

NOVA^{ET} VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE



GEORGES COTTIER, O.P. – <i>L'Eglise et les idéologies</i>	p. 81
GEORGES BAVAUD – <i>L'Eglise catholique pourrait-elle entrer au Conseil œcuménique?</i>	p. 99
GUY BEDOUELLE, O.P. – <i>La peur du paradoxe et l'histoire de l'Eglise</i>	p. 112
PHILIPPE CHENAUX – <i>Pour en finir avec 89</i>	p. 118
GLADYS THÉODOLOZ – <i>Prière</i>	p. 129
STEFAN SWIEZAWSKI – <i>Permanence de la sagesse</i>	p. 131
FR. E. JEAN DE LA CROIX KAEIN, O.P. – <i>La science à l'heure de «l'hypothèse Dieu»</i>	p. 136

NOTES

BIBLIOGRAPHIE – MARIE DE LA TRINITÉ, <i>Filiation et sagesse des chrétiens</i>	p. 159
--	--------



Etudes d'éthique chrétienne

publiées par l'Institut de Théologie Morale de l'Université de Fribourg
Suisse

Nouveautés

Servais (Th.) Pinckaers OP

L'Evangile et la morale

VIII-294 pages, broché Fr. 44.-
ISBN 2-8271-0442-3

Quels sont les liens entre la morale chrétienne et l'Evangile?
Est-ce un mariage de cœur ou de raison? Comment faire passer le
souffle évangélique dans l'enseignement et la pratique de la morale?
Telles sont les questions que ce livre voudrait éclairer.

Servais (Th.) Pinckaers OP

Les sources de la morale chrétienne

Sa méthode, son contenu, son histoire

2^e édition revue et augmentée
532 pages, broché Fr. 48.-

«L'auteur réussit ce tour de force d'aborder en 532 pages l'ensemble
des questions morales actuelles et de les éclairer d'une lumière
profondément évangélique.»

La Vie spirituelle

ÉDITIONS UNIVERSITAIRES
FRIBOURG SUISSE

ÉDITIONS DU CERF
PARIS

L'Eglise et les idéologies*

Depuis quelques années, la situation idéologique de l'Europe, à l'Est comme à l'Ouest, est caractérisée par une extraordinaire fluidité. Celle-ci se traduit par un sentiment diffus de malaise, c'est-à-dire d'insécurité, d'angoisse et de désarroi, mais aussi, surtout à l'Est, par une aspiration anxieuse au changement et une attente pleine de grandes espérances. Essayons de dégager quelques-uns des traits majeurs de cette situation mouvante, complexe et contrastée.

I

La crise du marxisme

Le premier fait qui se présente à nous est l'éclipse, qui ressemble parfois davantage à un effondrement, du marxisme. Comme ce phénomène historique de première grandeur est en cours, il convient de conduire l'analyse avec circonspection.

Reportons-nous aux années de l'immédiate après-guerre. La Russie soviétique, qui figure dans le camp des vainqueurs, jouit d'un prestige considérable. Des horreurs du régime stalinien à l'intérieur et de l'impitoyable répression policière qui sévit dans les démocraties dites populaires, peu de choses filtrent. Ce peu eût dû suffire à éveiller l'esprit critique et à attirer l'attention aux avertissements lancés par quelques esprits lucides. Mais à ces quelques voix, la plus grande partie de l'*intelligentsia* occidentale, comme envoûtée et aussi conquise par un certain nombre d'idées marxistes qui, la plupart du temps, ne dépassent pas le niveau des généralités et, à la limite, du slogan, prête une oreille sceptique et distraite. Raymond Aron, analysant le phénomène, dans un de ses meilleurs essais, peut alors dénoncer l'*opium des intellectuels*.

C'est ainsi qu'en Italie la référence au marxisme constitue une dimension pour ainsi dire nécessaire de la culture. En France, même un philosophe de rigueur et de grande probité comme Merleau-Ponty s'est laissé

* Texte d'une communication présentée à un séminaire théologique au Centre Orthodoxe de Chambésy.

prendre un temps: *Humanisme et Terreur* s'efforce, en effet, de justifier l'injustifiable. L'attitude de Jean-Paul Sartre est bien connue. L'un et l'autre, Merleau-Ponty et Sartre, illustrent le phénomène d'intoxication intellectuelle que nous évoquons.

Des prêtres et des militants chrétiens se laissent séduire par l'idéologie marxiste: d'aucuns acceptent la «lutte des classes» comme une loi indiscutable de la vie sociale; on a même vu un théologien venir affirmer sans sourciller, dans un petit livre qui aura un écho considérable, que l'amour chrétien doit nécessairement passer par la voie de la violence révolutionnaire. Et l'athéisme et l'évangile de la haine? On explique, à l'encontre des textes fondateurs pourtant parfaitement clairs, qu'ils ne sont pas essentiels au système.

Puis, un peu plus tard, le *Petit Livre Rouge* de Mao Tsé-Toung sera accueilli, avec une pitié à laquelle ils avaient depuis longtemps cessé de nous habituer, par bon nombre d'intellectuels. Si la «révolution culturelle» n'avait pas été l'opération sanglante et féroce que l'on sait, un gros éclat de rire serait le seul commentaire à la hauteur de ce qui fut sans doute le canular intellectuel le plus énorme de notre époque. La question surgit aussitôt: comment un tel canular a-t-il si facilement réussi? On remarquera qu'à l'époque on ignorait presque tout de ce qui se passait en Chine. L'ignorance et la propagande ont révélé que certains intellectuels sont si facilement crédules parce qu'avant tout ils aiment rêver.

La vocation des intellectuels et l'idéologie

Certes, ce passé est bien révolu. Pourquoi l'évoquer? Proche dans le temps, il est séparé de nous par des événements décisifs dont l'évidence massive a abattu les murs du rêve: le printemps de Prague et son tragique épilogue, la révolte d'une génération en 1968, la voix puissante de Sol-jénitsyne, etc. Proches et lointaines, ces années demeurent porteuses d'une leçon dont l'actualité n'a pas fléchi.

Quelle est, en d'autres termes, la représentativité des intellectuels? En principe, l'intellectuel a, dans la société, pour mission de penser: sa tâche est une tâche de perspicacité et de lucidité. D'où provient alors un aveuglement trop généralisé pour être attribué aux circonstances contingentes des itinéraires individuels?

Nous sommes par là conduits à nous interroger sur la nature et le fonctionnement des idéologies, ainsi que sur le rôle que jouent les intellectuels dans les processus idéologiques.

Une première difficulté tient au fait que le concept d'idéologie communément utilisé et auquel on reconnaît généralement une capacité opératoire n'est pas un concept clair, les limites de son application ne sont pas

parfaitement déterminées. Nous pouvons néanmoins retenir quelques points. L'idéologie a trait à la vie et à l'action des idées dans la société. Là où le concept est entendu dans une perspective marxiste, ce sont les rapports sociaux qui sont à l'origine des idées et qui se reflètent en elles; mais c'est là déjà une explication qui ne va pas de soi, car l'inverse, c'est-à-dire une influence exercée en profondeur par les idées sur les rapports sociaux se vérifie aussi. Retenons donc qu'avec l'idéologie il est question de l'existence et du destin *sociaux* des idées, causes ou effets. Précisons. Le langage comme tel, qui est le véhicule de la communication des idées, n'est pas encore en lui-même un fait idéologique, car la communication des idées se vérifie également dans l'ordre scientifique, ou dans l'ordre des échanges interpersonnels. Mais le fait du langage est évidemment présumé à l'existence de l'idéologie. Avec celle-ci, nous avons affaire à la diffusion des idées dans la société en tant précisément que les idées ont partie liée avec les intérêts ou le bien de la société. Il s'agit des idées *pour* la société, dans leur fonction sociale.

Ces notations permettent d'éclairer d'autres caractéristiques de l'idéologie. J'en retiendrai quatre. La première est que la notion d'idée qui est à la base de l'idéologie est une notion qui ne se limite pas aux seules idées, au sens purement intellectuel, où idée est un équivalent de concept ou de notion. Idée a ici une signification très large, englobant des images, des intentions, et des schèmes affectifs et passionnels. Une idéologie est toujours un aggrégat d'éléments mêlés.

Une seconde caractéristique est que cet aggrégat est sous l'emprise d'un principe unificateur, d'une idée-force qui lui confère une cohésion, une unité. Et s'il en est ainsi, c'est parce que l'idée-force appartient à l'ordre pratique, en ce sens précis que l'idéologie est toujours relative au pouvoir. Elle a un caractère dynamique et tendanciellement elle se présente comme porteuse du principe unificateur qui donne à la société tout entière son sens et ses buts. C'est pourquoi l'idéologie est toujours conquérante, non pas qu'elle contienne nécessairement l'apologie de la lutte, mais en tant qu'elle inspire un projet global. Quand plusieurs idéologies sont présentes dans une société, leurs rapports ne peuvent être que conflictuels. Ceci est vrai même dans les sociétés qui reconnaissent explicitement la règle du pluralisme. Au niveau de l'énoncé des principes et des valeurs qu'elle défend, chaque famille spirituelle et intellectuelle définit ses propres positions, en professant sa volonté de respecter la libre démarche de ceux qui se réclament d'une autre famille. Mais, dès que les idées et les valeurs d'un groupe particulier fonctionnent pour ainsi dire à titre d'idéologie, elles tendent à occuper une place dominante. Les mécanismes, juridiques et coutumiers, des régimes démocratiques mettent un frein à cette tendance à la domination.

Une troisième caractéristique est le conformisme. Dès lors que l'idéologie tend à exercer une emprise sociale, elle demande une adhésion qui, elle aussi, revêt une forme de globalité. Je n'entends pas ici parler de l'adhésion, plus explicite, donnée à un parti comme le parti communiste. Il s'agit d'une adhésion pour ainsi dire spontanée et insidieuse, comme s'il y avait dans l'esprit du sujet une pente qui l'entraînait à se retrouver comme chez soi dans un certain nombre d'idées, de choix et de modèles de comportement. En d'autres termes, l'idéologie se caractérise par la présence de pseudo-évidences; elle tient comme allant de soi une quantité d'affirmations qui, de fait, ne vont pas de soi, et dont celui qui y adhère est incapable de saisir qu'elles ne vont pas de soi. Il y a une antinomie entre l'adhésion à l'idéologie et la liberté de l'esprit.

Le grand paradoxe des idéologies de l'âge moderne qui se réclame de la raison et de l'esprit critique est précisément le conformisme inhérent à toute idéologie. Le cas du marxisme en fournit l'illustration. Car à son origine, chez Marx notamment, on trouve une revendication radicale de la critique. La question doit être posée: n'est-ce pas cette radicalité qui aurait fait basculer l'idéologie marxiste dans le conformisme et la mortification de la raison?

Dans son sens premier et authentique, la critique désigne une disposition consciente de la pensée, soucieuse de s'assurer du bien-fondé des jugements. La critique suppose ainsi la réflexivité. Comme de fait bien des énoncés, des convictions et des pratiques semblent, tels qu'ils se présentent, dépourvus de justifications suffisantes, la critique en est venue, dans un second temps, à signifier une remise en cause; quand celle-ci est devenue systématique, ou a abouti au soupçon comme préalable requis à l'approche de toute production de l'esprit. Appliqué aux réalités sociales et politiques, l'esprit critique s'est exprimé par la contestation du *statu quo*, il est devenu la marque de l'esprit révolutionnaire et progressiste. Mais en se généralisant ainsi, l'esprit critique a sacrifié une de ses notes essentielles, qui est l'exigence de rigueur dans l'examen des problèmes.

C'est dans cette perspective que se situe la méprise de Marx. Ce qu'il appelle la critique «radicale» cesse d'être l'exigence de contrôle que la pensée est tenue d'exercer, pour devenir l'expression théorique de la praxis révolutionnaire. Mais déplacer le centre de gravité vers la révolution, c'est quitter la judicature de la raison au profit d'un primat accordé à la force et à la conquête du pouvoir. La critique révolutionnaire ne reflète plus l'exigence première de lucidité, elle devient une force d'appoint théorique subordonnée aux impératifs de la lutte. Les «intellectuels organiques», consacrés à la cause de la révolution se disent critiques dans la mesure même où ils renoncent à la liberté requise par un usage loyal de la raison, ils conforment leurs idées aux consignes décrétées par les chefs

révolutionnaires et ils ont pour tâche de contribuer au conformisme de la masse, considérée elle-même comme une force dont on dispose. Bref, être intellectuel, dans cette perspective, ce n'est plus être au service de la vérité, avec la conviction que, par elle-même, la recherche de la vérité contribue au bien de l'homme et de la société; c'est accepter que le travail de la pensée soit une activité subordonnée, soumise aux impératifs d'un pouvoir qui, comme tel, ne peut pas être critère de vérité. Ainsi la vocation de l'intellectuel change du tout au tout. De serviteur de la vérité, l'intellectuel est devenu un agent de l'idéologie.

Une quatrième caractéristique sur laquelle je ne m'arrêterai pas pour l'instant, mais dont on ne doit pas méconnaître l'importance, est la suivante: le style et l'influence d'une idéologie varient considérablement selon le contenu de l'idéologie envisagée. Ne nous attendons donc pas à rencontrer des processus identiques, répétitifs, des stéréotypes.

Servitudes de l'esprit humain

Ici une objection pourrait se présenter. Le cas que nous avons envisagé est celui des marxistes qui s'étaient engagés dans le Parti communiste. Mais le nombre des intellectuels qui se référaient au marxisme débordait de beaucoup celui des intellectuels communistes. De plus, ce qui vaut de l'idéologie marxiste ne vaut pas nécessairement pour ceux qui sont sous l'influence d'autres idéologies. Cette objection nous invite à apporter quelques précisions complémentaires.

Il est vrai que nos remarques s'appliquent d'abord et pleinement aux intellectuels communistes à l'époque où les Partis communistes n'étaient pas encore entrés en crise. Et il était question des intellectuels communistes des pays occidentaux, dont on peut supposer que l'adhésion au marxisme était une adhésion sans contrainte. Tout autre était la situation dans les pays où le Parti détenait le pouvoir et où d'autres raisons et pressions intervenaient.

Il est vrai que la participation active à la lutte du Parti est dans la logique du marxisme. Mais l'engagement qu'elle postule n'a jamais atteint qu'un nombre relativement restreint d'individus. L'emprise idéologique s'étend bien au-delà et elle emprunte d'autres voies pour gagner les esprits.

L'idéologie, avons-nous vu, est un phénomène social, qui va de pair avec le conformisme. Elle manifeste à sa manière les servitudes de l'esprit humain «dans sa condition charnelle». En effet, les «idées» qu'elle véhicule ne sont pas reçues dans la pleine clarté de l'intellectualité; elles exercent leur motion sur la pensée dans la mesure où celle-ci renonce à les

élucider ou se montre incapable de le faire. Elle suppose une vie de l'esprit qui se poursuit en deçà de soi-même, et où la conscience et le jugement critique sont comme mis en léthargie pour céder aux pressions d'une opinion collective qui s'impose comme une force extérieure agissant à l'insu du sujet qui la subit. Le développement moderne des moyens de communication n'est pas étranger à la diffusion des idéologies.

Par rapport à la vie propre de la pensée, l'idéologie est une aliénation, car elle impose à l'esprit comme par effraction des stéréotypes de jugements et de comportements, qui sont en réalité des *stimuli* déclanchant des réflexes d'automate. Servitudes de la condition humaine de l'esprit: parce que l'animal raisonnable est dépendant de l'univers, des images et des affects, et parce qu'il est un être social, il dépend encore des autres pour l'acquisition du savoir et pour l'éducation de sa personnalité. En cela même qui constitue sa noblesse, il est un être fragile. La conquête de l'intériorité et de l'autonomie de la personne, qui est le but auquel concourt l'éducation, est-elle jamais totalement accomplie? Si l'homme reçoit ses idées et ses modèles d'existence du dehors, c'est certes pour qu'il les fasse siens, qu'il les assume en conscience, au double sens cognitif et éthique du terme. Là où l'individu réagit passivement aux incitations idéologiques, le processus est perverti, les idées, absorbées sans être vitalement reçues, tirent l'esprit hors de lui-même, dans l'extériorité. Aussi bien les esprits vraiment indépendants, libres, sont-ils rares: je ne dis pas les esprits non conformistes au sens où le non-conformisme délibéré est encore une dépendance à l'égard du conformisme dominant. Tous, que nous le voulions ou non, sommes dans une certaine mesure tributaire du *Zeitgeist*, de l'esprit du temps. Certes, c'est une tâche de l'intellectuel que de s'efforcer de comprendre son temps. Il s'agit ici d'autre chose: être tributaire de l'esprit du temps, c'est accepter passivement d'être conduit par les pseudo-évidences dominantes du moment. Vulnérable, l'animal raisonnable est soumis dans ses choix et ses convictions aux modes et aux préjugés du milieu. «Être de son temps» est une formule ambiguë: elle peut signifier l'attention responsable aux problèmes du présent, mais aussi la démission devant les lieux-communs en vogue. Et comme ceux-ci se succèdent sur la crête du temps, la préoccupation principale de certains est d'être à «l'avant-garde», c'est-à-dire accordés constamment au conformisme le plus récent.

Certes, ce que j'essaie de cerner revêt souvent des formes triviales, à la limite de la caricature; mais le processus peut pénétrer fort profond dans les intelligences et se répercuter jusqu'au niveau de théories «scientifiques» ou de choix sociaux et politiques importants. Ne serait-ce pas que, dans notre culture sécularisée, l'esprit, ayant perdu de vue sa référence à l'éternité, est incapable de penser correctement son rapport au temps?

Comme l'avait bien vu Nietzsche, un esprit indépendant est un esprit qui ne demande pas ses mesures au temps, – intempestif (unzeitgemäss).

Les considérations qui précèdent touchent d'abord les intellectuels, parce qu'ils illustrent un paradoxe: ceux qui ont mission de penser ne sont pas à l'abri des idéologies, ils s'en font dans bien des cas les propagateurs. Mais il est clair qu'une idéologie exerce, à des degrés divers, son influence sur l'ensemble d'une société.

L'idéologie dans les pays communistes

La situation du marxisme est fort différente dans les pays où il est imposé de force par le pouvoir comme idéologie officielle. Encore que la situation varie d'un pays à l'autre, une analyse devrait s'attacher à considérer les points suivants. La main-mise par l'Etat sur l'école et sur l'ensemble des moyens de communication n'a pas pu ne pas laisser des traces dans les esprits, inculquer une vision matérialiste du monde et de l'histoire. Ainsi un certain nombre d'individus ont été réellement endoctrinés, d'autant que, dans un pays comme la Russie soviétique, le régime est en place depuis longtemps. Mais l'endoctrinement s'est heurté à des résistances et a trouvé ses propres limites. La pétrification du marxisme-léninisme en a manifesté l'épuisement et le discours marxiste s'est métamorphosé en langue de bois, à laquelle on ne croit plus et avec laquelle, au niveau du discours public, on s'arrange pour tricher. Le scepticisme à son égard s'est donc fortement répandu. Il n'est pas rare que des intellectuels usent d'un double langage: le langage public dont nul n'est dupe, et un langage privé qui a rapport à la vérité. Cette sorte de schizophrénie sociale est caractéristique de l'idéologie totalitaire, elle est pernicieuse. De plus, l'implantation du régime et de son idéologie a recours au terrorisme, à la menace et à la violence policières. Elle prend une forme spécialement brutale et grossière dans le domaine de la propagande antireligieuse ou dans la répression du sentiment national de nombreuses républiques. Par là, on provoque le contraire de ce que l'on vise, c'est-à-dire un réveil du sens de la liberté de l'esprit. Une idéologie qui prend appui sur la force brutale, à long terme, précipite sa propre ruine. Pour ce qui est des croyants, ils ont subi la persécution et nombre d'entre eux sont allés jusqu'au témoignage suprême du martyre.

