aux cieux».

Que, par le Christ, nous soyons devenus les fils d'adoption du Père, c'est ce qu'affirme saint Paul dans l'épître aux Galates (4,4–6): «Quand vint la plénitude du temps, Dieu envoya son Fils, né d'une femme... afin de nous conférer l'adoption filiale. Et la preuve que vous êtes des fils, c'est que Dieu a envoyé dans nos cœurs l'Esprit de son Fils qui crie: Abba, Père!». Et dans l'épître aux Romains (8,14–15): «Tous ceux qu'anime l'Esprit de Dieu sont fils de Dieu... vous avez reçu un esprit de fils adoptifs qui nous fait nous écrier: Abba, Père!»

Remarquons ici l'action animatrice de l'Esprit-Saint, que souligne saint Paul qui ajoute (v. 16–17): «L'Esprit en personne se joint à notre esprit pour attester que nous sommes enfants de Dieu. Enfants et donc héritiers; héritiers de Dieu et cohéritiers du Christ».

Joachim Jeremias (*Abba, Jésus et son Père,* pp. 69–70), pour faire comprendre l'importance du don que Jésus nous a fait en nous livrant le Notre-Père, remarque d'abord que «Abba, sur les lèvres de Jésus, est l'expression d'un rapport unique avec Dieu», ce que démontre le fait que Jésus ne *prie* jamais *avec* ses disciples: «Notre Père», mais il fait la distinction: «mon Père» et «votre Père». Cependant, lorsqu'il enseigne ses disciples, il leur dit de prier «Notre Père». Il leur donne à ce moment le pouvoir de dire à sa suite: «Abba»: «c'était leur donner part à sa relation avec Dieu». Et Jeremias continue: «En même temps, Jésus a voulu protéger cette nouvelle invocation à Dieu: il a interdit aux disciples d'utiliser... dans la vie courante, cet *Abba* qu'il fallait réserver à Dieu» Mt 23,9: «N'appelez personne votre 'Père' sur la terre: car vous n'en avez qu'un, le Père céleste».

Sainte Thérèse d'Avila a bien compris cette adoption filiale dans le Christ lorsqu'elle écrit pour ses religieuses: «Quel bon Père vous donne le bon Jésus!» Ajoutant: «Tenez-vous entre un tel Fils et un tel Père, et vous trouverez forcément le Saint-Esprit».

Cette relation unique de Jésus à son Père est signifiée, ainsi que nous venons de le voir chez Jeremias, par la distinction que fait Jésus : mon Père et votre Père, c'est-à-dire mon Père qui est *aussi* votre Père, à vous, enfants d'adoption. Il y a d'autres passages de l'Evangile où l'on sent, dans les paroles de Jésus, cette relation unique, ainsi en saint Jean, 17,1 : « Père, l'heure est venue, glorifie ton Fils pour que ton Fils te glorifie », et au v. 5 : « Père, glorifie-moi de la gloire que j'avais auprès de toi avant que fût le monde ». Il y a dans ces expressions, me semble-t-il, une majesté et une gravité exceptionnelles, qui font comme un écho aux paroles du Père lors du baptême de Jésus ou de la Transfiguration : « Tu es mon Fils bien-aimé ». C'est ce que l'apôtre Philippe n'avait pas compris lorsqu'il demandait à Jésus de lui « montrer le Père ». Et Jésus de répondre : « Celui qui m'a vu a vu le Père. Ne crois-tu pas que je suis dans le Père et que le Père est en moi ? » (Jn 14,8–10).

Un passage de Jacques Maritain dans le *Carnet de Notes* précise que la contemplation chrétienne est à la fois contemplation de la Trinité et de Jésus Dieu et homme : « La contemplation chrétienne en effet est indivisiblement la contemplation de la Trinité incréée et de Jésus Dieu et homme ; l'humanité du Christ – cette humanité qui appartient à la deuxième Personne divine, et dont toutes les propriétés sont donc aussi des attributs de cette personne divine elle-même, – y est toujours présente d'une manière manifeste ou cachée, et ne saurait en être arrachée ».

Nous avons vu tout à l'heure dans l'épître aux Galates le rôle attribué à l'Esprit-Saint : la preuve que nous sommes fils, c'est que Dieu a envoyé dans nos cœurs l'Esprit de son Fils qui crie : Abba, Père ! C'est cet Esprit que Jésus avait promis à ses Apôtres : Jn 14,16 : « Je prierai le Père et il vous enverra un autre Paraclet, pour être avec vous à jamais », et un peu plus loin (v . 26) : « le Paraclet, l'Esprit-Saint que le Père enverra en mon nom vous enseignera tout, et vous rappellera tout ce que je vous ai dit ».

L'Esprit-Saint priant dans nos cœurs, pour nous apprendre à aimer Jésus et à garder son enseignement, est à l'œuvre en nous, et c'est pourquoi Jésus peut dire : « Si quelqu'un m'aime, il gardera ma Parole » [c'est là le fruit de la présence de l'Esprit-Saint], « et mon Père l'aimera, et nous ferons chez lui notre demeure » (Jn 14,23).

Relevons maintenant dans la liturgie quelques prières adressées par l'Eglise à chacune des trois Personnes et à la Trinité :

Jésus a envoyé baptiser au nom du Père, du Fils, du Saint-Esprit, c'est là le début de la vie chrétienne. Et il semble que dans les premiers temps de l'Eglise, on ne devait pas réciter le Notre-Père avant d'être baptisé.

A la messe, dès le début, on invoque les trois Personnes : « La grâce de Jésus Notre Seigneur, l'amour de Dieu le Père et la communion de l'Esprit-

Saint... » Le Credo est une affirmation de la foi en chacune des trois Personnes.

La prière eucharistique est adressée au Père: prière eucharistique I: « Père infiniment bon, Toi vers qui montent nos louanges... » Mais, dans les autres prières eucharistiques, le Saint-Esprit est expressément invoqué comme auteur de la sanctification: prière n° II: « Sanctifie ces offrandes en répandant sur elles ton Esprit... » et plus fortement encore dans la prière n° III sur les offrandes: « Sanctifie-les par ton Esprit pour qu'elles deviennent le Corps et le Sang de ton Fils... ». Après la consécration, la même prière reprend: « Que l'Esprit-Saint fasse de nous une éternelle offrande à Ta gloire ». Enfin, la prière n° IV: « Regarde, Seigneur [il s'agit du Père] cette offrande que tu as donnée toi-même à ton Eglise; accorde à tous ceux qui vont partager ce pain et boire à cette coupe d'être rassemblés par l'Esprit-Saint en un seul corps, pour qu'ils soient eux-mêmes dans le Christ une vivante offrande à la louange de ta gloire ». Une même invocation trinitaire conclut chacune des prières eucharistiques: « Par Lui, avec Lui et en Lui, à toi, Dieu le Père tout-puissant, dans l'unité du Saint-Esprit... ».

Le Fils, le Verbe, est présent dans son Corps et dans son Sang et nous Le recevons dans la communion. C'est ce que le cardinal Journet a appelé « le choc de la Présence corporelle du Verbe ». Voici ce qu'il disait à des moniales, dans une méditation sur le mystère de la Messe:

« Il y a une Personne, celle du Verbe, parce qu'elle est corporellement présente, à laquelle vous pouvez vous accrocher pour avoir les deux autres. C'est pourquoi Jésus s'appelle la Voie pour entrer dans la Trinité. C'est la Trinité tout entière qui vient habiter dans votre cœur à cause de ce choc de la présence corporelle du Sauveur.

« C'est le Christ en gloire que nous recevons, mais les apparences du pain et du vin signifient une tragédie. Le Christ veut venir à moi à travers la Croix. Jésus, qui êtes dans la gloire, Vous êtes maintenant dans le tabernacle sous ces humbles apparences qui me rappellent que c'est par le détour de la Croix, en référence à la Croix, que je dois monter vers Vous qui venez à moi par la Croix...

« La vie divine s'enveloppe de tendresse, de condescendance, pour venir nous toucher sans nous éblouir et dissiper la fragilité du monde. Tout le drame de la Croix sanglante et de la rédemption du monde transmis dans le silence ineffable, la douceur, la paix du sacrifice non sanglant...

« Ceux à qui ces choses-là sont révélées, Jésus leur demande de s'unir à Lui. »

* * *

Bibliographies

Petite Sœur MAGDELEINE DE JÉSUS, *Du Sahara au monde entier,* Les Petites Sœurs de Jésus sur les traces du Frère Charles de Jésus, Nouvelle Cité, Paris, 422 p.