Il est clair que, quand il s'agit de la foi, c'est l'action de l'Esprit Saint qui est déterminante. Nous avons la certitude que les idéologies, qui semblent l'emporter à certains moments, ne durent qu'un temps et ne peuvent vaincre la vérité.

En Russie, et dans certaines démocraties populaires, les signes se multiplient d'un renouveau religieux et spirituel. Ailleurs, l'Eglise est le rempart des libertés contre l'idéologie totalitaire. Des affinités se découvrent entre des chrétiens et des hommes qui luttent pour les droits de l'homme et le respect des personnes et qui appartenaient jadis à des traditions marquées par l'anticléricalisme.

La crise de l'idéologie marxiste est sans nul doute mortelle. Mais il est probable qu'elle se prolongera un certain temps et connaîtra des soubresauts¹.

II.

Les nouvelles idéologies

Faut-il parler de mort des idéologies? La réponse à cette question dépend, en partie, du sens précis que l'on donne au terme idéologie. S'il s'agit d'une idéologie dont la fin immédiate est la conquête et le maintien d'un pouvoir politique totalitaire, avec la prétention, chez les protagonistes, de représenter la conscience de l'Histoire, le qualificatif ne s'applique qu'aux idéologies totalitaires de notre siècle et dont le système, théorique et politique, marxiste est le plus élaboré.

Mais si nous référons à la définition que nous avons proposée plus haut, il faut répondre qu'il y a idéologie dès que des idées, des jugements de valeur, des modèles de comportement, s'imposent aux esprits, à une échelle sociale, sans faire appel à la liberté et à l'adhésion réfléchie. Certes, mœurs, coutumes, traditions, ont toujours constitué un humus, favorable ou défavorable, à l'éclosion de la personnalité. C'est là une dimension de la condition humaine. L'idéologie dit autre chose: une diffusion conquérante d'idées qui s'imposent comme des pseudo-évidences, dont l'influence est d'autant plus forte qu'elles dispensent de l'effort de réflexion, leur large diffusion tenant lieu d'argument par une sorte de phénomène de reduplication. Les moyens modernes de communication, en vertu des techniques qui leur sont inhérentes, vont dans le sens d'un renforcement du conformisme des idées. La fortune des slogans en est un signe.

Ainsi le caractère rigide et systématique du marxisme n'est pas un trait qui se vérifie pour toute idéologie. Si donc un type d'idéologie politique semble sur la voie d'un déclin irréversible, d'autres formes d'idéologie, plus flexibles, ne cessent pas pour autant d'être agissantes dans nos sociétés. N'oublions pas d'ailleurs que le marxisme n'a pas surgi *ex nibilo* mais

¹ Les tragiques événements de la place Tien An Men avec la sanglante répression qui a suivi représentent un tel soubresaut.

que, sous plus d'un aspect, il représente une reprise de thèmes idéologiques antérieurs, comme l'idée du progrès ou la confiance scientiste dans les pouvoirs de la raison scientifique et technique. Aussi bien de tels traits idéologiques sont-ils communs à l'idéologie marxiste et à une idéologie qui lui est opposée, comme l'individualisme libéral.

Ceci nous conduit à introduire une nouvelle précision. Nous avons noté que la considération de la structure formelle des idéologies est insuffisante et qu'il est nécessaire de prêter attention au contenu. De ce point de vue, il convient de distinguer diverses couches, dont certaines sont plus résistantes et ne disparaissent pas quand s'effritent des couches plus superficielles et, avec elles, le caractère de totalité d'une idéologie déterminée. Ainsi le marxisme est une idéologie spécifique de la société industrielle, laquelle suppose le développement scientifique et technique. Sa disparition n'entraîne pas inévitablement la disparition d'une mentalité marquée par la valeur primordiale accordée à la science et à la technique, mentalité qui se retrouve ailleurs.

L'idéologie positiviste

C'est ainsi qu'aujourd'hui domine un peu partout une mentalité positiviste.

Nous employons le terme mentalité pour désigner une manière devenue pour ainsi dire spontanée de voir et de juger le monde et l'être humain. Ce terme est très proche de celui d'idéologie, avec cependant des accents différents: alors que la mentalité met en avant l'aspect de spontanéité, l'idéologie se réfère à ces pseudo-évidences qui sont à la base d'un équivalent d'explication suffisant pour inspirer convictions et jugements. La mentalité imprègne les esprits à leur insu, au niveau de l'inconscient, elle leur donne un milieu; l'idéologie implique une adhésion de l'esprit, même si en définitive cette adhésion ne peut se réclamer de justifications fondées en raison. Ceci est vrai même pour les idéologies qui se veulent rationalistes.

A la base de l'idéologie positiviste, nous trouvons le postulat indiscuté que seul le monde physique, tel qu'il est mesurable par les méthodes des sciences dites positives (sciences expérimentales de la nature et sciences humaines conçues à leur instar), est objet de connaissance au sens propre du terme. Le champ ouvert devant ce type de connaissance est illimité et la connaissance ainsi promise sera suffisante pour résoudre tous les problèmes que l'humanité se pose et pourra se poser. Ainsi le positivisme va de pair avec un optimisme qui repose sur la confiance dans les pouvoirs de la raison. Mais conjointement à cette confiance, le positivisme implique

une mortification de la raison dont on dénie les capacités pour tout objet qui n'est pas susceptible d'entrer dans le cadre de la science expérimentale. De tels objets sont ou niés comme illusoires, ou relégués dans le domaine des convictions subjectives ou de l'affectivité. La validité rationnelle est ainsi refusée *a priori* aux affirmations d'ordre religieux, métaphysique ou éthique.

Il existe plusieurs systèmes philosophiques positivistes, dont l'influence se répercute au niveau de l'idéologie, ou qui sont de simples rationalisations de cette dernière. En fait, l'idéologie positiviste est multiforme et fluante, elle n'a pas la rigidité «dogmatique» de l'idéologie marxiste-léniniste. Et elle a partie liée avec d'autres courants idéologiques qu'elle inspire ou qui sont en consonance avec elle. C'est d'ailleurs ce qui lui assure une si large diffusion. Le matérialisme, théorique ou pratique, le scientisme en sont très proches. De même, le vaste processus de sécularisation qui marque les sociétés industrielles peut être considéré comme un produit de la mentalité positiviste qu'en retour il contribue à renforcer. Par ailleurs, à cause de sa souplesse, l'idéologie positiviste peut exercer son emprise selon un mode fort ou selon un mode atténué. Ainsi la conception de la raison qui en restreint l'usage au domaine des sciences expérimentales peut signifier une négation de l'ordre métaphysique ou se traduire par un refus agnostique d'entrer en matière.

L'idéologie positiviste lance à l'Eglise une série de défis.

Le plus général, sans doute, est celui du matérialisme pratique, qui découle de l'attitude dominante de l'homme en face de la nature. Celle-ci n'est plus perçue comme création, porteuse d'un message. Elle est l'ensemble des objets dont l'homme «maître et possesseur» dispose et où il exerce son pouvoir. Il en dispose par la connaissance et par l'utilisation technique qu'il en fait. Entendons-nous bien. Ces affirmations ne sont pas une condamnation de l'approche scientifique et de l'exploitation technique de la nature comme telles, mais, ce qui est très différent, une mise en cause du caractère exclusif de cette approche et de cette manipulation, avec la prétention de constituer le rapport premier et pleinement auto-justifié de l'homme à la nature. C'est cet exclusivisme qui est caractéristique de l'idéologie positiviste. Nous touchons là la première racine du matérialisme à dominante pratique, qui se répand dans les sociétés industrielles. Le rapport premier de l'homme, tel qu'il est perçu, est le rapport à la nature, réduite à son aspect phénoménal, rendue muette pour ce qui est de sa dimension constitutive de création, et objet de la domination de l'homme. La conséquence est que l'homme retrouve dans cette nature sa propre image qui est une image appartenant à l'ordre des phénomènes. Ainsi l'homme exalte sa propre action, mais celle-ci se déploie à l'intérieur des horizons de ce monde. Par rapport à ce premier cercle dans

lequel l'homme s'est enfermé, le matérialisme pratique de la société dite de consommation est second et vient renforcer le premier. La domination de la nature a permis la production d'une telle abondance de biens que les désirs humains sont attisés par un jeu constant de satisfactions et d'insatisfactions, l'assouvissement d'un désir servant de stimulant pour de nouveaux désirs, souvent artificiellement suscités, de sorte que l'homme est totalement accaparé par les nourritures terrestres. Ceci est l'épure d'un processus qui jouerait parfaitement si le désir humain pouvait être apaisé par les seuls biens terrestres.

La société dite de consommation favorise une forme de divertissement au sens pascalien du terme. D'où vient, en effet, qu'elle soit porteuse de tant de tristesses et d'angoisses, qu'elle ait perdu le goût de la vie, qu'elle soit prise de désarroi devant des fléaux comme la drogue ou un taux élevé de suicides de jeunes, que nous ne pouvons pas considérer comme des phénomènes accidentels, sinon parce que le cœur humain est habité par une aspiration à l'absolu, au regard de laquelle l'accumulation des biens terrestres paraît dérisoire? Sans compter que ce n'est qu'une mince frange qui a accès à cette abondance de biens, alors que la grande masse de l'humanité se débat avec les problèmes de la misère.

Pour revenir à l'attitude positiviste à l'égard de la nature, qui est une attitude singulièrement myope, en dépit de l'optimisme qui l'accompagne, les problèmes écologiques apparus ces dernières années ont le mérite d'aider à faire prendre conscience de sa radicale insuffisance.

C'est pourquoi l'ambitieux projet œcuménique sur la justice, la paix et la sauvegarde de la création peut aboutir à un acte vraiment prophétique, à condition que le regard porté sur la réalité et sur les problèmes soit un regard authentiquement théologique².

Quant à la société dite de consommation, le divertissement qu'elle provoque et entretient signifie que l'âme s'étourdit pour fuir un vide intérieur. Spirituellement, l'attitude de divertissement signifie une grande misère, même si l'âme n'en est pas consciente et est installée dans le contentement. Faire prendre conscience aux hommes et aux femmes de l'appel de Dieu enfoui au plus profond du cœur humain et annoncer la Bonne Nouvelle du salut, dans toute son intégrité et sa beauté, telle est sans doute la seule voie qui s'impose à l'évangélisation.

Déjà, à travers le souci du respect de la création, s'opérait la prise de conscience d'une carence dont est porteuse l'idéologie positiviste, et qui est la méconnaissance de la dimension éthique. Mais c'est surtout à l'égard du corps humain que cette méconnaissance manifeste toute sa gravité. Les

²Je me réfère ici au projet pour le Rassemblement mondial du Conseil Œcuménique des Eglises à Séoul en mars 1990.

progrès foudroyants de la biologie et de la médecine, notamment dans les domaines de la génétique et de la procréation artificielle, ont favorisé, chez un certain nombre de scientifiques, de médecins, de patients et jusque dans l'opinion publique, une image du corps comme d'un objet technique dont on peut disposer au gré de ses désirs dans la mesure où l'état actuel des techniques le permet. A la limite, les critères de jugement pour le bien-fondé d'une intervention sont d'une part l'impératif du désir, d'autre part le possible technique, auquel s'ajoute souvent le critère du coût social. De fait, ce schéma sous-jacent à mainte démarche fonctionne rarement à l'état pur; il est significatif que le corps médical ou la société, saisis d'angoisse devant les perspectives ouvertes par le fonctionnement autonome d'une telle logique, aient ressenti le besoin d'imposer une série de garde-fous, pour prévenir de prévisibles dérapages. L'idée de bioéthique, née de milieux scientifiques, traduit la perception confuse que la pratique technique, de soi, pour rester dans les normes de l'humanité, appelle une régulation éthique. Ainsi l'irruption de l'éthique manifeste les impasses où conduit le positivisme dès que l'homme est en cause. Mais l'exigence de l'éthique rencontre à son tour de graves problèmes. Le consensus est loin d'exister sur la nature de l'éthique et sur les valeurs qui l'orientent; certaines théories éthiques sont elles-mêmes d'inspiration positiviste. Ainsi sur des questions fondamentales et vitales règne le désaccord. De plus, comme les problèmes en jeu concernent également la société, les juristes sont sollicités et partout se fait sentir le besoin de législations. Dans le domaine du droit, le courant positiviste est fortement représenté, de sorte que les lois proposées ne feront sans doute pas mieux que refléter l'opinion publique majoritaire, avec ce que cela comporte de fragile et d'arbitraire.

Dans d'autres domaines encore de la médecine, l'inspiration positiviste est perceptible. C'est ainsi que les concepts d'harmonie ou d'équilibre, tels qu'ils sont utilisés en psychiatrie, sont susceptibles de recevoir une interprétation fonctionnaliste. Certes, une personnalité équilibrée est une personnalité capable d'une vie relationnelle, interpersonnelle. Mais autre chose est de définir la santé psychique par l'adaptation au milieu social avec son poids de conformisme et de préjugés. Il n'est pas sûr du tout qu'une personnalité pleinement intégrée au rôle que la société, et notamment la société économique ou politique lui assigne, soit une personnalité pleinement réalisée. Sous forme de caricature monstrueuse, l'hôpital psychiatrique pour dissident politique révèle une virtualité perverse cachée dans la tendance fonctionnaliste.

Si mon diagnostic est exact, on comprend pourquoi l'Eglise aujourd'hui est fortement interpellée sur les problèmes d'éthique. Sa réponse ne sera vraiment perçue que si elle présente la vision anthropologique, qui est

celle de la Révélation, de l'homme créé à l'image et ressemblance de Dieu. Cette vision comporte l'unité de l'être humain et par conséquent le sens de la dignité du corps humain. Le corps humain est partie intégrante de la personne (car c'est de l'homme comme personne qu'il s'agit); certes il puise ses ressources dans l'univers matériel auquel il appartient, mais il n'est pas une chose parmi les choses. La théologie du corps humain, développée et explicitée, est la condition d'une présentation convaincante des grandes requêtes éthiques qui assurent la dignité de l'être humain. Cette part de la doctrine fait partie du message évangéliste.

Nous pourrions repérer d'autres domaines de l'existence où le message de l'Eglise se trouve confronté à l'idéologie positiviste. Certaines tendances en économie ou en politique, dans la pratique comme dans la théorie, procèdent d'une approche positiviste. Je pense ici à la tendance à isoler des secteurs de l'existence, tels celui de la vie économique ou celui de la vie politique, comme s'ils constituaient des mondes autonomes, pleinement explicables par des lois propres auxquelles on confère une sorte de nécessité, sans lien aucun avec les lois éthiques. Il y a là une conception qui heurte de front le message de l'Eglise sur la justice et sur la paix.

III

Le libéralisme individualiste

Quand on s'interroge sur les traits déterminants de nos sociétés, n'est-ce pas au libéralisme individualiste que l'on pense d'abord? De fait, l'idéologie libérale est peut-être le trait le plus évident. Bien des questions vitales pour la société, sur lesquelles semblait exister jadis un consensus, sont aujourd'hui renvoyées à la conscience individuelle.

Mais notons que le libéralisme individualiste est parfaitement compatible avec le positivisme. Bien plus, celui-ci en favorise l'essor; dans la mesure où il enferme la raison dans les limites de la connaissance des phénomènes, il lui interdit l'accès des domaines religieux ou éthiques. Quand il n'en nie pas la spécificité, il fait de ceux-ci l'objet de «convictions» par nature individuelles et subjectives.

L'individualisme, aujourd'hui, n'a pas renié totalement ses sources, mais à celles-ci s'ajoutent des facteurs d'une autre nature, qui lui ont fait subir une véritable métamorphose. Au siècle des Lumières, l'apparition dans le champ de la pensée et de l'idéologie, de l'Individu, équivalait à une sorte d'éveil de la liberté. A chacun revient de se déterminer soi-même, l'autorité en tout domaine étant ressentie soit comme une tyrannie soit

comme une mise sous tutelle qui maintient l'homme dans sa minorité. L'idéologie libérale a ainsi poussé ses ramifications dans l'ordre de la religion et de la morale, dans celui de la politique et de l'économie. Elle se reflète, comme l'on sait, dans la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789. Elle a permis la prise de conscience et l'émergence de valeurs et de droits que l'on peut considérer comme des acquis positifs et sans doute définitifs. Mais à considérer l'idéologie libérale dans son intégralité, le jugement doit être nuancé. Dans l'ordre moral et religieux, l'accent mis sur la conscience individuelle (thème d'ailleurs qui, au-delà des Lumières, remonte à la Réforme) a certes mis l'accent sur la responsabilité de chacun, mais il a permis aussi la naissance du subjectivisme: à la limite, la conscience, totalement autonome, décide par elle-même du bien et du mal jusqu'au niveau des principes premiers de la moralité; et, comme le bien et le mal varient d'individu à individu, se dégage une certaine conception de la tolérance qui signifie en fait l'indifférence de droit de l'esprit humain à l'égard de la vérité et de l'erreur, du bien et du mal. Et puisqu'il faut néanmoins arriver à un consensus, là où il s'agit de questions qui touchent à la cité, c'est la majorité qui tranchera, non pas seulement dans les décisions politiques, ce qui est parfaitement légitime, mais sur l'authenticité même des valeurs normatives pour la vie humaine, ce qui est une façon positiviste de traiter de la vérité et du bien moral. Au siècle des Lumières, le problème n'était pas distinctement perçu, à cause de l'impact exercé par les théories du droit naturel. Quelles que soient les critiques que l'on doive adresser à ces théories, il faut leur reconnaître le mérite, au niveau idéologique, d'avoir fonctionné comme un barrage opposé au relativisme.

Dans le domaine politique, le principe de l'égalité de tous devant la loi, celui de la distinction des pouvoirs, l'idéal démocratique, sont de grandes conquêtes. Mais les théories du contrat inventées pour rendre compte de la relation de l'individu à la société présupposent un rapport initial conflictuel; de même une situation de conflit potentiel existe entre les individus, conflit que l'Etat-gendarme empêche d'éclater ou réprime. Dans le domaine économique, le principe libéral a favorisé l'esprit d'initiative et d'entreprise, mais la suppression du droit d'association a empêché longtemps la naissance d'un droit syndical et, d'une manière plus générale, la confiance faite au jeu spontané des libertés a conduit à l'écrasement des faibles par les forts et à la négation de l'égalité, dénoncés par les penseurs socialistes dès le siècle passé. Certes, dans l'ordre politique, social et économique, le libéralisme, comparé aux projets des premiers théoriciens, n'existe plus; il a été corrigé par un ensemble de législations sociales ou de règles de fonctionnement qui tendent à en supprimer certains effets néfastes, bien que là où, comme dans certains

pays du tiers-monde, caractérisés par la dépendance économique et un dangereux vide législatif et juridique, le côté de lutte féroce, et non plus le respect des personnes, l'emporte, manifestant ainsi l'ambiguïté foncière d'une idéologie capable, au nom même de la liberté, de nier les droits de l'homme les plus élémentaires.