« Le 6 octobre 1936, dans une joie débordante, j'arrive à Marseille pour m'embarquer sur Alger, emmenant avec moi ma première compagne et ma vieille maman que je ne pouvais pas laisser seule » (p. 25).

« ... ainsi allait se réaliser la vocation religieuse à laquelle je me sentais appelée depuis ma petite enfance et que des raisons de santé et des devoirs de famille m'avaient [jusque-là] empêchée de suivre.

» Mais je pensais alors qu'il s'agissait seulement pour moi de fonder une fraternité de Petites Sœurs nomades au Sahara, consacrées exclusivement à l'Islam et vivant une partie de l'année sous la tente, pauvres, très pauvres » (p. 21).

C'était le commencement d'une aventure merveilleuse, à la fois divine et humaine, dont la Petite Sœur Magdeleine de Jésus nous livre ici l'histoire, à travers son journal (ou diaire) et ses lettres aux Petites Sœurs ou au Père Voillaume, dans un premier volume qui va des origines à la fin de 1949, où elle remet, dans la nuit de Noël à Bethléem, sa charge de Prieure générale à l'une de ses premières compagnes, Petite Sœur Jeanne de Jésus. (Un second volume vient de paraître chez le même éditeur sous le titre « D'un bout du monde à l'autre, Sous la lumière du Tout-Petit de Bethléem ». Il recouvre les années 1950 à 1957).

Sur les traces du Père de Foucauld, mais recevant, au fur et à mesure, les indications de la Providence par la voix autorisée de l'Eglise hiérarchique, celle qui deviendra, en prononçant ses vœux de religion le 8 septembre 1940, Petite Sœur Magdeleine de Jésus, commence à fonder les premières fraternités, en Algérie et au Sahara. Bientôt Mgr Nouet, préfet apostolique du Sahara, lui demande de rédiger des Constitutions. Il lui demande également, pendant les premières années de la fondation, de n'avoir pas de contact avec le Père Voillaume, qui fonde de son côté les Petits Frères, afin « qu'aucune influence ne fasse varier la pensée première » (p. 88).

Nous ne pouvons pas suivre ici le développement progressif des fraternités qui, en 1981, au nombre de 250, groupent environ 1300 Petites Sœurs (dont 200 en formation) d'une soixantaine de nationalités. Nous essaierons plutôt de dégager les orientations fondamentales de la nouvelle congrégation, telles qu'elles se précisent peu à peu dans la pensée de la fondatrice.

En décembre 1944, malgré la difficulté extrême des voyages, Petite Sœur Magdeleine arrive à Rome et obtient du pape Pie XII une audience privée, préparée par une longue lettre qu'elle lui fait remettre la veille, où il est dit notamment :

« Depuis des mois, Très Saint Père, j'affronte toutes les difficultés pour avoir la joie de venir à Rome, m'agenouiller aux pieds de Votre Sainteté. (...)

» Pourtant, je suis une 'Petite Sœur de rien du tout'... et c'est justement pour cela sans doute que le bon Dieu m'accorde tout ce que je lui demande et qu'il se sert de moi pour la fondation d'une nouvelle congrégation vouée exclusivement à l'Islam par la prière, l'immolation et l'apostolat, congrégation que je voudrais appeler : les 'Petites Sœurs de Jésus' (du Père de Foucauld) sous le patronage du grand ermite du désert.

» C'est à ce titre que je suis venue supplier Votre Sainteté de bénir ma toute petite famille religieuse...

» C'est à ce titre surtout que je voudrais soumettre à Votre Sainteté, non pas tout le projet de Constitutions, mais au moins son esprit et les formules nouvelles qui s'y rencontrent et qui sont celles de l'Action catholique appliquées à la vie religieuse missionnaire: être en tout milieu le levain qui se perd dans la pâte pour la faire lever... se faire arabe au milieu des arabes, nomades au milieu des nomades... prendre leur langue, leurs coutumes et jusqu'à leur mentalité... mettre la charité au-dessus de toutes les règles... ouvrir toutes grandes les portes aux vocations du pays en respectant infiniment leur race... donner sa vie avec joie pour la rédemption de nos frères d'Islam.

» C'est notre Père, Frère Charles de Jésus, qui m'a inspirée» (pp. 183–184).

Elle remettra encore au Saint Père des notes intitulées: «Nos plus chers désirs»:

«– Pouvoir rester toujours des *Petites Sœurs de rien du tout* que personne n'ait jamais l'idée d'appeler des 'Révérendes Mères'... et qui puissent, sans choquer personne et sans se faire reprocher leur manque de dignité, vivre, être logées, voyager à la manière des plus petits... comme Jésus qui n'a rien perdu de sa dignité divine en prenant l'humanité d'un pauvre artisan.

»– Avoir le droit d'être, comme Jésus, réellement des pauvres, vivant de l'humble *travail des mains* et d'aumônes, sans dots ni rentes. Ne pas laisser aux laïcs seuls le privilège de se dépouiller quand ils le veulent pour suivre le Christ pauvre et ne pas faire vœu de pauvreté pour être obligées de prévoir l'avenir et être sûres de ne manquer de rien.

»– Pouvoir garder des formules comme celles-ci:

(...) Etre *humaines* et *chrétiennes,* avant tout, sans barrière rigide, sans minutie extérieure, mais avec une formation de vie intérieure extrêmement profonde» (pp. 185–186, soulignements de l'auteur). Le vœu profond de pouvoir vivre dans la pauvreté fera encore l'objet de trois suppliques successives au Saint Père.

On le voit, Petite Sœur Magdeleine, comme saint François d'Assise, porte en elle dès le début un désir ardent de pauvreté totale, et dans cette pauvreté, elle sait que réside la joie parfaite. Donnons-en ici une illustration vécue: alors qu'elle préparait une tournée de conférences dans le sud de la France (seul moyen, à ce moment, de trouver de l'argent pour nourrir ses premières novices et aménager à la fois la maison du Tubet qui les abritait et la fraternité en Algérie), elle s'arrête un froid matin de décembre 1942 à Carcassone pour essayer d'organiser une prochaine tournée. «On m'envoie de l'un à l'autre... Je ne réussis pas à trouver la bonne porte avant midi et mon train partait à 2 h. 30! Alors, à bout de fatigue et de froid, je vais frapper à la porte d'un couvent pour demander la charité d'au moins un peu de potage chaud. On me renvoie sous prétexte qu'on ne me connaît pas et, un peu triste – la 'joie parfaite' n'a pas été spontanée – je vais m'asseoir sur un banc au soleil, comme les pauvres malheureux mendiants. Un petit chien vient me tenir compagnie. Il se dresse avec tant de gentillesse, agitant ses pattes pour demander à manger, que je lui donne un tout petit bout de pain en me disant qu'il faut avoir pitié, même des chiens, quand ils ont faim... Un pauvre vieux, voyant cela, se dit sans doute que je devais avoir un excédent de pain pour en donner à un chien par ce temps de restrictions, et il vient m'en demander. Je me garde bien de lui refuser. Je partage mon dernier morceau de pain avec lui, et me voilà tout heureuse...» (p. 137).

Une nouvelle étape dans l'histoire de la Fraternité s'inaugure en 1946 lorsque, au terme de trois jours de retraite à la Sainte-Baume, «j'acquiers soudain, écrit Petite Sœur Magdeleine, la certitude... comme si une grande lumière intérieure me l'imposait... que la Fraternité devait s'étendre au monde entier et devenir *'universelle'*» (p. 217, souligné par l'auteur). Certitude confirmée en 1948 dans une lettre aux Petites Sœurs: «Je crois qu'il faut nous préparer à éclater dans tous les sens, à être envoyées deux par deux à travers les villes et les villages... Ne vous

effrayez pas, Jésus sera votre compagnon de route... Jésus avec Marie, sa Mère, la Madone de la route» (p. 271).

Cette ouverture sur le monde commencera par «l'Orient», où les Petites Sœurs sont d'autant mieux accueillies que la Congrégation romaine pour les Eglises orientales les a placées sous la juridiction de l'archevêque melkite de Beyrouth et sous la protection du Patriarche melkite Maximos IV; c'est en Syrie, dans le pays pauvre et aride du Hauran «construit dans une coulée de laves volcaniques, avec des pierres noires posées les unes sur les autres et en face desquelles se dressent les tentes des bédouins... c'est là que sera notre première fraternité de mission. Nous sommes faites pour les plus délaissés, les plus pauvres... je les ai trouvés» (p. 299, lettre aux Petites Sœurs). Mais comment, en même temps, les Petites Sœurs pourraient-elles ne pas être présentes en Terre sainte: «Jérusalem et Bethléem... La crèche auprès de la croix... Bethléem auprès de Jérusalem... que ce soient désormais vos deux pôles d'attraction. Et vous pourrez être d'autant plus joyeuses auprès du petit Jésus (...) que vous désirerez participer à l'offrande rédemptrice pour laquelle ce tout petit enfant est né» (p. 303).