Dans les nouveaux pays industriels, aujourd'hui, le libéralisme a pris de nouvelles formes. Dès le siècle des Lumières, le courant dominant en morale va vers un eudémonisme, voire un hédonisme, qui fait du bonheur sur terre le but de l'existence humaine. Chaque individu, mû par ses intérêts propres et un égoïsme qui a cessé d'être un vice, tend vers le bien-être et la jouissance des biens de la terre. Avec la société de consommation, et ses immenses ressources, c'est cette éthique du bonheur terrestre, tendanciellement matérialiste, qui est devenue, à titre d'idéologie, l'éthique dominante.

Sentiment de solitude et anonymat sont des conséquences de l'existence dans les grandes concentrations urbaines. Le marché du travail est soumis à de dures lois de compétitivité. Les mass media, la publicité véhiculent des modèles stéréotypés de style de vie et de comportement. Ces facteurs, et d'autres, ne sont pas tous convergents, ni leurs résultats identiques. Néanmoins certaines manifestations d'individualisme s'expliquent à partir d'eux: ainsi le repliement sur la vie privée répond à un besoin de protection contre le danger de massification; ou encore la volonté de se singulariser reflète une tentative souvent pitoyable d'échapper à l'uniformité et à l'insignifiance. Ces attitudes, et d'autres de même genre, sont compatibles avec une manière de voir positiviste.

L'idéologie socialiste, sous ses diverses formes et également sous sa forme marxiste, est née en réaction contre l'idéologie libérale génératrice, dans la «société civile», d'intolérables inégalités. A l'épreuve du temps, l'idéologie libérale s'est montrée la plus vigoureuse; il est vrai qu'un nombre non négligeable de corrections intervenues dans la pratique sociale sont dues à la pression des courants socialistes. C'est que les deux idéologies ont des racines communes. La conception individualiste de l'individu a eu pour conséquence une problématique restrictive et inadéquate de la justice, réduite à la seule justice commutative. De là, une série d'impasses. La possibilité de s'affirmer dans la vie sociale pour la liberté des individus requiert comme condition l'égalité, mais l'expansion spontanée des libertés engendre l'inégalité et l'écrasement des faibles. Le collectivisme est une réaction menée au nom de l'égalité, avec la croyance que la liberté, suspendue dans le présent, ne pourra apparaître que comme le fruit d'un radical égalitarisme. Il y a là une sorte de cercle vicieux, qu'avait illustré comme par anticipation *Le Contrat Social* de Jean-Jacques Rousseau.

La conception chrétienne de la personne humaine n'est évidemment en accord ni avec l'une ni avec l'autre de ces idéologies.

IV

On sait que le terme d'*idéologie* a été emprunté par Marx à une école philosophique, formée de disciples de Condillac, qui s'appelaient précisément les Idéologues. Mais c'est Marx qui a assuré le succès du mot. Or chez lui, l'idéologie a un sens bien déterminé, qui est un sens péjoratif. Les mobiles profonds de l'existence sont les intérêts de classe, que les idées dominantes du groupe social dominant ne font que refléter en prenant la forme de l'idéal et de l'objectivité. Les idées directement professées sont ainsi des masques trompeurs, au service d'intérêts qu'il s'agit pour la critique de détecter derrière le langage clair. Ainsi, à travers la conception du monde du christianisme, s'expriment (en langage chiffré) et se dissimulent tout ensemble les intérêts de la classe bourgeoise. Il faut donc décrypter, pour le dénoncer, le langage religieux, qui est le type même du langage idéologique, et qui représente, au niveau de la pensée, un facteur d'aliénation.

Il est clair qu'une telle démarche est une démarche réductrice: on conteste, en principe, l'autonomie de la pensée philosophique, religieuse et éthique, cette prétendue autonomie constituant précisément le mécanisme caché du mensonge idéologique.

La démarche de Nietzsche n'est pas sans analogies avec celle de Marx, car idées et systèmes de valeurs sont expliqués à partir des instincts et des atavismes qui ont façonné, à travers les générations, l'individu d'une société donnée. La raison, avec ses capacités de ruse, est au service de faisceaux d'instincts qu'elle transmue en systèmes de valeurs. Et comme chaque groupe tend à la domination, c'est en vue de la domination que se constituent de tels systèmes. Là encore, il faut, rusant avec une raison qui est elle-même ruse, retrouver derrière l'échelle des valeurs le jeu des instincts.

Enfin, on connaît les théories de Freud sur la religion et sur la morale. La religion est une névrose collective, la névrose est une religion individuelle. Or derrière la névrose se cache un conflit irrésolu des pulsions. Le langage patent de la religion et de la morale doit être déchiffré et reconduit à son vrai sens qui est donné par le langage des pulsions refoulé dans l'inconscient. La démarche offre des similitudes évidentes avec celles de Marx et de Nietzsche.

Ces trois auteurs ont été, comme l'on sait, qualifiés par Paul Ricoeur de maîtres du soupçon. Pour chacun d'eux à sa manière, en effet, il s'agit, afin

de retrouver une réalité conflictuelle dissimulée à la conscience, d'exercer la «méfiance méthodique». La formule est de Nietzsche. Ainsi Marx oppose-t-il à l'idéologie bourgeoise le matérialisme historique scientifique (ce qui suppose, dans sa construction, que le prolétariat est la classe de la vérité, celle qui représente la vérité de l'histoire!). Nietzsche entend mener jusqu'au bout la critique conçue comme une *catharsis* et une chasse aux idoles. Freud attribue à la méthode psychanalytique une vertu libératrice.

Marx et Freud surtout, Nietzsche dans une moindre mesure, sont à l'origine de courants de pensée qui ont véhiculé ces thèmes: la religion est une idéologie, c'est-à-dire un facteur d'aliénation, dont il faut libérer l'homme. La littérature marxiste notamment a ressassé ces thèmes jusque sous les formes de la propagande la plus grossière. Puis certains auteurs, davantage attentifs à la réalité des choses, ont émis des jugements plus nuancés sur la religion: tout n'y serait pas aliénant. De leur côté, des tenants du freudisme s'écartent des positions catégoriques du père de la psychanalyse, incapables de rendre compte, dans son intégralité, du religieux comme dimension de l'homme. Ici et là un processus de révision est donc en cours.

Procédant de partis-pris antireligieux, ces explications négatrices sont, en elles-mêmes, inacceptables, cela est clair. Elles ont cependant indirectement attiré l'attention sur des utilisations idéologiques de la religion ou sur des contrefaçons, qui sont pour les chrétiens des invitations à avoir souci de la pureté de la foi et de la pureté du témoignage. Dans cette perspective et à condition qu'on soit conscient de leurs limites, la psychologie de la religion et la sociologie de la religion peuvent apporter une contribution positive.

Conclusion

En définitive, c'est en opposition à la vérité que se comprend l'idéologie. C'est pourquoi le sens de la vérité et la volonté de se soumettre à ses exigences, au niveau de la méthode comme à celui de la loyauté éthique, constituent les premières conditions d'un discernement, à tous les degrés de la connaissance et du savoir. Il devient alors possible de départager, selon la nature de chaque discipline, ce qui appartient à la science et ce qui appartient aux préjugés idéologiques. De même, on pourra reconnaître une démarche philosophique, digne de ce nom, c'est-à-dire une démarche, dont l'argumentation soit fondée en raison. D'une manière éminente, ces conditions se retrouvent là où il est question de la foi chrétienne et du sens chrétien de la vérité. Nous savons en effet et nous

confessons que «la grâce et la vérité nous sont venues par Jésus-Christ», le «Fils unique qui est dans le sein du Père» (cf. *Jn* 1, 17, 18). Dans un monde où les idéologies exercent une influence puissante et souvent sournoise, les chrétiens sont rappelés à leur vocation de témoins de la vérité.

Certes des thèmes et des valeurs qui appartiennent à l'héritage culturel du christianisme peuvent fonctionner à la manière d'une idéologie. C'est là une déchéance et une déviation par rapport à leur authenticité. Dans cette perspective, le problème des rapports entre l'Eglise et l'Etat est crucial. Certes il est légitime que le christianisme inspire la conception et la vie de la cité. Mais tout autre chose est l'utilisation par les détenteurs du pouvoir politique et économique, du christianisme et de l'Eglise; autre chose aussi est la tentation pour les responsables de l'Eglise de s'appuyer d'abord et avant tout sur des moyens qui sont proprement politiques. «Rendez donc à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu» (*Mt* 22, 21).

P. Georges COTTIER, O.P.

L'Eglise catholique pourrait-elle entrer au Conseil œcuménique?

L'Eglise catholique n'est pas membre du Conseil œcuménique, mais gardons-nous de conclure qu'elle ne participe pas au *mouvement* œcuménique suscité pour rapprocher les chrétiens en vue d'obtenir la grâce d'une communion plénière. En effet, comme on l'a déclaré à la Conférence mondiale de *Foi et Constitution* de Montréal (1963): «Le Mouvement œcuménique est manifestement plus large que le Conseil. Le Conseil œcuménique des Eglises est une des manifestations de ce Mouvement, mais il y a bien d'autres manières, pour les Eglises, de progresser ensemble.»¹

Cependant, périodiquement, se pose la question de l'entrée éventuelle de l'Eglise catholique au COE. Les obstacles que l'on souligne souvent sont-ils infranchissables?

1968 et 1969: Deux réponses dont l'autorité n'est pas la même

Lors de l'Assemblée générale du Conseil œcuménique à Upsal en 1968, le P. Roberto Tucci, S. J. prononça une conférence qui aborde explicitement la question que nous posons². L'orateur estime que l'absence prolongée de l'Eglise catholique au sein du Conseil serait néfaste à la recherche de l'unité chrétienne, mais il interroge davantage le COE que son Eglise. En effet, il ne mentionne pas d'une manière précise les difficultés que pourrait avoir le catholicisme d'entrer dans le Conseil³. Mais il évoque surtout les obstacles capables de se manifester au sein du COE, si l'Eglise catholique demandait d'être membre du Conseil.

¹ *Conférence de Foi et de Constitution à Montréal* (1963), n. 32. Cité dans l'étude du Groupe mixte de travail entre le COE et l'Eglise catholique: *Les types de relations entre l'Eglise catholique romaine et le Conseil œcuménique des Eglises*. Doc. cath., n. 1615 (1972), pp. 764-765.

² *Mouvement œcuménique et COE et Eglise catholique romaine*, Doc. cath., n. 1523, (1968), pp. 1477-1489.

³ Il se contente de dire: «Les difficultés qui pourraient être soulevées par l'ecclésiologie romaine ne semblent pas, toutefois, au jugement d'experts, soit catholiques, soit non catholiques, constituer un obstacle infranchissable.» Art. cité, p. 1486.

«On ne peut se dissimuler les effets négatifs qu'à la longue pourra avoir sur l'ensemble du mouvement œcuménique la non-appartenance de l'Eglise de Rome au Conseil œcuménique, surtout le risque d'accroître les chances d'une dangereuse tension entre non-catholiques et œcuménisme catholique. Il nous semble qu'on ne peut pas éluder la question et qu'il faudrait dès maintenant avoir le courage de pousser à fond l'étude des raisons pour et contre, avec la lucidité la plus grande possible. Comme le faisait remarquer un théologien luthérien, la question de savoir si l'Eglise catholique peut devenir membre du Conseil œcuménique, «en premier lieu ne concerne pas Rome, mais bien les Eglises non romaines»⁴. Il faudrait au moins prendre en très sérieuse considération que, si le Conseil œcuménique estimait avoir non seulement des raisons psychologiques et pratiques, mais aussi des raisons théologiques de maintenir l'Eglise catholique à l'écart, il se transformerait par le fait même «en organisme institutionnellement non romain *de jure* et pas seulement *de facto*. S'il adoptait un tel point de vue, le Conseil, qui est essentiellement une structure de dialogue, restreindrait son ampleur... Il poserait au contraire de nouvelles conditions incompatibles avec le *par cum pari*»⁵, (c'est-à-dire le principe du dialogue sur plan d'égalité).

Le second texte est du Pape Paul VI, qui, lors, de sa visite au siège de COE à Genève, en 1969, manifeste les difficultés que n'avait pas évoquées le P. Tucci, celles qui invitent Rome à ne pas demander prématurément son entrée dans le COE. Paul VI réagit en Docteur et Pasteur. A ses yeux, surgissent des problèmes d'ordre doctrinal et pastoral. Mais le Pape ne ferme pas la porte à une solution positive.

«Que pourrions-nous, en ce moment, répondre à cette question? (Celle de l'entrée éventuelle de l'Eglise catholique au COE). En toute franchise fraternelle, nous ne considérons pas que la question de la participation de l'Eglise catholique au Conseil œcuménique soit mûre au point que l'on puisse ou doive donner une réponse positive. La question reste encore dans le domaine de l'hypothèse. Elle comporte de graves implications théologiques et pastorales; elle exige par conséquent des études approfondies, et engage un cheminement dont l'honnêteté oblige à reconnaître qu'il pourrait être long et difficile.»⁶

Le jugement de Paul VI était réaliste car l'Eglise catholique n'est pas encore prête à demander son entrée au COE. En revanche, les craintes

⁴ V. VAJTA, *Lutheran World*, 1965, p. 138, cité par J. HAMER: *L'œcuménisme dans le Conseil œcuménique des Eglises*, dans *Istina* 1965-1966, p. 306.

⁵ J. HAMER, article cité ci-dessus, dans *Istina* 1965-1966, p. 307.

⁶ Doc. cath. n. 1543, (1969), p. 626.

manifestées par le P. Tucci concernant une éventuelle attitude négative du Conseil envers l'Eglise catholique sont maintenant dissipées.

En effet, à l'Assemblée de Nairobi de 1975, est adoptée cette résolution: «*L'Assemblée attend avec impatience le jour où il sera possible à l'Eglise catholique romaine de devenir membre du COE.*»⁷ Cette déclaration est acceptée à l'unanimité.

L'entrée de l'Eglise catholique dans le COE n'impliquerait pas une trahison de sa foi

Evoquons d'abord la *Base* du Conseil qui s'inspire manifestement du Credo de Nicée-Constantinople: «Le Conseil œcuménique des Eglises est une communauté fraternelle d'Eglises qui confessent le Seigneur Jésus-Christ comme Dieu et Sauveur selon les Ecritures et s'efforcent de répondre ensemble à leur commune vocation pour la gloire du seul Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit.»⁸

L'Eglise catholique ne peut que s'associer à cette confession de foi.

* * *

Par la déclaration dite de *Toronto* rédigée, dans cette ville, en 1950, par le Comité central du COE, le Conseil a précisé avec force que les Eglises, en demandant leur adhésion, n'étaient nullement contraintes à relativiser leur foi. Tout d'abord, le Conseil refuse de s'identifier à l'Eglise du Christ, il ne prétend pas non plus devenir une super-Eglise. Son ambition est plus modeste: se mettre au service du Saint-Esprit, qui l'utilisera, comme il lui plaira, comme un instrument dans la recherche de l'unité chrétienne.

«Le Conseil œcuménique n'est pas une super-Eglise. Il n'est pas l'Eglise universelle. Il n'est pas l'Una Sancta dont parlent les confessions de foi.»⁹ Ces trois négations devront toujours être rappelées lorsque la confusion s'installe dans les esprits.

Le document de *Toronto* constate que coexistent au sein du Conseil de multiples conceptions sur la nature de l'unité que nous recherchons.

⁷ *Briser les barrières. Nairobi 1975*, Idoc – France, Paris 1976, p. 318.

⁸ *Constitution et Règlement du Conseil œcuménique des Eglises*. Dans *Briser les barrières...* p. 445.

⁹ Dans Lukas VISCHER: *Foi et Constitution*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1968, p. 223.

«Le Conseil travaille pour l'unité de l'Eglise. Mais parmi ceux qui le constituent, les uns conçoivent cette unité comme impliquant un accord parfait ou très étendu en matière de doctrine; d'autres insistent sur la communion sacramentelle basée sur un même ordre ecclésiastique; d'autres considèrent ces deux conditions comme indispensables; d'autres ne demandent l'unité que sur certains points fondamentaux de foi et de discipline; d'autres encore ne conçoivent l'Eglise une que comme une communauté spirituelle universelle et considèrent l'unité visible comme non essentielle et même comme indésirable. Mais aucun de ces points de vue ne peut être tenu pour la conception œcuménique. Au contraire, la conversation œcuménique a précisément pour but d'établir entre ces diverses conceptions des relations dynamiques.

«Le fait de s'affilier au Conseil œcuménique n'implique nullement, en particulier, de la part des Eglises, une prise de position pour ou contre la doctrine selon laquelle l'unité de l'Eglise est l'unité de l'Eglise invisible. Ainsi, la déclaration de l'Encyclique «*Mystici Corporis*» sur ce qu'elle appelle l'erreur d'une conception spiritualisée de l'unité, ne s'applique pas au Conseil œcuménique.»¹⁰

Par voie de conséquence, le Document de *Toronto* peut déclarer: «Le Conseil œcuménique existe pour permettre aux Eglises de regarder en face leurs différences; il va de soi qu'aucune d'entre elles n'est obligée de changer d'ecclésiologie au moment où elle entre dans le Conseil.»¹¹

* * *

A l'Assemblée de New-Delhi (1961), le Conseil propose une description de l'unité qu'il recherche. Ce document exclut une union d'Eglises qui professeraient des Credo contradictoires. Il dirige notre attention sur les Eglises locales présentes en un lieu pour insister ensuite sur la catholicité dans le temps et l'espace.

«Nous croyons que l'unité, qui est à la fois le don de Dieu et sa volonté pour son Eglise, est rendue visible lorsque, en un même lieu, tous ceux qui sont baptisés en Jésus-Christ et le confessent comme Seigneur et Sauveur, sont conduits par le Saint-Esprit à former une communauté pleinement engagée, confessant la même foi apostolique, prêchant le même Evangile, rompant le même pain, s'unissant dans une prière commune et vivant d'une vie communautaire qui rayonne dans le témoignage et le service de tous; et lorsque, en outre, ils se trouvent en communion avec l'ensemble de la communauté chrétienne en tous lieux et dans tous

¹⁰ *Ibidem*, pp. 224–225.

¹¹ *Ibidem*, p. 224.

les temps, en sorte que le ministère et la qualité de membre sont reconnus par tous, que tous peuvent, selon que les circonstances l'exigent, agir et parler d'un commun accord en vue des tâches auxquelles Dieu appelle son peuple.»¹²

L'Eglise catholique ne peut que se réjouir de cette orientation, car si cette description de l'unité recherchée demeure incomplète, elle n'exclut aucun dogme catholique.