Une formation religieuse sérieuse, ainsi que des études de théologie s'avèrent absolument indispensables avant la dispersion dans le monde. Lors d'un deuxième voyage à Rome, en 1947, Petite Sœur Magdeleine se rend à la Congrégation de la Propagande pour parler des Constitutions, et nous voyons définie pour la première fois la note caractéristique des Fraternités Charles de Foucauld (Frères et Sœurs): être des contemplatifs dans le monde. «Nous sommes des *contemplatives* et non des actives, mais nous voulons en même temps être mêlées au monde *'comme le levain dans la pâte'*» (souligné par l'auteur). En même temps est réaffirmée l'exigence de «la pauvreté qui repose sur les fraternités ouvrières et le travail des mains» (p. 236). En effet des Sœurs sont désormais engagées comme ouvrières dans les usines, et leur salaire assurera notamment les fraternités d'études.

Nous laisserions échapper une des qualités majeures de ce livre si l'on n'ajoutait pas que cette aventure de la fondation de la Fraternité est vécue par une femme au tempérament exceptionnel et qui, dans ses écrits, se donne telle qu'elle est, spontanée, débordante d'enthousiasme, de joie profonde, au courage intrépide et dont le cœur aimant s'ouvre magnifiquement à tous ceux avec qui elle vit: les arabes, les musulmans, leurs petits enfants («Si vous saviez comme je les aime, et ils me le rendent bien» p. 99), mais aussi les ouvrières de l'usine, les gitans, et surtout ses Petites Sœurs pour qui elle est encore plus mère que sœur et qu'elle dirige avec un sens surnaturel très fort et beaucoup d'humanité.

Avec elle, nous vivons de grandes tournées au désert, à dos de chameau ou à pied, pour visiter les nomades sous leurs tentes, ou en pèlerinage à Beni-Abbès, comme nous vivrons les heures d'angoisse pendant les combats pour la libération de Marseille ou d'Aix-Tubet, et tous les incidents ou dangers qui jalonnent sa route lorsque pendant la guerre elle va donner ses conférences, si visiblement protégée du ciel, et aidée par les amis qu'elle suscite autour d'elle. Merci, Petite Sœur Magdeleine, de nous avoir conviée avec vous sur les chemins de Dieu parmi les hommes.

C.B.

FRANCISCO GIL HELLIN: «Constitutionis pastoralis *'Gaudium et Spes'* Synopsis historica. De dignitate matrimonii et familiae fovenda. Pars II, caput I», Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1982, 424 p.

Le professeur Gil Hellin, auteur du présent ouvrage, n'étudie pas ce thème pour la première fois; en effet, il a déjà publié quelques contributions à l'étude de la doctrine sur le mariage dans le Concile Vatican II («Los 'bona matrimonii' en la constitución pastoral 'Gaudium et Spes' del Concilio Vaticano II», Pamplona, 1979, 72 p.; «El matrimonio: amor e institución» in «Cuestiones fundamentales sobre Matrimonio y Familia» (Acta del II Symposium internacional de Teologia, Pamplona, Avril 1980) 231–244; «El lugar propio del amor conyugal en la estructura del matrimonio según Gaudium et

Spes» in Anales Valentinos 11 (1980) 1–35). Il nous offre maintenant un instrument de travail intéressant: la synopse historique du texte le plus important où le Concile a parlé sur ce thème, c'est-à-dire Gaudium et Spes, deuxième partie, Chapitre premier. Il s'agit pour l'auteur de présenter en détail le chemin que le texte a suivi tout au long des discussions, de façon telle qu'il soit possible au lecteur de comprendre la genèse de ces affirmations; son but déclaré est de contribuer à «préciser, rapidement et efficacement, le vrai sens et la vraie portée de chacune des péricopes du texte conciliaire» (p. 18).

Pour cela l'auteur a divisé le livre en deux parties: la synopse proprement dite et un ample «Appendix». Dans la première partie est exposée l'histoire de la formation du texte, par une présentation en quatre colonnes parallèles des différentes rédactions que les Pères étudièrent avant la promulgation de la Constitution: le «Schema de Ecclesia in mundo huius temporis», présenté dans la CV^{e} Congrégation générale du Concile le 20 octobre 1964; le «Schema receptum», présenté dans la CXXXII^{e} Congrégation générale en septembre 1965; le «Textus recognitus», présenté dans la CLXI^{e} Congrégation générale, le 15 novembre 1965; et finalement le «textus denuo recognitus» présenté dans la CLXVI^{e} Congrégation générale, le 2 décembre 1965 et qui fut voté par parties, puis globalement; la Constitution pastorale Gaudium et Spes fut publiée le 7 décembre dans la IX^{e} Session publique (les petites variations encore introduites ont été signalées par l'auteur dans le texte de la colonne IV). En bas de page se trouvent les notes du texte lui-même, les notes de la deuxième («Relatio ad Schema receptum») et de la troisième rédaction («Relatio ad Textus recognitus»), qui n'appartiennent donc pas au texte mais qui l'accompagnent pour expliquer les modifications introduites, et finalement les «Modi» des Pères concernant le «Textus recognitus» avec la réponse de la Commission. Malgré une complication apparente, il faut remarquer que la lecture est aisée, ce qui est dû sans doute à un système de notation clair et rationnel.

L'évolution du texte est de cette façon bien présentée; les notes explicatives cependant n'arriveraient pas toutes seules à offrir une compréhension suffisamment profonde de la dynamique de la réflexion conciliaire qui a élaboré ce chapitre; le monde où le texte s'est développé se trouve déjà un peu figé dans ces notes.

C'est à cela que la deuxième partie de l'œuvre pourvoit; le lecteur peut y trouver d'abord le chapitre sur le mariage et la famille du premier schéma, qui n'avait pas reçu l'approbation de la Commission centrale de coordination pour être présenté aux Pères, et le chapitre correspondant du «Schema de Ecclesia in mundo huius temporis» (Adnexum I-A et I-B); puis, dans les Adnexum II et III, les interventions des Pères conciliaires (écrites ou orales) qui ont été citées par la Commission de rédaction.

On eût pu souhaiter que soient aussi présentées les interventions des Pères qui n'ont pas été citées par la Commission. Mais la chose n'était pas strictement nécessaire, du moment que celles qui ont été recueillies permettent au lecteur de se rendre compte du contexte et des idées où la genèse du texte a eu lieu.

Ce n'est donc qu'après cette deuxième partie, appelée par l'auteur simplement «Appendix», que le livre atteint son but d'introduire à l'intelligence de la portée des mots et des affirmations conciliaires. La présentation technique du texte est bonne, et aide le lecteur à remarquer les modifications introduites; les références données permettent de retrouver facilement des interventions des Pères qui parfois n'ont pas encore été publiées. De ce point de vue, il s'agit d'un instrument certainement utile pour le travail scientifique.

Mais ce livre peut intéresser aussi des milieux plus larges que les cercles académiques. C'est une introduction à la lecture du Concile Vatican II, un moyen actuellement des plus importants pour approfondir la compréhension de la condition du chrétien, en tant que marié et membre d'une famille. Et si le genre particulier dans lequel ce livre s'inscrit peut représenter un obstacle pour sa

lecture, il comporte aussi l'avantage de faire percevoir un peu ce qu'était la dynamique de la vie conciliaire.

L'opportunité de ce travail ne fait donc pas de doute ; non seulement à cause de l'intérêt que le magistère témoigne pour cette question (cf. Exhortation apostolique « Familiaris consortio »), mais aussi du fait même qu'il s'agit là d'un des défis majeurs auxquels le chrétien doit répondre aujourd'hui, soit pour rendre possible la compréhension plénière de son propre destin, soit comme contribution à la formation d'une culture qui offre un point d'appui au dialogue de l'Eglise avec le monde contemporain.

ALFONSO CARRASCO ET S. PINCKAERS

NOVA ET VETERA

Fondateur: Charles, Cardinal Journet (†)

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

Edition et administration: Editions universitaires
42, Boulevard de Pérolles
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 de Fribourg

* * *

Conditions d'abonnement (dès 1984):

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

Suisse:	Abonnement annuel ordinaire:	Fr. 35.–
	Abonnement de soutien	Fr. 45.–
	Prix du numéro à part	Fr. 10.–
Autres pays (y compris la France):		
	Abonnement annuel	Fr. suisses 40.–
	Le numéro	Fr. suisses 10.–

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