Et c'est dans la même perspective doctrinale qu'est formulé le premier but du COE: «Appeler les Eglises à tendre vers l'unité visible en une seule foi et en une seule communauté eucharistique exprimée dans le culte et dans la vie commune en Christ, et progresser vers cette unité afin que le monde croie.»¹³

* * *

Précisons encore que les textes adoptés par les Assemblées générales ou les organismes du COE sont proposés aux Eglises pour qu'elles les examinent avec bienveillance. Mais les autorités ecclésiales gardent toujours la pleine liberté, soit de les adopter, soit de les amender, soit même de les rejeter.

«Bien que de telles déclarations puissent avoir une grande portée et exercer une influence considérable du fait qu'elles expriment l'opinion d'un organisme chrétien aussi largement représentatif que le Conseil œcuménique, elles n'ont pourtant d'autorité que celle que leur confèrent la vérité et la sagesse dont elles témoignent. La publication de telles déclarations ne peut en aucun cas signifier que le Conseil en tant que tel, a, ou pourrait avoir, une autorité constitutionnelle quelconque sur ses Eglises membres, ou qu'il a le droit de parler en leur nom.»¹⁴

Ainsi, au cas où l'Eglise catholique entrerait au Conseil, elle ne serait jamais contrainte d'admettre des positions qui lui paraîtraient contraires à la Révélation.

Le Conseil œcuménique dominé par la thèse du libre examen?

Le P. C.J. Dumont, op, estime que «structure et règlement du COE reposent eux-mêmes, en dépit de la base, sur le *principe-clé de la Réforme protestante*: le recours individuel au seul texte de l'Écriture comme ultime

¹² *Ibidem*, p. 140. Comme on le voit, le Conseil, à l'Assemblée de New Delhi, abandonne la totale «neutralité» ecclésiologique présente dans le Document de *Toronto*. Mais, comme nous le verrons bientôt, les Eglises membres du COE peuvent ne pas accepter l'enseignement transmis par les textes du Conseil.

¹³ *Briser les barrières...* p. 445.

¹⁴ *Ibidem*, p. 460.

critère d'une foi conforme à la révélation que cette Ecriture contient.»¹⁵

L'auteur justifie ce jugement par la structure du Conseil: «Le COE a délibérément décidé de se donner une structure *dénominatoire*: les Eglises ne sont admises comme membres qu'en considération de la dénomination, du nom qu'elles se sont donné et non de la confession de foi dont elles se réclament, pourvu qu'elles déclarent accepter la base ci-dessus; le règlement veut, en outre, que les délégués ayant droit de vote dans ses commissions, comités restreints et assemblées générales (tous les 7 ans), disposent d'une voix par personne, selon leur conscience, sans être tenus à se conformer à la confession de foi de leur propre Eglise.»¹⁶

Le jugement du P. Dumont tient-il suffisamment compte de la situation concrète des Eglises représentées? Plusieurs communautés ecclésiales protestantes n'ont pas de confession de foi officielle. Il est donc inévitable que les délégués de ces Eglises votent selon leur conscience, en se référant à leur interprétation personnelle de la Bible. Mais les délégués des Eglises orthodoxes auront une approche toute différente, car c'est leur devoir de former leur conscience à la lumière de ce qu'ils appellent volontiers la foi de «l'Eglise indivise» formulée avant le Grand Schisme.

Si donc l'Eglise catholique entrait dans le Conseil, ses délégués devraient eux aussi se référer au Magistère, celui du Pape et des Conciles. Et vraiment rien, dans le règlement, n'impose la thèse du libre examen.

Mais les craintes du P. Dumont ont-elles peut-être pour origine la manière dont le Conseil interroge les Eglises. M. Visser't Hooft, premier secrétaire général du COE a raconté comment les chrétiens d'Afrique du Sud, partisans de l'apartheid ont été interpellés. A cette question posée: «Y aura-t-il une pression sur nos Eglises?», le représentant du COE répondit: «Si vous entendez par là une pression s'exerçant à l'encontre de vos convictions, la réponse est non. Ce n'est pas le rôle du Conseil œcuménique de faire pression sur les convictions d'une Eglise. Quel pouvoir pourrions-nous exercer, quand bien même nous le voudrions? Si toutefois la pression est celle de la Parole de Dieu, la réponse est oui; elle s'exerce d'une manière égale sur chacun de nous.»¹⁷

Manifestement, les décisions du Conseil n'ont pas une valeur «magistérielle», au sens catholique du terme, puisque l'autorité dont parle le

¹⁵ *Analyse critique rétrospective et prospective de l'œcuménisme postconciliaire*. Evangile et mission, 1983, n. 29, p. 513. Article repris de la revue *L'Ami du clergé* de la même année.

¹⁶ *Ibidem*, p. 513.

¹⁷ *Le temps du rassemblement. Mémoires*. Seuil, Paris, 1975, p. 356.

représentant du COE n'est pas celle de responsables ecclésiaux, chargés, au nom du Christ, d'interpréter la signification de la Parole de Dieu.

Au nom de qui le Conseil condamne-t-il l'apartheid? Au nom de l'Écriture sainte, l'Apôtre Paul ayant déclaré que, dans le Christ, «il n'y a plus ni juif, ni grec; il n'y a plus ni esclave, ni homme libre; il n'y a plus l'homme et la femme» (*Gal. 3,28*).

Cet exemple nous montre que, face à certains problèmes, l'autorité de l'Écriture apparaît suffisamment claire et évidente pour condamner tel comportement. Il faut donc nous réjouir, que malgré notre différend avec la Réforme sur la nature de la règle de foi, nous puissions, dans certaines circonstances, découvrir ensemble le message de la Bible.

D'ailleurs, l'Eglise catholique a dûment mandaté des théologiens qui travaillent, à part entière, dans la Commission de *Foi et Constitution*. Elle a donc jugé que cette collaboration théologique avec des non-catholiques ne mettait pas en cause le Magistère, car les textes de la Commission sont présentés aux Eglises qui ont toute liberté d'approuver ou de corriger l'enseignement transmis.

On estimera peut-être toute différente la situation du délégué officiel d'une Eglise à une Assemblée générale. Il représente vraiment sa communauté ecclésiale et on lui demande de mélanger son vote avec celui de chrétiens qui ont une règle de foi qui ne concorde pas avec celle de son Eglise.

La situation serait intolérable si les votants voulaient accomplir une œuvre magistérielles, mais les décisions d'une Assemblée générale n'ont pas plus d'autorité, aux yeux de l'Eglise catholique, que celles d'une Commission, par exemple, *Foi et Constitution*. Si le COE tient à ce que les membres d'une Assemblée générale soient des délégués officiels, c'est parce que ce titre atteste l'engagement concret des Eglises en faveur de l'unité. Mais le vote du délégué n'est pas, à nos yeux, «officiel»; c'est celui d'un croyant qui essaie de porter un jugement vrai, en espérant que son Eglise pourra le ratifier.

En conclusion, je n'éprouve pas les mêmes craintes que le P. Dumont en face de l'influence qu'aurait la thèse du libre examen sur l'activité du Conseil.

La difficulté principale

Si l'Eglise catholique entrait au Conseil œcuménique, elle serait évidemment placée sur un plan d'égalité avec les autres Eglises. A première vue, cette situation ne semble pas faire difficulté puisque le décret conci-

liaire sur l'œcuménisme parle de «réunions mixtes, où, d'égal à égal (*par cum pari*), on traite (...) de questions théologiques». (n. 9).

Le dialogue exige ce statut d'égalité, car chacun a la même liberté que les autres d'exposer son point de vue. Bien plus, en tant que chrétiens, les partenaires pratiquent l'émulation spirituelle chère à l'abbé Couturier. Chacun espère que le frère, sur le plan de la foi vécue, adhère aussi bien que lui, et même souvent mieux que lui, à Jésus-Christ.

Mais lorsqu'on évoque l'entrée d'une Eglise au Conseil, on se situe au niveau de la *structure* du COE. Il s'agit donc d'une égalité d'ordre juridique qui est reconnue à toutes les Eglises. Les communautés protestantes estiment, d'ordinaire, que les Eglises visibles possèdent plus ou moins le même degré d'ecclésialité. La structure égalitaire du Conseil ne leur cause donc pas de difficultés.

Différente est l'ecclésiologie des Eglises orthodoxes. Elles confessent avoir gardé la pleine apostolicité de la doctrine et du ministère. En entrant au Conseil, elles n'ont pas caché leur conviction comme le permet le Document de *Toronto*. Elles ont donc estimé que ce rappel de leur position ecclésiale suffisait à surmonter une véritable ambiguïté. En effet, elles formulent de graves réserves sur l'ecclésialité des communautés protestantes et elles acceptent ce statut d'égalité juridique au sein du Conseil. Mais cette solution est-elle vraiment authentique? Nous reviendrons sur cette question en examinant l'interrogation que se pose l'Eglise catholique qui, si elle demandait son entrée dans le COE, serait affrontée à la même difficulté.

En effet, le décret sur l'œcuménisme précise que «c'est par la seule Eglise catholique du Christ, laquelle est le «moyen général de salut», que peut s'obtenir toute la plénitude des moyens de salut» (n. 3).

Paul VI a rappelé, dans une allocution, en parlant de l'Eglise catholique qu'«elle est attachée à sa prérogative et à son devoir de personnifier cette unité originelle et de constituer encore le centre et la mesure de la pleine communion chrétienne.»¹⁸

A cette déclaration fait écho celle de Jean-Paul II, prononcée à Genève, au Siège du Conseil. En parlant aussi de l'Eglise catholique, il affirme: «En dépit des misères morales qui ont marqué la vie de ses membres et mêmes de ses responsables au cours de son histoire, elle est convaincue d'avoir gardé, en toute fidélité à la tradition apostolique et à la foi des Pères, dans le ministère de l'évêque de Rome, *le pôle visible et le garant de l'unité.*»¹⁹

¹⁸ Doc. cath., n. 1579, (1971), p. 108.

¹⁹ *Ibidem*, n. 1878 (1984), p. 704.

L'acceptation du statut juridique d'égalité au sein du Conseil est-elle compatible avec cette conviction d'avoir gardé, grâce à l'action du Saint-Esprit, la pleine ecclésialité? De fait, nos actes sont porteurs de significations positives ou négatives. L'entrée de l'Eglise catholique dans le Conseil sur un plan d'égalité avec les autres Eglises aurait un sens *négalif* pour la manifestation de nos convictions. Le caractère propre de notre ecclésiologie serait *voilé*²⁰ par cette structure égalitaire.

Cependant, l'entrée dans le COE ne serait pas une trahison de notre foi puisque nous continuerions de défendre notre ecclésiologie. En rappelant notre doctrine, nous tenterions de surmonter la situation ambiguë provenant de la structure du Conseil.

C'est pourquoi, à nos yeux, la solution est d'ordre *pastoral*. Cette situation d'égalité au sein du COE affaiblirait-elle, de manière notoire, notre ecclésiologie? Dans notre époque menacée par le relativisme doctrinal, j'aurais tendance à répondre affirmativement. Il est donc préférable que l'Eglise catholique collabore le plus possible avec le COE, surtout en développant les activités du groupe mixte de travail entre le Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens et le Conseil. Une demande d'adhésion ne paraît donc pas, prudemment, opportune.

Comment l'entrée de l'Eglise catholique a-t-elle été envisagée?

Nous avons mentionné à la note 1 de notre article l'étude du Groupe de travail mixte: *Les types de relations entre l'Eglise catholique romaine et le Conseil œcuménique des Eglises*. Ce texte a bien montré les difficultés d'ordre *pratique* que poserait l'éventuelle candidature de notre Eglise.

Soulignons d'abord ce fait: «L'Eglise catholique a des effectifs plus nombreux qu'aucune des Eglises membres.»²¹ Si l'Eglise catholique était représentée en proportion de ses membres, elle obtiendrait, à l'avance, la majorité des voix lors d'un vote. C'est pourquoi, sagement, l'étude du Groupe mixte déclare à propos de notre Eglise: «Sa représentation ne devrait pas être numériquement si importante que les autres Eglises ne soient plus des partenaires authentiques dans le dialogue et l'association.»²² Et de donner un exemple: à une assemblée générale, «la délégation»

²⁰ Nous n'avons pas employé cette formulation: «Le caractère propre de notre ecclésiologie serait *contredit*», car cette structure juridique d'égalité s'accompagne d'un refus par le Conseil d'exclure notre doctrine (cf. le Document de *Toronto*).

²¹ Doc. cath., n. 1615 (1972), p. 771.

²² *Ibidem*, p. 771.

gation catholique romaine ne devrait pas avoir moins d'un cinquième ni plus d'un tiers du nombre total des délégués.»²³

La deuxième difficulté provient du fait que seule l'Eglise catholique a un «Pasteur universel», c'est-à-dire le pape, chef du collège épiscopal. Les Eglises orthodoxes sont «autocéphales», le patriarche de Constantinople n'ayant qu'une «primauté d'honneur» et les Eglises protestantes sont aussi toutes autonomes.

Alors comment l'Eglise catholique devrait-elle être représentée au COE? Mettez-vous l'accent sur les conférences épiscopales des divers pays en proposant que ce sont elles qui désignent leurs délégués? Mais, dans ce cas, l'autorité de Rome est-elle suffisamment respectée? Et si, au contraire, on charge le Saint-Siège de nommer les délégués, ne tombe-t-on pas dans une centralisation excessive?

Le Document du Groupe mixte présente ces deux solutions de cette manière: a) «Chaque synode patriarcal et chaque conférence épiscopale demanderait à devenir membre... La participation catholique serait ainsi plus comparable à celle de la grande majorité des Eglises membres actuelles. Une telle forme, cependant, ne tiendrait pas assez compte de la façon dont l'Eglise catholique romaine se conçoit comme une seule et même association universelle, ni des rapports existant entre les Eglises locales et le Saint-Siège ou entre elles...»²⁴

b) «L'Eglise catholique romaine demanderait à entrer comme une seule Eglise membre et n'exprimerait sa participation qu'exclusivement par le moyen du Saint-Siège. Ceci soulignerait le caractère universel de l'Eglise catholique romaine et l'unité dont elle jouit. Cependant, cela ne serait pas suffisant pour représenter la grande diversité qui la caractérise aussi.»²⁵

C'est pourquoi, le document propose, comme solution la meilleure, un système mixte:

c) «L'Eglise catholique romaine demanderait à participer comme une seule et même Eglise membre et exercerait sa qualité de membre avec la participation active des synodes patriarcaux et des conférences épiscopales. Celles-ci et ceux-là pourraient être expressément nommés comme participant au membership... On pourrait demander aux conférences épiscopales de proposer au Saint-Siège les noms des délégués à l'Assemblée et aux autres organes du Conseil œcuménique des Eglises.»²⁶

²³ *Ibidem*, p. 772.

²⁴ *Ibidem*, p. 771.

²⁵ *Ibidem*, p. 771.

²⁶ *Ibidem*, p. 771.

Resterait posée la question de la représentation de la papauté elle-même au sein du COE. Le groupe mixte de travail ne traite pas explicitement cette question, mais certains ont suggéré que, dans le *præsidium* du COE, formé de six présidents, l'un d'entre eux serait un cardinal proposé par le pape lui-même.

On s'est demandé, pour faciliter l'entrée de l'Eglise catholique au COE, s'il ne fallait pas remanier entièrement le Conseil en le structurant, non plus par l'adhésion des Eglises locales, mais par la représentation des familles confessionnelles. Ainsi, entreraient au Conseil l'Alliance réformée mondiale, la Fédération luthérienne mondiale, l'anglicanisme et l'orthodoxie se structurant aussi sur le plan universel. Mais ce projet n'a pas été retenu pour plusieurs raisons dont voici l'une d'entre elles: «Des problèmes tels que la primauté papale, la conception que l'Eglise catholique a d'elle-même et de sa mission ne trouveraient finalement pas plus facilement une solution grâce à une telle association.»²⁷

Toutes ces suggestions pratiques relatives à l'entrée éventuelle de l'Eglise catholique au COE perdent évidemment leur intérêt si on estime que l'adhésion de notre Eglise au Conseil, pastoralement, n'est pas souhaitable. Cependant, il était utile de mentionner cette réflexion qui est un signe du sérieux avec lequel on a cherché des solutions.

Les dernières réflexions de M. Visser' t Hooft

Peu de temps avant de mourir, M. Visser' t Hooft a exprimé son sentiment sur la question de l'éventuelle entrée de l'Eglise catholique dans le COE.

Le document du Groupe de travail mixte dont nous venons de parler devait être communiqué aux évêques catholiques pour qu'ils puissent donner leur avis. Or, en fait, cette consultation n'eut pas lieu et M. Visser' t Hooft pense que la raison principale résidait dans la crainte d'aggraver les tensions qui se manifestaient à cette époque dans notre Eglise.

Mais l'ancien secrétaire général du COE estime que cette consultation, si elle avait eu lieu, n'aurait pas abouti à une solution positive quant à l'adhésion de l'Eglise catholique au COE.

Pourquoi? Parce que, à cause de sa structure, notre Eglise ne peut pas se sentir à l'aise dans un organisme qui a été fondé par des Eglises qui tiennent avec beaucoup de conviction à leur pleine autonomie.

²⁷ *Ibidem*, p. 769.

M. Visser' t Hooft pense qu'une vaste consultation aurait abouti à ce jugement: «Les Eglises membres du COE sont des Eglises qui se gouvernent elles-mêmes avec la conscience, dans la plupart des cas, d'avoir une responsabilité particulière à l'égard d'une nation spécifique ou d'un territoire. Elles envisagent leur autogouvernement non pas comme une simple concession au nationalisme mais comme une forme structurelle qui appartient à leur identité, comme des Eglises mûres acceptant d'être pleinement responsables de leur propre vie. Elles n'ont aucune intention d'abandonner le principe de l'autogouvernement pour créer une unité supranationale de nature juridictionnelle. C'est à cause de cette puissante conviction sur le maintien de l'autogouvernement que les documents de base du COE mettent l'accent si vigoureusement sur le fait que le COE n'entend exercer aucune forme d'autorité légale sur ses Eglises membres. Introduire dans un tel organisme une Eglise de dimension mondiale, dont le principe structurel principal est celui du gouvernement central ou de la juridiction universelle, c'est introduire en lui un élément étranger. L'Eglise catholique romaine s'y sentirait difficilement à son aise. Les autres Eglises suspecteraient l'Eglise romaine de ne pas accepter vraiment les principes sur lesquels repose le COE.»²⁸

C'est pourquoi, M. Visser' t Hooft tire cette conclusion: «Je pense que nous aurions tous ensemble découvert que le problème structurel pour amener l'Eglise catholique à appartenir au COE était insoluble, à moins que, soit l'Eglise romaine, soit le COE effectuent des changements radicaux dans leurs propres structures. Sur ce point le document d'étude avait manqué de réalisme...»²⁹

L'ancien secrétaire précise encore sa pensée: «Ne devons-nous pas simplement accepter le fait que, à cause de son caractère de très grande Eglise travaillant comme un organisme ayant une mission mondiale et qui est organisé sur la base de la juridiction universelle et de l'autorité enseignante, centralisé en un centre unique, l'ECR est – structurellement parlant – tellement différente des autres Eglises qu'elle appartient à une autre catégorie?»³⁰

M. Visser' t Hooft évoque encore une autre difficulté qui se serait produite au moment des votations. Un vote imposé aux délégués par le Saint-Siège aurait été mal reçu au sein du Conseil. Mais si les délégués catholiques avaient la pleine liberté de vote, l'Assemblée aurait été le témoin de graves divisions au sein de la délégation catholique.

²⁸ *Le Conseil œcuménique et l'Eglise catholique. Ultimes réflexions du pasteur W. A. Visser' t Hooft.* Doc. cath., n. 1910 (1986), p. 128.

²⁹ *Ibidem*, p. 128.

³⁰ *Ibidem*, p. 128.

«Les délégués catholiques romains à l'Assemblée (ou au Comité central) auraient été affrontés au dilemme de voter comme une seule délégation sur la base d'instructions reçues des autorités catholiques romaines, et ainsi de dominer ou de paralyser le processus de prise de décisions (car le COE n'agirait pas ou ne parlerait pas contre la volonté d'une partie aussi grande de son collège électoral), ou bien de voter en tant qu'individus, ce qui amènerait une tension accrue dans l'Eglise romaine.»³¹

Ces réflexions d'un ancien secrétaire général du COE méritent d'être connues et méditées. Elles nous invitent à rechercher une collaboration profonde avec le Conseil, mais sans envisager, pour un avenir prochain, l'adhésion de notre Eglise au COE.

Villars-sur-Glâne

Georges BAVAUD

³¹ *Ibidem*, p. 128.

La peur du paradoxe et l'histoire de l'Eglise

Un des thèmes de l'œuvre du P. de Lubac est la permanence et l'actualité du paradoxe en christianisme. « *Paradoxe en sa substance, la vérité spirituelle l'est encore en son rythme ... L'esprit n'a pas de pesanteur. Il n'est jamais une force de tout repos. C'est une force toujours libre, toujours inventive, et par conséquent toujours inquiétante* »¹. Il a appliqué cette idée à la nature même de l'Eglise, car son paradoxe introduit à son mystère².

Avec le cardinal Journet, il faut faire un pas de plus et montrer comment le paradoxe se déploie dans toute l'histoire ecclésiale du salut, comme on le voit résumé dans la conclusion du troisième volume de *L'Eglise du Verbe incarné*³.

Ces quelques pages n'ont pour but que d'esquisser rapidement comment le refus ou l'oubli, ou encore la peur du paradoxe chrétien est à l'origine d'une « cléricatisation » de l'Eglise, d'une atténuation de sa vigueur évangélique.

Il n'est aucune des affirmations majeures du christianisme qui ne revête la forme paradoxale : confesser Jésus Christ, Homme-Dieu – Dieu-Homme ; parler de la Mort du Sauveur, d'un sauveur, est, même s'il ressuscite, une antinomie : comment la victoire sur la mort peut-elle passer par la mort ? L'Evangile est lui-même littéralement émaillé de paradoxes : « qui perd sa vie la sauvera – qui veut sauver sa vie la perdra », etc. ...

Les Evangélistes, les auteurs du Nouveau Testament, surtout S. Paul qui est le maître du paradoxe, les Pères de l'Eglise, spécialement Augustin qui met toute sa science du latin à l'exprimer, et les auteurs médiévaux à sa suite, ont présenté le message chrétien, inlassablement, comme une symphonie de correspondances paradoxales, de convergences inattendues, de renversements sublimes.

La coupure d'avec ce style propre au christianisme et l'émergence d'une société cléricale de type durable se situe aux environs du XV^e siècle. On

¹ H. DE LUBAC, *Paradoxes et Nouveaux Paradoxes*, Paris, 1983, p. 154.

² H. DE LUBAC, *Paradoxe et mystère de l'Eglise*, Paris, 1967, pp. 12–13.

³ *L'Eglise du Verbe incarné* – III Essai de théologie de l'histoire du salut ; pp. 690–694. L'Eglise est « petit troupeau et peuple immense. Vision contrastante et combien pour nos cœurs paradoxale » (p. 693).

sait que la fin du Moyen Age, l'automne du Moyen Age pour reprendre l'expression de Huizinga, a connu une véritable panique. Celle-ci est due aux grandes épidémies, aux provocantes contestations politiques, intellectuelles et ecclésiales, qui lui fait rechercher, des garanties spirituelles dont la pratique des indulgences est la forme la plus connue. Tout se passe comme si le développement de la théologie du purgatoire, passage violent et paradoxal s'il en est pour l'âme séparée, n'était plus supportable dans la définition, elle même totalement paradoxale que donne Ste Catherine de Gênes (+ 1510), contemporaine de cette époque de transition ; elle qui parle de « souffrance joyeuse du Purgatoire ». La passion du Christ si aimée, si vénérée, est objet de scandale comme en témoignent quelques vers admirables de Jean Michel, auteur du *Mystère de la Passion* (1486), reprenant d'ailleurs un thème courant à l'époque :

Notre Dame

Au moins, veuillez de votre grâce
mourir de mort brève et légère.

Jésus

Je mourrai de mort très amère.

Notre Dame

Non pas fort vilaine et honteuse.

Jésus

Mais très fort ignominieuse.

Notre Dame

Donques bien loin, s'il est permis

Jésus

Au milieu de tous mes amis

Notre Dame

Soit donc de nuit, je vous prie.

Jésus

Mais en pleine heure de midi.

Notre Dame

Mourrez donc comme les barons.

Jésus

Je mourrai entre deux larrons.

Notre Dame

Que ce soit sous terre et sans voix.

Jésus

Ce sera haut pendu en croix.

Notre Dame

Vous serez au moins revêtu.

Jésus
 Je serai attaché tout nu.
Notre Dame
 Attendez l'âge de vieillesse.
Jésus
 En force de ma jeunesse ⁴.

Remarquons que c'est la Vierge, figure de l'Eglise, qui ne supporte pas, mieux, qui voudrait conjurer, ces incroyables paradoxes de la Passion du Sauveur.

Je voudrais seulement signaler ici les trois grandes étapes qui ont conduit, comme cela se produit périodiquement dans l'histoire, vers des sociétés s'enfermant spirituellement sur elles-mêmes dans la fuite du paradoxe. On les trouve à l'âge des Réformes (au XVI^e siècle), à l'âge des Lumières (au XVIII^e siècle), à l'âge qu'on pourrait appeler « victorien », au siècle dernier.

Mais l'étape de l'âge des Réformes protestantes et catholiques a constitué un paradoxe en elle-même. Que voyons-nous en effet ? Luther se dresse à partir de 1517 pour rappeler, contre les indulgences, contre toutes les garanties d'une société qui se protège spirituellement, la gratuité du salut, en reprenant tous les paradoxes pauliniens et augustinien au-delà de S. Paul et de S. Augustin. Pour Luther, la condition chrétienne est le mieux exprimée sous la forme d'un paradoxe théologique : *simul justus et peccator* : l'homme est tout à la fois justifié et pécheur. Il est remarquable que les textes les plus beaux de Luther, ceux qui nous touchent spirituellement, jusqu'à ce dernier cri : « une seule chose est vraie : nous sommes tous des mendiants » appartiennent à la sphère du paradoxe.

Mais chose étonnante, Luther en durcissant sa position, en l'isolant de l'histoire de la pensée théologique, ne va pas assez loin dans la chaîne des paradoxes car l'Eglise, elle, la poursuit jusqu'au bout en affirmant que la grâce et la liberté, Ecriture et Tradition, Evangile et Eglise sont des termes qui ne s'excluent pas mais se modèlent et s'engendrent mutuellement.

Ce n'est pas par hasard si les deux grands esprits qui s'opposent avec quelques succès à Luther sont deux humanistes rompus aux paradoxes : Erasme, l'auteur de *l'Eloge de la Folie*, met en scène le paradoxe de la Croix qui, de folie, devient sagesse ; et Thomas More dans *l'Utopie* propose l'étonnant rappel du modèle chrétien vécu par ceux qui l'ignorent et va pousser le paradoxe du martyr jusqu'à donner sa vie par fidélité.

⁴ Jean MICHEL, *Le Mystère de la Passion*, éd. O. Jodogne, Gembloux, 1959, p. 233-234. Cf. les pages de S. de Reyff, *Sources*, 14 (1989) pp. 210-224.

Des Réformes catholique et protestante naissent des sociétés plus dogmatiques et plus hiérarchisées avec l'implantation d'un pouvoir « clérical » et l'établissement d'une discipline (à distinguer du beau modèle sacerdotal qui naît à cette époque), mais des grands esprits rappelleront au cours des XVI^e et XVII^e siècles la voix du paradoxe : Jean de la Croix avec la nuit d'où naît la lumière, ou encore Pascal entre les deux infinis.

L'étape des Lumières correspond bien à cette déviation dont parle le P. de Lubac : « celle qui dissout l'idée de bien dans l'idée de l'utile ; celle qui dissocie le moyen et la fin ; celle qui cherche « pauvrement le bonheur alors que Dieu nous a faits pour la Béatitude »⁵. Dans sa hantise du surnaturel, l'*Aufklärung* se heurte dans sa raison à la notion de miracle et à celle de souffrance. Obsédées par le mal et la souffrance, paradoxe par excellence, les Lumières se réfugient dans une abstraction de la divinité qui les empêche de concevoir la providence active et rend absurdes révélation, miracle et dès lors l'Incarnation. De Spinoza à Voltaire, le paradoxe est comblé par le haut dans l'absorption panthéiste, et par le bas par la dérision et la crainte de la « superstition » ... Le christianisme sans paradoxe sera réduit à une honnête morale, où les vertus actives et sociales sont mises à l'honneur, rejetant la vie contemplative dont l'*otium*, l'oisiveté sainte est ainsi une des formes du paradoxe chrétien.

L'Eglise, en grande partie, rentre dans le jeu de la société cléricale qui s'empare d'un idéal cohérent mais réducteur. C'est le phénomène de l'*Aufklärung* catholique qui, fait d'un Talleyrand, à partir de sa vocation sacerdotale forcée et malheureuse, le porte-parole d'une politique raisonnable pour une Eglise devenue une administration des Cultes.

A cette vision sans poésie, sans mystère et sans paradoxes, j'aime opposer une des saintetés les plus excentriques que l'Eglise, et d'abord la *vox populi*, aient jamais canonisée : S. Benoît Labre ; pèlerin, clochard, mendiant, illuminé sans lumières, qui aime tout ce que les Lumières détestent et appellent superstitions : la vie contemplative, la transsubstantiation, les pèlerinages (il est allé des dizaines de fois à Lorette), et qui meurt, paradoxe vivant, en 1783, au moment où les Lumières vont porter leurs fruits dans la Révolution française.

L'Eglise du XIX^e siècle qui béatifie S. Benoît Labre à la dérision des bourgeois voltairiens, a mieux résisté au conformisme parce que sa vitalité retrouvée lui est venue des profondeurs populaires en Italie, en France, en Irlande. Mais elle n'échappe pas à la tentation du siècle : la respectabilité, son « victorianisme » qui lui est imposé par le modèle anglo-saxon, politiquement devenu prédominant.

⁵ *Paradoxes et nouveaux paradoxes*, p. 101.

Un homme a parfaitement ressenti et vécu le danger que représente cette nouvelle forme de peur du paradoxe : Newman. Pour lui, une des tentations du christianisme du XIX^e siècle est l'esthétisme du gentleman. Le bon goût, le sens de la mesure, la bienveillance et la civilité sont des qualités estimables mais qui ne sont pas spécifiques du christianisme. Le gentleman a tendance non seulement à rejeter d'instinct les âpretés du christianisme mais également à mépriser ce qu'elles peuvent avoir d'excessif, ou même de vulgaire. Newman a lui-même écarté cette tentation en prenant le patronage de ce personnage excessif et parfois truculent que fut S. Philippe Néri. Dans des pages de *L'idée d'Université* (1852) qui ont des accents autobiographiques, car le gentleman anglican d'Oxford est depuis sept ans à peine passé au catholicisme où prédomine la dévotion irlandaise, Newman décrit les caractéristiques du gentleman dont la devise serait « ne jamais offenser personne ». Il propose de remplacer la modestie, le respect de soi et la peur du ridicule, caractéristique d'une peur du paradoxe, par l'humilité. L'humilité ne se conçoit que par rapport à un Dieu créateur et rédempteur, par rapport à notre propre péché. Elle est une vertu qui incarne le paradoxe même d'un christianisme pourtant humaniste et optimiste. Et Newman décrit bien la tentation nouvelle du christianisme : *« accepter d'être corrigé, adouci, amélioré. Il faut qu'on puisse le présenter comme le patron des arts, il doit jouer l'académicien lettré, le philanthrope empirique, le politicien partisan. Il lui faut se mettre à jour, inventer quelques moyens d'expliquer ou de mettre en veilleuse les données qui mettent l'intelligence à la torture et dont il a honte, par exemple : la doctrine de la grâce, les mystères de Dieu, la prédication de la Croix, la dévotion à la Reine des saints ou la loyauté au Siège apostolique »*⁶.

Par ce qu'il avait de génie, Newman avait compris que le XIX^e siècle catholique, c'était d'abord ces apparitions de la Salette, de Lourdes et d'ailleurs, car la Reine des saints se fait toujours voir à des ignorants, ou encore le pauvre, saint et humble curé d'Ars qui a reçu dans sa chair et dans son esprit le paradoxe de la Croix.

En face des sociétés ecclésiales en proie à la tentation « cléricale », hier comme aujourd'hui, à notre époque des idéologies, déjà un peu sur le déclin, semble-t-il, il y a toujours dans l'Eglise la voix méprisée, ou tellement admirée pour ne pas être obligé de s'y conformer, de la sainteté humble et perspicace. Devant « l'amnésie de l'éternel » dont parlait Péguy pour notre temps, si l'histoire apporte un modèle, c'est certainement pour nous inviter à écouter ceux qui – peuples (comme certains pays de l'Est) ou individus, connus par la presse ou passants dans notre rue – manifes-

⁶ NEWMAN : *L'idée d'Université*, Textes Newmaniciens VI, Paris, 1968, p. 396.

tent humblement dans leur vie le paradoxe de la Croix et de la Résurrection, du péché et du pardon, de la souffrance et de la joie, sans avoir peur et sans se vanter car ils savent que le message ne vient pas d'eux-mêmes. Ainsi l'histoire ne cesse de montrer la fragilité du christianisme comme paradoxe et la conversion sans cesse à reprendre pour échapper à l'auto-suffisance caractéristique des sociétés cléricales.

Guy BEDOUELLE, O.P.

Pour en finir avec 89...

Les commémorations ont ceci de bon qu'elles permettent d'enrichir notre connaissance du passé. Celle du Bicentenaire de la Révolution française que nous venons de vivre tout au long de l'année écoulée, si tonitruante et démesurée qu'elle ait pu paraître à certains égards vue de l'étranger, n'échappe pas à la règle. La moisson d'ouvrages, de colloques et d'expositions en tous genres dont elle a été l'occasion (et pas seulement à l'intérieur des frontières de l'Hexagone) a permis, sur bien des points, de renouveler et d'élargir la compréhension de cet événement considérable qui signale l'entrée dans ce que les historiens appellent l'époque contemporaine. Il serait trop long ici de dresser le catalogue exhaustif de ces apports. D'autres, plus compétents, s'essayeront dans les mois à venir à cet indispensable bilan. Ce qui, plus modestement, retiendra notre attention dans ces pages, a trait aux rapports de l'Eglise et de la Révolution de 1789 à nos jours. Force est de constater que là aussi les études ne manquent pas. Toutes attestent d'une mutation en profondeur dans l'attitude de l'Eglise à l'égard d'un processus perçu pendant longtemps comme «satanique» et qui se trouve aujourd'hui intégré à la conscience chrétienne. On se souvient des fortes paroles de Jean Paul II lors de son premier voyage en France en juin 1980: «Liberté, égalité, fraternité, ce sont là au fond des idées chrétiennes». A la suite du magistère, les catholiques dans leur immense majorité acceptent pleinement aujourd'hui ce qu'ils combattaient farouchement hier encore: les droits de l'homme, la démocratie, la laïcité de l'Etat. De l'affrontement, on est passé au consensus sur les valeurs qui doivent gouverner le progrès des sociétés humaines. Le «retournement» pour parler comme René Rémond est indéniable¹. Reste à l'expliquer sans tomber dans les faux-semblants ou les procès d'intentions. S'agit-il d'un ralliement pur et simple à l'esprit de modernité jadis flétri et donc, en son fond, d'un reniement par l'Eglise de la mission qui lui a été confiée par le Christ? Tel est, on l'aura reconnu, le point de vue des *intégristes* dénonçant, avec Mgr Lefebvre, les épousailles scandaleuses de

¹ René REMOND, «Conclusions», in *Les catholiques français et l'héritage de 1789. D'un centenaire à l'autre 1889-1989. Actes du colloque de l'Institut catholique de Paris, Paris 9-11 mars 1989*, Paris, Beauchesne, 1989, pp. 387 sv.

l'Eglise et de la Révolution. Ne faut-il parler, à l'inverse, que d'un ravalement de façade répondant à des motivations pastorales et qui n'altérerait en rien la substance du message catholique? Les tenants de la récupération ont leurs partisans parmi les déçus du Concile, cette aile *progressiste* qui souhaitait faire table rase de vingt siècles de tradition et qu'inquiétaient les tendances prétendument restauratrices du pontificat actuel². Ces deux interprétations ont le mérite de la clarté mais ne résistent pas à une analyse historique sérieuse. Tributaires des enjeux du moment, elles focalisent l'attention sur un événement (le Concile Vatican II), certes considérable, mais que l'on mythifie ou démonise selon les cas à la seule fin de servir sa propre cause sans bien voir qu'il fut, comme la Révolution française et tout autre événement historique d'importance, autant un aboutissement qu'un point de départ. Il nous paraît donc souhaitable de substituer à ce schéma simpliste de l'avant et l'après-Concile une grille de lecture mieux accordée au réel et tenant compte des récents acquis de la recherche historique. Elle fait apparaître trois temps forts dans la dialectique complexe des rapports entre l'Eglise et la Révolution: la période révolutionnaire proprement dite et ses prolongements dans le premier XIX^e siècle, la réaction catholique et la mise en place d'un projet contre-révolutionnaire au lendemain du premier concile du Vatican, enfin l'amorce d'une réconciliation à partir des années trente de ce siècle sous l'effet d'un renouvellement en profondeur de la pensée chrétienne.

1. L'Eglise contre la Révolution

La Révolution s'est faite contre et aux dépens de l'Eglise. Telle est l'image pas trop confortable que nous lègue toute une historiographie encline, par impatience ou nostalgie, à durcir l'antagonisme entre deux forces décrites comme irrémédiablement hostiles. Certes, les premières grandes réalisations qui marquèrent la rupture avec l'ordre ancien et que l'on célèbre aujourd'hui comme autant de dates symboliques laissèrent un goût amer dans la conscience catholique. La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen adoptée par l'Assemblée nationale constituante le 26 août 1789 stipulait, en son article 10, que «nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses» et que la liberté de pensée et d'expression était l'«un des droits les plus précieux de l'homme» (article 11). Ramenée au rang de simple opinion, la religion catholique se voyait d'un seul coup rejetée dans la sphère du privé. Sur les ruines du royaume très

² Voir à ce sujet l'ouvrage récent publié par un groupe de sociologues et d'historiens sous le titre *Le rêve de Compostelle. Vers la restauration d'une Europe chrétienne?* Paris, Centurion, 1989.

chrétien, s'édifiait déjà la république laïque triomphante de la fin du siècle dernier. Dans le bref *Quod aliquantum* daté du 10 mars 1791, le pape Pie VI n'hésitait pas à qualifier de «droits monstrueux» «cette liberté absolue, qui non seulement assure le droit de ne pas être inquiété sur ses opinions religieuses, mais qui accorde encore cette licence de penser, de dire, d'écrire et même de faire imprimer impunément en matière de religion tout ce que peut suggérer l'imagination la plus déréglée»³. Il est vrai qu'entre-temps les délégués du peuple avaient voté deux textes qui portaient directement atteinte à l'indépendance matérielle et spirituelle de l'Eglise: le décret du 2 novembre 1789 prévoyant la sécularisation des biens ecclésiastiques et surtout la Constitution civile du clergé ratifiée après six semaines de débats le 12 juillet 1790. Cette dernière allait entraîner une profonde déchirure au sein de l'Eglise de France en obligeant ses ministres à un choix douloureux: la soumission ou la clandestinité. Certains, croyant retrouver l'esprit de l'Eglise primitive, acceptèrent de prêter serment au nouveau pouvoir; d'autres, bien plus nombreux qu'on l'a dit ou écrit, s'y refusèrent par souci de ne pas rompre la communion avec Rome. La nouvelle constitution ne reconnaissait, il est vrai, à la papauté qu'une «prééminence spirituelle». Mais, dans les faits pourtant, n'en était-il pas déjà ainsi depuis fort longtemps? L'historien Pierre Pierrard a raison d'écrire qu'«en 1789 on est encore très loin de Vatican I et que le gallicanisme est toujours très fort»⁴. De même que la Déclaration des droits de l'homme ne créait pas un fossé infranchissable avec l'Eglise au moment de sa promulgation, la Constitution civile du clergé ne faisait que consacrer une évolution de fait largement redevable au progrès de l'absolutisme. L'intervention du pape et les persécutions qui frappèrent les prêtres réfractaires après 1791 entraînèrent la radicalisation de l'affrontement. Jusqu'à cette date tout au moins, l'Eglise avait pris sa part dans l'avancement du processus révolutionnaire. Il convient ici d'évoquer le rôle d'une élite acquise aux idées nouvelles dont le ralliement au parti du mouvement pesa d'un poids décisif aux journées chaudes de l'été 1789.

«Ces f... curés qui ont fait la révolution». L'accusation, volontiers répandue dans les allées du pouvoir à Versailles, n'était pas loin de correspondre à une certaine vérité⁵. Ce furent des députés du clergé en effet

³ Cité par Patrick de LAUBIER, *L'Eglise et les droits de l'homme en 1789*, Revue thomiste, juillet-septembre 1989, n° 3, p. 443.

⁴ Pierre PIERRARD, *L'Eglise et la Révolution 1789-1889*, Paris, Nouvelle Cité, 1989, p. 80.

⁵ Voir à ce propos l'article de Victor CONZEMIUS, *Haben die Pfarrer die Französische Revolution gemacht? Kirche und Revolution bis zur Zivilkonstitution*, NZZ, 15-16. Juli 1989.

qui les premiers en juin 1789 franchirent le Rubicon en se ralliant au Tiers Etat et ouvrirent de ce fait la voie à la réunion des trois ordres en une Assemblée nationale unique et souveraine. Deux figures de prêtres se détachent dans cette nébuleuse. La première est celle de l'abbé Emmanuel Sieyès (1748–1836), vicaire général de Chartres, dont la brochure *Qu'est le Tiers Etat?* publiée en décembre 1788 se voulait un appel à la résistance de la nation contre l'absolutisme royal. Passionné d'égalité, ce lecteur attentif des philosophes (Locke, Rousseau) et des physiocrates apparaît comme le principal théoricien de la Révolution à ses débuts⁶. Ses écrits trouvèrent un profond écho dans le bas clergé dont le sort misérable n'avait rien à envier à celui de la majorité des paysans. Si elle répond davantage au profil du curé d'Ancien Régime, la figure de l'abbé Henri Grégoire (1750–1831) n'en demeure pas moins tout aussi controversée. Ce pasteur d'âmes lorrain, épris de justice sociale et adversaire de toutes les exclusions (juifs, esclavage des Noirs), embrassa avec enthousiasme la cause révolutionnaire. Député à la Constituante, il plaida pour l'introduction de la référence à «l'Etre suprême» dans le texte de la Déclaration des droits de l'homme auquel il aurait souhaité voir s'ajouter également une déclaration de ses devoirs. Comme évêque, il prit à partir de 1791 la tête de l'Eglise constitutionnelle en dépit des fulminations de Rome. Symbole ambigu de la réconciliation entre l'Eglise et la République ainsi qu'en témoigne sa récente «panthéonisation», l'abbé Grégoire incarne bel et bien une forme d'*Aufklärung* catholique dans la France de la fin du XVIII^e siècle que l'on aurait tort de méconnaître⁷.

Vacillante dans ses fondations doctrinales, la religion catholique conserve à la veille de la Révolution une forte assise populaire. Il est remarquable de constater que les cahiers de doléances des trois ordres sont unanimes à réclamer au roi «protection, soutien et appui pour la religion catholique, apostolique et romaine» à l'exclusion de toute autre. Pour l'historien Jean Viguerie, il n'y a pas, contrairement à une idée reçue, rupture entre «le grand siècle des âmes» de Pascal et le siècle des lumières de Voltaire, mais continuité profonde: «la réussite de la vie chrétienne s'amorce au XVII^e siècle, le XVIII^e siècle la réalise et la confirme»⁸. Un diagnostic confirmé par ce constat d'un autre historien de la période

⁶ On doit à François Furet et à son école la réhabilitation de ce personnage de premier plan. Voir notamment la biographie que lui consacre Jean-Denis BREDIN, *Sieyès: La clé de la Révolution française*, Paris, Fallois, 1988.

⁷ Voir à son sujet les biographies plutôt bienveillantes de Georges HOURDIN, *L'abbé Grégoire, évêque et démocrate*, Paris, DDB, 1989, et de Bernard PLONGERON, *L'abbé Grégoire ou l'arche de la fraternité 1750–1831*, Paris, 1989.

⁸ Jean VIGUERIE, *Le catholicisme des Français dans l'ancienne France*, Paris, NEL, 1988, p. 10.

révolutionnaire: «Les livres de dévotion avaient plus de débit, en province de Paris, que ceux des philosophes. Quant aux goûts intellectuels, ils restaient attachés au merveilleux et au fantastique»⁹. Les formes de cette dévotion populaire restaient très traditionnelles: pratiques des sacrements, cérémonies, processions. Parmi elles, la messe occupe une place à part: «Il n'y a rien de plus grand dans la religion que le Sacrifice de la Messe. Les autres sacrements et presque tous les offices et toutes les cérémonies de l'Eglise sont des moyens ou des préparations pour le célébrer, ou pour y participer dignement». Cette profession de foi, extraite d'un livre de piété datant du début du siècle, semble commune à la grande majorité des fidèles en 1789¹⁰. Un siècle plus tard, la situation a radicalement changé: la résistance du petit peuple s'est éteinte; quant aux nouvelles élites bourgeoises, elles n'ont qu'une hantise, le cléricalisme.

2. L'Eglise et la Contre-Révolution

Les années 60 du XIX^e siècle marquent un indiscutable «tournant» dans les rapports entre l'Eglise et la Révolution: «c'est le moment, écrit Claude Langlois, où, à Paris comme à Rome, la pensée contre-révolutionnaire devient partie intégrante du catholicisme intransigeant»¹¹. L'encyclique *Quanta Cura* (1864) et plus encore le *Syllabus* qui l'accompagne dénonçant, en quatre-vingt propositions, les erreurs modernes, constituent la charte fondatrice de cette croisade contre les principes de 89. Le contexte politique italien explique en grande partie ce raidissement de la papauté qui se voit menacée dans ses possessions temporelles. L'appui militaire de Napoléon III à l'unification de la Péninsule sous l'égide de la Maison de Savoie est la preuve de la permanence d'un processus révolutionnaire émancipateur des individus et des peuples dirigé contre l'Eglise. La chute des Etats pontificaux (1870) coïncide avec la proclamation du dogme de l'infaillibilité par les pères du Concile Vatican I. Perçue comme une déclaration de guerre, celle-ci déclenche la colère des princes et des gouvernements dans toute l'Europe. C'est le fameux *Kulturkampf* (ou combat de civilisation) et son cortège de persécutions intolérables qui laissera des séquelles profondes dans les pays les plus touchés (Allemagne, Suisse). Les catholiques, une nouvelle fois som-

⁹ Citation de Jacques Solé extraite de Pierre PIERRARD, *op. cit.*, p. 14.

¹⁰ Selon Marie-Paule BIRON, *Les messes clandestines pendant la Révolution*, Paris, NEL, 1989, p. 23.

¹¹ Claude LANGLOIS, *La réaction catholique. Histoire d'une liberté*, Le Monde de la Révolution française, n° 11, p. 25.

més de choisir entre deux loyautés, se scinderont en deux camps selon qu'ils mettront au premier plan la fidélité à Rome (ultramontains) ou leur attachement à la patrie. Quel que soit leur choix cependant, ils n'en deviendront pas moins, et pour longtemps, des citoyens *suspects*, donc de second rang, en somme des exilés de l'intérieur¹². On voit donc qu'à partir de 1870, le conflit entre l'Eglise et la Révolution, tout en se radicalisant, s'universalise et change de nature: de lutte pour le pouvoir confinée à l'Hexagone, il devient enjeu de culture à l'échelle du continent entre deux visions du monde ou, si l'on préfère, deux projets de société exclusifs l'un de l'autre.

On pourrait dire, en un sens paradoxal, que la modernité catholique est en germe dans les événements décisifs de «l'Année terrible» 1870-1871. Ceux-ci en effet ouvrent une phase nouvelle dans l'histoire de l'Eglise qui culminera avec les grands textes du deuxième concile du Vatican sur la liberté religieuse et l'ouverture au monde. Privée de toute assise temporelle, la papauté se voit contrainte d'élaborer un nouveau mode de présence au monde, en d'autres termes de repenser une *théologie politique* adaptée aux circonstances. La seule reconquête des territoires perdus, pour laquelle se mobilisent un peu partout en Europe les élites catholiques au lendemain de la prise de Rome, ne peut valoir comme stratégie à long terme. Aussi Léon XIII se hâtera-t-il, dès son accession au pontificat en 1878, par petites touches successives, de rompre avec le modèle théorique de l'augustinisme politique qui sous-tendait jusqu'alors la vision de ses prédécesseurs. Le retour à saint Thomas qu'il préconise dans l'encyclique *Aeterni Patris* (1879) n'a d'autre sens que de fournir le cadre conceptuel d'un projet de société chrétienne alternatif au modèle libéral et qui ne se confonde plus avec la simple re proposition d'un retour au *statu quo ante*. L'historien belge Roger Aubert a raison de souligner que l'un des buts de cette renaissance thomiste dans l'esprit du pape était précisément de mener «le combat contre le traditionnalisme de de Bonald et de Lamennais, qui était encore très répandu parmi les catholiques jusqu'à la fin du XIX^e siècle»¹³. La *question sociale* va servir de point d'ancrage à ce dessein de reconquête. La misère des classes laborieuses née de l'industrialisation apparaissait comme une atteinte intolérable à la dignité de l'être humain. Mais en même temps elle manifestait l'échec et les impas-

¹² On lira, de ce point de vue, avec profit le dernier livre d'Urs ALTERMATT, *Katholizismus und Moderne. Studien zur Sozialgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert*, Zürich, Benziger, 1989.

¹³ Roger AUBERT, *Die Enzyklika Aeterni Patris und die weiteren päpstlichen Stellungnahmen zur christlichen Philosophie*, in *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*. Bd. 2: Rückgriff auf scholastisches Erbe, Graz, Styria, 1988, p. 320.

ses de la société libérale bourgeoise. Sans rien concéder sur le fond, le pape restituait aux «droits de l'homme», comme l'écrit avec pertinence Antonio Acerbi, «ce qui avait été leur fonction originaire, c'est-à-dire la fonction critique: non plus contre l'absolutisme politique, mais contre la toute-puissance économique»¹⁴. Avec l'encyclique *Rerum Novarum* (1891), la papauté inaugure une nouvelle forme de magistère non plus suspendue à une hypothétique restauration de sa souveraineté temporelle mais tendue vers la promotion d'une société conforme aux principes de la morale chrétienne. Chaque pontife à la suite de Léon XIII apportera sa pierre à cet édifice imposant que l'on nomme la *doctrine sociale* de l'Eglise. Sans entrer dans le détail de cette évolution, il importe de souligner ici que cet enseignement, si neuf et riche de perspectives qu'il puisse nous apparaître en cette fin de vingtième siècle devant la faillite des grandes idéologies du bonheur terrestre, s'enracine à ses débuts dans un terreau contre-révolutionnaire ou, si l'on préfère, d'affrontement à la modernité. On en veut pour preuve l'attitude de Léon XIII et de ses successeurs immédiats à l'égard de la démocratie, cette forme par excellence de la modernité politique. Sans doute convient-il de noter que Léon XIII encouragea le ralliement des catholiques français à la République (1892). De même la consigne du *non expedit* interdisant aux catholiques italiens de participer au jeu démocratique sera assouplie, puis levée par Benoît XV à la faveur de la Première Guerre mondiale. Tolérée dans les faits au nom de l'indifférence proclamée à l'égard «des formes du gouvernement» (*Libertas*, 1888), la démocratie tardera cependant à être reconnue comme porteuse d'une inspiration authentiquement chrétienne. Le fondement théorique dont elle se réclame, à savoir l'idée «que tout pouvoir vient du peuple», est jugée inacceptable pour les catholiques qui, comme le rappelle Léon XIII dans *Diuturnum Illud* (1881), «vont chercher en Dieu le droit de commander et le font dériver de là comme de sa source naturelle et de son principe nécessaire». Pas plus que la démocratie au sens mythique d'une souveraineté purement humaine, l'Eglise ne peut accepter l'indifférence de l'Etat en matière de religion: «penser qu'il est indifférent qu'elle revête des formes variées et contraires équivaut simplement à n'en vouloir ni choisir, ni suivre aucune. C'est athéisme moins le nom» (Léon XIII, *Immortale Dei*, 1885). C'est pourquoi le même Léon XIII s'élèvera avec vigueur contre toute tentative de séparer ou d'opposer l'Eglise et l'Etat et demandera que s'établisse «entre eux cette concorde qui est en harmonie avec les attributs spéciaux que chaque société tient de sa nature» (ibid.).

¹⁴ Antonio ACERBI, *Chiesa, cultura, società. Momenti e figure dal Vaticano I a Paolo VI*, Milano, Vita e pensiero, 1988, p. 73.

On mesure donc les «limites» du dessein léonien qui n'est et ne peut être de réconciliation avec le monde moderne, mais de restauration d'une influence sociale perdue dans un contexte de laïcisation croissante¹⁵. Il faut attendre la fin de la Deuxième Guerre mondiale et le magistère de Pie XII pour trouver une appréciation plus positive de la démocratie et des valeurs de liberté et de tolérance qui lui sont indissociablement liées. C'est qu'entre-temps, l'expérience de deux guerres atroces et l'émergence de formes de barbaries insoupçonnées avaient permis à la conscience chrétienne de découvrir l'essence évangélique de ces valeurs.

3. La réconciliation entre l'Eglise et la Révolution

Les historiens ont coutume de considérer cet arc temporel qui court des années trente aux années soixante de notre siècle comme un «âge d'or» de la culture catholique. Il est indéniable en effet que les germinations conciliaires évoquées en début d'article, qui consacreront la réconciliation de l'Eglise avec les valeurs de 89, ont été préparées dès avant la guerre par une série de penseurs et de mouvements dont l'époque présente redécouvre toute la fécondité. Le poids des circonstances d'alors n'est sans doute pas étranger à ce mûrissement de la conscience chrétienne. Que l'on se souvienne du dilemme intolérable qui se pose à la plupart des intellectuels européens au lendemain de l'arrivée d'Hitler au pouvoir: le fascisme ou la Révolution. Autrement dit, deux visages d'une même réalité que peu d'esprits eurent alors le courage de dénoncer ou tout simplement de reconnaître: le totalitarisme. Jacques Maritain, Luigi Sturzo et d'autres catholiques d'avant-garde furent de ceux-ci et refusèrent de choisir entre le Charybde nazi et le Scylla soviétique. Le combat commun qu'ils menèrent pour le retour à la «paix civile» en Espagne est de ce point de vue exemplaire même s'il n'eut que peu d'écho à l'époque. Face à l'oppression totalitaire, la liberté et la démocratie redevenaient des valeurs positives, pleinement consonantes avec les exigences les plus intimes de leur foi, et qu'il fallait à ce titre défendre et proclamer. La Résistance acheva d'opérer ce rapprochement entre tous ceux, croyants ou non, qui menaient le combat pour la dignité de l'homme. Maritain l'exprimait mieux que quiconque lorsqu'il déclarait dans un message radio-diffusé depuis les Etats-Unis à l'occasion de la fête nationale du 14 juillet 1943:

¹⁵ Sur cette problématique, on verra l'ouvrage d'Emile POULAT, *Liberté, laïcité, la guerre des deux France et le principe de la modernité*, Paris, Cerf-Cujas, 1988.

«A la veille de la présente guerre, la réconciliation des deux traditions antagonistes était en route, chez les Français conscients de la vocation de leur pays... La résistance française a été l'occasion d'un rapprochement d'une importance extraordinaire, où les hommes de la Révolution française et les hommes de la foi et de l'espérance chrétiennes se sont reconnus.»¹⁶

Dans sa singularité, l'itinéraire du grand philosophe thomiste est emblématique de celui de toute une génération. On connaît les origines républicaines et laïques du petit-fils du Jules Favre, l'un des pères de la III^e République. Une étude récente a bien montré que ses débuts de militant se font à l'enseigne du dreyfusisme et du socialisme jaurésien¹⁷. Sa conversion au catholicisme (1906) sous l'influence de Léon Bloy l'éloigne rapidement de ses engagements de jeunesse. Avec le père Clérissac o.p., il s'ouvre à l'autre grande tradition de la pensée française, résolument hostile aux acquis de 89, qu'incarne à ce moment-là l'Action française et son chef Charles Maurras. «Le père Clérissac, écrit Raïssa Maritain dans *Les Grandes Amitiés*, se moquait sans pitié de nos penchants démocratiques et des idées socialistes chères au cœur de Jacques. Tout cela était à ses yeux des restes du vieil homme qu'il fallait dépouiller.» La leçon du vieux maître dominicain est vite assimilée puisqu'en 1913, répondant à une enquête d'Agathon «sur les jeunes gens d'aujourd'hui», Maritain manifestera une aversion sans fard «pour le démocratisme du Sillon» condamné par Pie X quelques années plus tôt. Durant la guerre de 14, ses rares prises de position seront à l'unisson de la droite nationaliste la plus intransigeante. Avec *Antimoderne* (1922), son opposition à toute la civilisation des Lumières atteint une forme de paroxysme: «Il convient de haïr, écrit-il, le monde moderne pris dans ce qu'il regarde comme sa gloire propre et distinctive: l'indépendance à l'égard de Dieu.» La condamnation de l'Action française par Pie XI en décembre 1926 n'est pas pour lui, comme pour beaucoup d'autres, une question de conscience (se soumettre ou non), mais l'occasion d'une réflexion sur les conditions de possibilité d'une politique chrétienne, c'est-à-dire d'une politique pleinement respectueuse de la *primauté du spirituel* (du titre de l'ouvrage paru en 1927 et qui marque sa rupture avec le mouvement de Charles Maurras). Loin d'être un «itinéraire de fuite» comme le relève justement Charles Blanchet dans sa contribution au colloque de l'Institut catholique de Paris, *Primauté du spirituel* se veut une prise de conscience sur la nécessité d'un appro-

¹⁶ Cité par Renée BEDARIDA, *Dans la tourmente 1940-1944. Des droits de la personne aux droits de l'homme*, in *Les catholiques français et l'héritage de 1789*, p. 212.

¹⁷ Lucien MERCIER, *Jacques Maritain avant Jacques Maritain: un engagement dans le siècle*, in *Cahiers Jacques Maritain*, 13, juin 1986, pp. 7-26.

fondissement des exigences du spirituel dans le temporel¹⁸. S'il rompt indiscutablement à ce moment-là avec le schéma contre-révolutionnaire de l'Etat chrétien et s'oriente vers les grandes thèses d'*Humanisme intégral* (1936) sur la nouvelle chrétienté, Maritain continue d'afficher durant toute cette période, à l'instar de tant d'autres de ses contemporains *non-conformistes*¹⁹, une certaine défiance à l'égard de la démocratie libérale et parlementaire. Tous ses engagements pourtant, on l'a vu, que ce soit au moment de la guerre civile espagnole ou plus tard aux côtés de la France libre, sans parler d'autres manifestes ou prises de position, vont dans le sens d'une défense du régime que rêvaient d'abattre les révolutionnaires de droite ou de gauche. C'est aux Etats-Unis où il s'établit dès 1940 que débute sa grande réflexion sur la démocratie et les droits de l'homme. Un siècle après Tocqueville, il découvre avec fascination les vertus du modèle américain et adhère avec enthousiasme à l'idéal que formulait Lincoln d'un «gouvernement du peuple par le peuple et pour le peuple». Mais surtout, à la suite du Bergson des *Deux sources* (1932), il reconnaît à la démocratie une portée philosophique d'inspiration éminemment chrétienne: «La poussée démocratique, écrit-il dans *Christianisme et démocratie* (New York, 1943), a surgi dans l'histoire humaine comme une manifestation temporelle de l'inspiration évangélique». Une reconstruction détaillée de toute la période américaine des Maritain permettrait sans doute de suivre avec davantage de précision les étapes de cette évolution²⁰. On observera simplement que son adhésion théorique aux principes et valeurs de 89 apparaît comme le couronnement d'une série de combats menés en commun avec des hommes qui ne partageaient pas sa foi religieuse. En cela, son parcours est exemplaire de bien d'autres intellectuels de sa génération pour lesquels il resta un guide incomparable. Tous pourtant (ainsi le philosophe Paul Vignaux) ne partagèrent pas cette idée d'«une liaison essentielle entre l'Evangile et la démocratie» et voulurent trouver dans le seul héritage révolutionnaire, sereinement assumé, le seul fondement à leurs convictions républicaines²¹. N'y a-t-il pas lieu dès lors

¹⁸ Charles BLANCHET, *Autonomie de la culture et espérance temporelle selon Jacques Maritain entre 1930 et 1940*, in *Les catholiques et l'héritage de 1789*, p. 142.

¹⁹ Sur ce point, on renvoie au livre classique de Jean-Louis LOUBET DEL BAYLE, *Les non-conformistes des années trente. Une tentative de renouvellement de la pensée politique française*, Paris, Seuil, 1969.

²⁰ On se reportera pour l'heure aux volumes VII (1939–1943) et VIII (1944–1946) des *Œuvres complètes* qui viennent de paraître aux Editions universitaires de Fribourg. Egalement, les *Cahiers Jacques Maritain*, n°s 16-17, avril 1988, intitulé «*Le philosophe dans la guerre 1939–1945*».

²¹ Voir à ce propos Claude LANGLOIS, *Catholicisme et révolution 150 ans après*, in *Les catholiques français et l'héritage de 1789*, pp. 194–197.

de faire le départ entre deux traditions démocratiques, l'une d'essence religieuse qui se veut au service de la personne, l'autre de facture positiviste qui exalte la rationalité de l'Etat? Pour en terminer (provisoirement) avec Maritain, risquons à titre d'hypothèse que sa «conversion» à l'évangile de la démocratie dans les années quarante n'est pas un pur et simple retour à ses origines laïques et républicaines.

On voit donc que le «retournement» dont nous parlions est le fruit d'un long processus de maturation, cahotique mais continu, où les circonstances ont souvent joué un rôle prépondérant. Cela ne veut pas dire qu'il faille réduire ce changement d'attitude de l'Eglise à l'égard de la Révolution à de pures considérations d'opportunité dictées par les impératifs du moment. Tout au contraire. Ce qui a changé, bien au-delà d'une simple révision d'interprétation à propos d'un événement historique, c'est une certaine façon de concevoir les «rapports entre la foi et la politique, entre l'Eglise et la société» (René Rémond). La chute des Etats pontificaux en 1870, la montée des totalitarismes dans les années 1930 ont été l'occasion d'une remise en cause d'un certain modèle d'insertion du message évangélique dans le temps qui a fini par conditionner à son tour, et progressivement, un nouveau regard sur la Révolution de 1789 et ses acquis. En ce sens, on peut dire que le Concile Vatican II a consacré une évolution bien plus qu'il ne l'a suscitée. Ni ralliement subit, ni récupération machiavélique donc, mais reconnaissance assumée d'une mission au service de l'homme, «de tout l'homme et de tout homme» pour reprendre une formule de Paul VI.

Philippe CHENAUX

Prière

Je rêvais de Rencontre
j'allais par les chemins du monde
sans savoir où j'allais

je rêvais d'autre chose
d'un miroir d'une rose
pour me surprendre et pour m'aimer

puis la mer ô la mer
m'apprit l'alliance des contraires
et mon désir qui la violait

puis le ciel me fit naître
à d'ambiguës mémoires
maintenant je connais
le nom des sources galactiques

puis je vécus
 parmi les foules
à chaque étreinte
 la même houle
à chaque drame
 les mêmes larmes

puis je connus celui
tout pavoisé d'épines rouges
qui m'ouvrit malgré lui
Tes parvis

Toi mon dernier combat
ressac obligé de l'énigme

*

Tu m'as bien labourée
jusqu'au sang Tu m'as martelée
Tu m'as retournée comme terre
Tu as mis à nu mes rochers
asséché mes rivières
et bu jusqu'à la lie
le bleu de mes ruisseaux

Tu m'as bien labourée
ô mon bourreau
creusant d'escarres et d'ornières
la page offerte de ma peau

à chaque brèche balbutiée
à chaque abîme succombé
Tu t'es bien fait connaître
ô mon tout et ma nudité

à chaque pas de Ta charrue
à chaque pan de chair déchue
m'ouvrant d'autres fenêtres
sur la douleur

Tu m'as bien labourée Seigneur
j'en meurs

*

La moisson sera belle

Gladys THEODOLOZ

Permanence de la sagesse*

Recevant la haute dignité de docteur honoris causa de l'Université Jagellonne, j'éprouve le vif désir d'exprimer ma profonde gratitude à l'Université, mais aussi de donner un bref aperçu de ma vie et d'en formuler une sorte de compte rendu. Je voudrais revoir comme d'en haut les décennies de ma pérégrination sur les chemins – polonais et autres – de l'esprit dans le cadre du XX^e siècle. Je suis du nombre de ceux dont la longue vie embrasse par son parcours presque tout le siècle qui couronne le deuxième millénaire de l'ère chrétienne. J'atteins par ma mémoire jusqu'en l'époque précédant la première guerre mondiale. Ensuite, avec une ineffaçable netteté et pleine conscience, j'ai participé à d'épouvantables désastres et tragédies, mais aussi à de surprenantes réussites, réalisations et événements dont abondait notre siècle.

Faisant le bilan de ces immenses expériences, cataclysmes et succès de l'esprit, nous voici face à la tentation de porter des appréciations colorées de manichéisme dans l'évaluation des faits, ce qui en fin de compte nous rend pessimistes. Il nous semble parfois que toute la réalité n'est qu'un gigantesque jeu, un conflit de deux forces qui régissent le cosmos. Le plus souvent, c'est le mal qui semble prévaloir. Cette tentation de donner une réponse dualiste à l'énigme cachée au cœur même de la réalité, de considérer le mal comme égal ou plus puissant que le bien est la source du profond désenchantement, du découragement, du pessimisme et du désespoir qui s'emparent de nombre des habitants de notre planète et de notre pays.

C'est précisément sur ce point que la foi et la philosophie nous apportent de vraies lumières et consolations (*consolatio philosophiae*). Qui a la chance – et moi, je l'ai, elle – d'être au cours des années et des décennies l'habitué des foyers de la science, celui-là sait bien que dans des salles de cours, des laboratoires et des bibliothèques se construit en silence, obstinément et sans éclat le grand édifice de la science. Il s'agrandit en dépit de toutes sortes d'orages, calamités ou bouleversements et – après les

* Allocution prononcée à l'occasion de la promotion doctorale honoris causa à l'Université de Cracovie.

incendies – comme le phénix renaît des cendres, s’affermit, s’éternise et prend consistance même si toutes les puissances du mal conjurent contre lui. Qui sait regarder verra la croissance et la beauté de cet édifice.

Cet accroissement s’étend à la suite des siècles. Sa continuité est une de ses qualités les plus enchanteresses. L’endroit où nous sommes actuellement est l’un des lieux qui attestent cette continuité et où parle la voix des siècles. Comme au moyen âge, est ici – comme condensée – toute l’*universitas*. Non seulement l’université au sens strict, l’*universitas studiorum et studentium*, en la personne de sa Magnificence et du Sénat. Mais aussi l’*universitas cleri* personnifiée par son Eminence Monsieur le Cardinal, les évêques, les prélats et le clergé. Et enfin l’*universitas religionum* en la personne des représentants de différentes spiritualités religieuses et monastiques: celle de saint Benoît de Nurse, de Dominique Guzmán, de François d’Assise, d’Ignace de Loyola, de Vincent de Paul, de la Mère Ursule Ledochowska, de la Mère Elisabeth Czacka, de Charles de Foucauld.

Je suis heureux de savoir que l’insigne honneur qui m’est conféré exprime l’approbation non tellement pour moi personnellement, mais pour l’activité scientifique et didactique que j’ai assumée d’abord à Lwów à l’Université Jean Casimir et, ensuite, durant 30 ans à l’Université Catholique de Lublin. Je suis heureux qu’elle soit avant tout l’approbation de l’effort de recherche scientifique de tout un groupe de studieux médiévistes, de philosophes polonais contemporains. Nous avons la joie de savoir que nos investigations sur la philosophie du bas moyen âge polonais et européen sont la continuation des travaux entamés ici même, à Cracovie, par l’abbé Constantin Michalski et Alexandre Birkenmajer. Elles aussi concernent en grande partie l’histoire des débuts de l’Université de Cracovie. S’appuyant sur le bras et l’apport de ces géants de la science, nous nous obstinons à continuer opiniâtrement ces recherches et à construire l’édifice de la science.

Comme nos deux grands prédécesseurs, nous sommes des historiens de la philosophie. C’est précisément la philosophie qui nous introduit dans l’édifice, autre que celui de la science: dans l’édifice de la sagesse. Et c’est la sagesse qui dispose le mieux à la contemplation, à la recherche de la *théoria* bien connue des anciens, qui est le regard permettant de considérer le réel sous le jour de ses côtés profonds et de ses structures cachées (Lorsque en 1966, année du Millénaire, une de mes tantes accomplissait ses cent ans, quelqu’un a constaté: «Une dizaine de vies comme celle-ci et nous voilà à l’époque de la Pologne»). – Le paradoxe de la durée et de l’écoulement des choses est stupéfiant! La demeure de la sagesse croît et s’agrandit incessamment de génération en génération, comme l’édifice de la science.

Voici les foyers du bien, les vrais trésors de l'humanité. Il en est quantité à côté de ceux de la science et de la sagesse. Je pense aux édifices, d'une indescriptible beauté, qui réunissent tous les chefs-d'œuvres de l'art, toutes les œuvres de justice, de l'amour et de la charité, réalisées dans le silence et, parfois, dans un oubli complet. En de tels édifices, se construisant au cours des siècles, s'établit et s'amasse le bien. Il n'y a que lui qui dure, qui croît et porte des fruits. Le mal – sous tous ses aspects et ses formes – n'est que vannure que le souffle de l'histoire emporte tôt ou tard, et anéantit. Le regard sapiential, considérant ces procès vainqueurs des exiguïtés du temps et de l'espace, nous permet d'être optimistes. Il dévoile devant nous un spectacle inouï: cet incendie du bien, du vrai et du beau dévore, détruit le mal, le mensonge et la laideur. Nous commençons à comprendre que, finalement, il n'y a que le vrai et l'amour qui sont durables, et que ce sont eux seulement qui changent le monde.

C'est un lot énorme de la fortune, cette possibilité que j'ai eue de contribuer à un degré minime à l'extension de l'édifice de la science. Aussi chacun qui s'adonne à la philosophie devient habitant de l'édifice de la sagesse. La philosophie en effet, – en ce qui lui est le plus essentiel, le domaine de la métaphysique, donc la conception de ce qui est – dépasse les conditionnements spatio-temporels. Les fruits de la réflexion philosophique en ce secteur appartiennent à la sphère sapientiale. Semblablement aux œuvres d'art et aux fruits de l'expérience mystique, les *contemplata* philosophiques sur ce plan deviennent classiques, ne vieillissent pas et demeurent perpétuellement jeunes. Comme la beauté d'une colonne gothique, dont nous ne dirons jamais qu'elle est périmée; comme la spiritualité de saint Benoît ou de saint François d'Assise, dont nous n'affirmerons pas qu'elles ont fait leur temps, – de même on ne peut pas taxer de désuètes les grandioses visions philosophiques de Platon ou les tentatives de comprendre le réel engagées par Aristote; ou les conceptions de l'homme et du monde assumées par les maîtres médiévaux. – Nous ne jugerons jamais que ces choses n'ont plus cours. Elles sont plus que d'actualité. Elles sont classiques.

Je suis heureux d'avoir fait de ma vie une pérégrination fascinante à la recherche de la plus pleine vérité, la plupart du temps en compagnie des maîtres médiévaux: ceux du grand XIII^e siècle (surtout frère Thomas d'Aquin) ainsi que de ceux de l'automne doré du moyen âge. Qu'il me soit permis de faire mention en ce lieu des grands personnages de cette époque d'intérêt majeur, dont plusieurs étaient liés au sort de l'*Alma Mater Cracoviensis*. Voici ceux qui me sont particulièrement chers:

- Mathieu de Cracovie, premier recteur de l'Université de Heidelberg, champion luttant pour que l'Eglise devienne plus divine et plus humaine;

- Jean Gerson, chancelier de l'Université de Paris, qui s'associait à la lutte des Polonais contre l'hypocrisie de l'ordre teutonique;
- Paul Wlodkowic, grand militant pour la tolérance et l'Egalité des droits pour chrétiens et non-chrétiens;
- Jean Hus, martyr de la vision évangélique de l'Eglise;
- Girolamo Savonarole, apôtre intrépide de la vérité et de la probité;
- Giovanni Pico della Mirandola, juvénile génie philosophique;
- Marsilio Ficino, rénovateur du néoplatonisme, évoluant dans son interprétation de l'ésotérisme théosophique au christianisme;
- Nicolas de Cues, maître en la considération du réel *sub specie infiniti*;
- Pietro Pomponazzi, défenseur de la liberté sans compromis dans la recherche de la vérité;
- et enfin Nicolas Kopernik, Thomas More et Erasme de Rotterdam, tous les trois si grands qu'il est inutile d'insister sur l'élévation de leur esprit tant elle est évidente.

Je suis particulièrement redevable à ces esprits grandioses. J'exprime aussi ma gratitude à l'Université de Cracovie qui apprécie positivement mon orientation de retour aux racines médiévales de notre culture spirituelle.

J'ai appris beaucoup grâce aux philosophes du moyen âge. J'ai compris que la philosophie, pour demeurer authentique philosophie, ne saurait jamais se transformer en idéologie; elle ne peut pas renoncer aux grands problèmes métaphysiques. – La réflexion philosophique doit se réaliser dans le climat de l'objectivisme, du réalisme, du primat absolu des êtres réels et naturels par rapport aux êtres mentaux et de toute la sphère de l'intentionnalité, tellement sensible aux déviations subjectivistes. Tout en insistant sur le rôle de la personne humaine en tant que sujet subsistant et libre, nous devons nous garder de l'attitude subjectiviste, égocentrique et contraire aux exigences de l'objectivisme réaliste.

Et le problème foi-philosophie? La foi ne doit jamais devenir le principe pour philosopher. La philosophie doit demeurer a-confessionnelle. Elle appartient à la sphère de la contemplation naturelle. Mais la foi peut et doit remplir le rôle d'une puissante inspiration, donnant élan et orientation à la contemplation philosophique.

L'optimisme métaphysique des penseurs médiévaux peut nous étonner et parfois même nous rebuter. Il peut nous sembler être l'expression d'une simplicité ingénue faisant abstraction du tragique dans notre monde et ne le comprenant pas. Quand Bonaventure nous fait voir dans tout être, même dans une flaque de boue, un miroir reflétant l'excellence divine..., quand Thomas affirme que Dieu ne peut avoir aucune notion du mal, qu'il ne saurait être en lui aucune idée du mal, que même il doit aimer Satan en tant qu'il est un être, car rien ne peut exister sans être objet de la

dilection divine... – alors s'ouvrent devant nous des perspectives si vertigineuses que nous, simples mangeurs de pain, nous éprouvons des difficultés à les accepter sans résister. Et pourtant, c'est précisément ici, chez les maîtres cultivant la contemplation philosophique dans un climat vivifié par une foi profonde et par la mystique, que nous trouvons le terrain, la base du réalisme, l'unique fondement permettant de vaincre la tentation du doute et de la perte de la foi en la victoire du Vrai et du Bien. Combien féconde est la coopération de la philosophie et de la théologie. Le célèbre adage de Pic de la Mirandole nous le rappelle: «*Philosophia quaerit, theologia invenit, religio tenet*».

Le contact avec la pensée médiévale peut nous apporter une aide considérable. En la grande distinction qui m'est conférée aujourd'hui, je vois l'expression de l'approbation de mes recherches médiévistes dans le domaine de l'histoire de la philosophie, assumées dans les foyers polonais de recherche, se concentrant surtout autour des fonds manuscrits conservés par la Bibliothèque Jagellonne. Puissent ces travaux se développer et porter des fruits abondants. Ce serait un dommage irréparable, une vraie catastrophe pour la culture, si ces recherches devaient s'effondrer.

N'oublions pas que pour l'Université Jagellonne le contact intime et vif avec ses racines médiévales équivalait à la prise de contact avec l'âge d'or de cet institut. C'est aux XIV^e et XV^e siècles que se sont élaborées ici les principales charpentes éthiques de la magnifique tolérance polonaise. Elles se cristallisaient dans l'esprit d'un authentique pluralisme et anti-totalitarisme, dans la lutte ardue de l'école juridique cracovienne contre le pseudo-christianisme de l'ordre teutonique et, ensuite, dans la prise de position conciliariste (de façon peut-être par trop radicale) par la Faculté de théologie, surtout par Thomas de Strzempin et Benoît Hesse. Par ce moyen, la Faculté s'opposait au développement dangereux de la théocratie et de l'absolutisme de la Curie Romaine. L'actualité de ces valeurs qui resplendissent à l'Université Jagellonne lors de son âge d'or, gardent aujourd'hui même leur importance extraordinaire.

Avec mes remerciements chaleureux, je souhaite à l'Université et à nous tous qu'en ces moments difficiles et décisifs pour notre Patrie, ces valeurs: tolérance, liberté, pluralisme d'opinions, fleurissent de nouveau, qu'elles soient saisies en profondeur et non seulement de façon tactique, qu'elles exercent leur influence bénéfique dans notre société.

Stefan SWIEZAWSKI

La science à l'heure de «l'hypothèse Dieu»

*La lecture d'un certain nombre de livres récents écrits par des scientifiques – astrophysiciens, biologistes, etc. – nous a conduits à formuler quelques réflexions sur les problèmes philosophiques soulevés par leurs auteurs. On trouvera en note la liste des ouvrages en question, tous susceptibles de passionner ceux et celles qu'intéressent les dernières et prodigieuses avancées de l'aventure scientifique.**

L'univers a-t-il un sens? Quelle est dans cette immensité d'espace et de temps la place du dernier venu, l'homme?

Il y a quelque vingt ans, Jacques Monod, prix Nobel, prétendait donner une réponse définitive et irréfutable, celle qui clôt le débat. Ni l'univers ni l'homme n'ont un sens, car la cause de tout n'est et ne peut être que le hasard. Certes, sur fond de hasard il y a bien des nécessités, des lois, des finalités même (pour éviter ce mot dangereux, J. Monod parle de téléonomies), mais elles sont incapables de menacer le non-sens absolu de l'ensemble¹.

Jacques Monod fut déjà contesté de son temps par certains de ses pairs. Mais une nouvelle génération de scientifiques s'était levée, en réaction contre le positivisme et le réductionnisme de la science régnante. Née dans les milieux des astrophysiciens, elle gagna vite les autres milieux

* Jean BERNARD, *Et l'âme? demande Brigitte*, Buchet-Chastel, Paris, 1987.

Rémy CHAUVIN, *Dieu des fourmis Dieu des étoiles*, Belfond-Le Pré aux Clercs, Paris, 1988.

Stephen HAWKING, *Une brève histoire du temps. Du Big Bang aux trous noirs*, Flammarion, Paris, 1989.

Jean HEIDMANN, *L'Odyssée cosmique*, Denoël, Paris, 1986.

Henri LABORIT, *Dieu ne joue pas aux dés*, Grasset, Paris 1987.

André LANGANEY, *Les Hommes, passé, présent, conditionnel*, A. Colin, Paris, 1988.

Jean-Marie PELT, *Les plantes: amours et civilisations végétales*, nouvelle édition, Fayard, Paris, 1986.

Hubert REEVES, *Patience dans l'azur. L'évolution cosmique*, Seuil, Paris 1981. – *L'heure de s'enivrer, L'univers a-t-il un sens?*, Seuil, Paris, 1986.

Trinh Xuan THUAN, *La mélodie secrète*, Fayard, Paris, 1988.

¹ Jacques MONOD, *Le hasard et la nécessité*, Seuil, Paris, 1970. Cf. notre article *Jacques Monod ou l'invocation au hasard*, dans *Nova et Vetera*, XLVI, 1971, N° 4.

scientifiques. Elle développa une espèce de gnose pour laquelle la matière, objet de la science positive, n'est que l'envers de l'esprit. Le mouvement nommé *La Gnose de Princeton* en est un représentant significatif². En France, Jean Charon nous semble être un «gnostique» typique³, tandis qu'aux États-Unis, le physicien Fritjof Capra pousse la gnose jusqu'au mysticisme en cherchant dans la mystique orientale une clé qui permettrait d'unifier dans un même savoir physique et mystique⁴. Dans ces diverses tentatives, la rigueur scientifique s'accommode d'un flou philosophique ahurissant.

D'autres scientifiques, ceux dont la lecture a suscité ces réflexions, refusent de s'engager sur de telles voies. Ils s'interrogent cependant eux aussi sur l'origine et le sens de l'univers. Il vaut la peine d'examiner leur démarche.

À les lire, on ne peut s'empêcher de penser que quelques-uns d'entre eux sont en train de faire la même erreur qu'ils reprochent, avec raison, aux théologiens adversaires de Galilée. Ceux-ci prétendaient résoudre des questions d'ordre strictement scientifique à l'aide d'arguments théologiques. Eux abordent des problèmes métaphysiques sans adopter la perspective et les instruments rationnels qu'ils requièrent.

Nous aimerions le montrer à propos de trois questions qui se dressent sur leur route comme trois sphinx : la création, l'évolution, la spécificité humaine.

I. Une création spontanée?

Les idéologies scientifico-philosophiques du XIX^e siècle pensaient avoir liquidé le problème de Dieu. Elles croyaient se tirer d'affaire en admettant l'éternité de la matière. Ainsi Engels :

Nous avons la certitude que la matière demeure éternellement la même à travers toutes ses transformations, qu'aucun de ses attributs ne peut se perdre, et qu'avec la même nécessité d'airain qui anéantit sur terre sa fleur la plus noble, l'esprit pensant, elle doit donc aussi le produire ailleurs et en d'autres temps⁵.

² Raymond RUYER, *La Gnose de Princeton*, Fayard, Paris, 1974.

³ Jean E. CHARON, *L'Esprit, cet inconnu*, Albin Michel, Paris, 1977.

⁴ Fritjof CAPRA, *Le Tao de la physique*, Tchou, Paris, 1979.

⁵ F. ENGELS, *Dialectique de la nature*, trad. P. Naville, Paris, 1950, p. 132, cité par Cl. TRESMONTANT, *Les idées maîtresses de la métaphysique chrétienne*, Seuil, Paris, 1962, p. 143.

Le thème triomphant de l'évolution était intégré dans l'antique conception d'un univers éternel et cyclique, défini comme auto-créateur. Il semble que cette conception d'une matière éternelle se soit ainsi installée plus ou moins subrepticement, plus ou moins consciemment, dans l'esprit de la plupart des scientifiques. Jacques Monod, par exemple, qui s'interroge si fort sur les origines de la vie, ne semble pas se poser de questions sur celles de la matière, comme si la question n'existait pas. Quand la théorie du Big Bang commença d'être proposée, les obstacles que rencontra son admission ne furent probablement pas que scientifiques. L'idée d'un commencement absolu échappe aux prises de la méthode scientifique. Elle met le chercheur sur les bords de terres inaccessibles à ses moyens d'investigation et d'expérimentation. Il est tout à fait désarmé devant l'hypothèse d'une causalité transcendante. Certains ont le courage de se poser explicitement la question: si le Big Bang est un commencement absolu, ne faudra-t-il pas admettre un Créateur? HAWKING écrit:

Tant que l'univers aura un commencement, nous pouvons supposer qu'il a eu un créateur⁶.

On cherche la parade. THUAN la trouve dans le «flou quantique». Cette notion difficile pour un non-physicien est ainsi présentée par cet auteur:

Le hasard et le flou règnent dans le monde microscopique des atomes. Je ne peux pas décrire le mouvement d'un électron dans un atome comme je décrirais la trajectoire d'une balle qu'on lance en l'air, ou le parcours d'un bateau qui fend l'eau de l'océan. Le mouvement de l'électron m'échappe parce que je ne peux pas mesurer à chaque instant, avec précision, à la fois sa position et sa vitesse, comme je pourrais le faire avec la balle ou le bateau. Cette imprécision, ou incertitude, ne pourra pas être éliminée quelle que soit la sophistication de mon instrument de mesure. Elle est inhérente à l'acte même de mesurer. En mesurant, par exemple, la position d'un électron, je dois l'éclairer et, ce faisant, je lui envoie des particules de lumière qui perturbent sa vitesse⁷.

Le flou quantique permet au temps et à l'espace, puis à l'univers, de surgir spontanément du vide... L'univers n'a plus besoin d'une cause première. Il apparaît par la grâce d'une fluctuation quantique... Son émergence peut s'expliquer par des processus purement physiques.⁸

⁶ HAWKING, *op. cit.*, p. 179.

⁷ THUAN, *op. cit.*, p. 349.

⁸ *Ibid.* p. 300.

La science a connu «la génération spontanée». Allons-nous vers «la création spontanée»? Les scientifiques ne manquent pas d'humour. Des spécialistes, au CERN, s'efforcent de «faire du vide», un vide total. On imagine une équipe de physiciens penchés sur un caisson à vide transparent pour surprendre la fluctuation d'où pourrait surgir «de rien» un nouvel univers. Pas besoin d'un très gros caisson puisque, bien avant la fin de la première seconde, exactement à la seconde puissance -32 , notre univers avait le volume d'une belle pomme de 10 cm de diamètre!⁹

En réalité, le «vide quantique» que THUAN voudrait assimiler au néant d'où surgirait sans cause notre univers n'est pas si vide qu'on pourrait le croire, car l'auteur le définit comme un

espace rempli de particules et d'antiparticules virtuelles apparaissant et disparaissant dans des cycles de vie et de mort de très courte durée, grâce au principe d'incertitude¹⁰.

Citons encore HEIDMANN:

Une autre entité surprenante, si vraiment elle peut être qualifiée d'entité, est le vide. Pour le bon sens commun, le vide n'est rien ou, plus exactement, de l'espace avec rien. [...]

Pour les physiciens quantiques, le vide est plus compliqué. Déjà la relation d'incertitude de Heisenberg relative à l'énergie le laisse présumer: un électron, ou une autre particule, peut voir son énergie fluctuer; or cela peut arriver même sans électron: en tout endroit du vide de l'énergie peut apparaître par fluctuation à partir de rien, pourvu que, en accord avec la relation d'incertitude, cela dure d'autant moins longtemps que la violation est plus forte¹¹.

HAWKING propose une autre hypothèse qui rendrait un Créateur inutile. C'est encore à la théorie des quanta qu'il a recours. Bien qu'il soit fort difficile à un non-initié de le suivre – tout à l'heure nous dirons pourquoi nous pouvons nous consoler de notre ignorance – nous le citons:

La théorie quantique a ouvert une autre voie, où l'espace-temps serait dénué de frontières; il ne serait donc pas nécessaire de spécifier son comportement à cette limite. Pas de singularités¹² où les lois de

⁹ HEIDMANN, *op. cit.*, p. 120.

¹⁰ THUAN, *op. cit.*, p. 369.

¹¹ HEIDMANN, *op. cit.*, p. 91.

¹² L'auteur appelle *singularité* le «point dans l'espace-temps où la courbure de l'espace-temps devient infinie» (p. 226). La gravité «courbe» l'espace (imaginez une bille qui par son poids «courbe» la toile au milieu de laquelle elle repose). Quand une étoile de grande masse s'effondre sur elle-même, son volume diminue d'une façon énorme et sa densité augmente en proportion. Si la matière était comprimée dans un volume nul, la densité de la matière et la courbure de l'espace-temps deviendraient infinies.

la physique deviendraient caduques, pas de bord à l'espace-temps où faire appel à Dieu ou à de nouvelles lois. On pourrait dire: «La condition aux limites de l'univers est qu'il n'a pas de limites.» L'univers se contiendrait entièrement lui-même et ne serait affecté par rien d'extérieur à lui. Il ne pourrait être ni créé ni détruit. Il ne pourrait qu'ÊTRE¹³.

Nous avouons ne pas voir comment une telle conception ne rejoint pas celle d'un univers éternel, à moins de la considérer comme une hypothèse planant dans l'imaginaire mathématique, comme semble l'indiquer ce qui suit:

Dans le temps réel, l'univers a un commencement et une fin à des singularités qui forment une frontière pour l'espace-temps et auxquelles les lois se dissolvent. Mais dans le temps imaginaire, il n'y a ni singularité ni bord. Alors peut-être que ce que nous appelons temps imaginaire est-il en réalité beaucoup plus fondamental, et ce que nous appelons temps réel, juste une idée que nous avons inventée pour nous aider à décrire ce à quoi nous croyons que l'univers ressemble¹⁴.

Reconnaissons qu'on se sent tout de même beaucoup plus à l'aise sur le terrain solide d'une philosophie réaliste, qui pose le réel que nous voyons et dans lequel nous sommes comme vraiment réels! Ce qui ne nous empêche pas de reconnaître que les échappées dans l'imaginaire sont indispensables au physicien et fécondes. Le point qui nous concerne cependant est ailleurs.

La sagesse hindoue avait déjà compris que si, à un moment donné, rien n'est, rien ne sera jamais.

De toutes choses au commencement, mon ami, il n'y avait, seul et sans second, que l'être. Quelques-uns disent, il est vrai: De toutes choses, au commencement, il n'y avait, seul et sans second, que le néant. De ce néant, naquit l'être.

Mais comment, continua-t-il, en serait-il ainsi, mon ami? Comment l'être naîtrait-il du néant? En vérité, c'est l'être qu'il y avait au commencement, l'être, seul et sans second¹⁵.

Aussi bien THUAN que HAWKING n'ont pas saisi que le vrai problème n'est pas celui du commencement. Comme si un univers sans commencement ou avec un commencement assuré sans intervention d'un Créateur, pouvait résoudre la question posée par son existence! Car la question est d'ordre philosophique, ce que REEVES a bien vu:

¹³ HAWKING, *op. cit.*, p. 173.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 176-177.

¹⁵ *Chandogya-Upanishad*, VI, 2, trad. E. Sénart, Paris, 1930, p. 78.

Le seul vrai «problème», c'est celui de l'existence même de l'univers. «Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien?» Sur le plan scientifique, nous sommes incapables d'y répondre. Après plusieurs millénaires, nous en sommes ici au même point que le premier chasseur préhistorique venu : au zéro absolu.

Notre ignorance, une fois reconnue, est le vrai point de départ de la cosmologie. *Il y a quelque chose*. Il y a la réalité. Comment elle apparaît, quel est son âge, telles sont les questions qui tombent dans le champ de la recherche scientifique¹⁶.

Pourquoi la science ne peut-elle répondre à la question primordiale concernant l'existence de l'univers? C'est qu'elle ne peut s'intéresser qu'aux causes homogènes à leurs effets : l'union de trois quarks aura pour effet l'existence d'un proton ou d'un neutron, dira le physicien; deux atomes d'hydrogène et un atome d'oxygène produiront une molécule d'eau, dira le chimiste. Causes et effets sont sur le même plan. Cette causalité vise à expliquer pourquoi la cause a donné comme effet *tel* être, la transformation d'un certain être en un autre, tous deux observables, mesurables. Elle ne porte pas sur l'être *en tant que tel*.

Une réflexion sur la création doit se situer à ce niveau. Saint Thomas admettait la possibilité métaphysique d'un univers créé de toute éternité, donc sans commencement. Ce n'en serait pas moins un univers créé, c'est-à-dire appelant une cause en dehors de lui-même. Car l'univers ne saurait justifier de son existence par lui-même. Les scientifiques nous disent avec une précision vraiment stupéfiante les conditions nécessaires à sa durée, à l'apparition du carbone et de la vie.

On pourrait comparer la précision de ce réglage à l'habileté d'un archer qui réussirait à planter sa flèche au milieu d'une cible carrée d'un centimètre de côté, éloignée de 15 milliards d'années-lumière, la taille de l'univers...¹⁷

Cet univers que nous contemplons et que le savant déchiffre aurait pu ne pas être tel qu'il est. Les galaxies sont mortelles comme les étoiles. La contingence est la morsure du néant dans l'être. *Un être qui aurait pu ne pas être n'a pas en lui-même les raisons de son exister*. S'il existe – et comment! – c'est qu'il doit nécessairement cet exister à une cause qui ne soit pas elle-même contingente. *L'être-avec-néant appelle nécessairement, s'il existe, l'être-sans-néant*.

¹⁶ REEVES, *Patience dans l'azur*, p. 52.

¹⁷ THUAN, *op. cit.*, p. 286.

La perception de cette vérité métaphysique peut être le fait d'un homme qui n'a été ni à l'université ni même à l'école, sans qu'il puisse la formuler et encore moins la justifier. Elle peut échapper à un esprit génial, dont la soif métaphysique reste assez vivante pour susciter les questions ultimes, mais qui n'a pu se dégager du mode d'approche scientifique de la réalité pour adopter une autre approche, commandée par un autre aspect de cette réalité, un aspect non mesurable, non observable.

Le lecteur comprendra maintenant pourquoi nous pensions pouvoir nous consoler de notre difficulté à saisir la force des arguments avancés par THUAN et HAWKING pour écarter la nécessité d'une cause première. C'est que ces arguments ne pouvaient porter que sur l'être en tant qu'objet d'observation ou d'analyse mathématique, et non sur l'être en tant qu'être, qui est ici en question.

Il comprendra peut-être aussi pourquoi HAWKING eut de la peine à suivre la pensée de Jean-Paul II, lorsque celui-ci s'adressa, le 3 octobre 1981, aux participants d'une semaine d'études organisée par l'Académie pontificale des sciences sur le thème: «Cosmologie et physique fondamentale». Voici la réflexion de HAWKING:

A la fin de cette conférence, les participants se virent accorder une audience avec le pape qui estima que c'était une bonne chose d'étudier l'évolution de l'univers après le Big Bang, mais que nous ne devrions pas nous occuper du Big Bang lui-même parce que c'était le moment de la Création et donc l'œuvre de Dieu¹⁸.

Le pape était autrement plus nuancé:

Toute hypothèse scientifique sur l'origine du monde, comme celle d'un atome primitif d'où dériverait l'ensemble de l'univers physique, laisse ouvert le problème concernant le commencement de l'univers. La science ne peut par elle-même résoudre une telle question; il y faut ce savoir de l'homme qui s'élève au-dessus de la physique et de l'astrophysique et qu'on appelle la métaphysique; il y faut surtout le savoir qui vient de la révélation de Dieu¹⁹.

La foi du croyant n'est pas spécialement confortée par l'idée aujourd'hui communément admise d'un commencement de l'univers il y a quelque 15 milliards d'années. On nous dira peut-être demain que ce commencement était l'aboutissement d'univers antérieurs! Elle est en revanche en consonance avec une métaphysique qui affirme la dépendance radicale de l'univers, de tout univers, vis-à-vis d'une cause trans-

¹⁸ HAWKING, *op. cit.*, p. 146.

¹⁹ *Documentation catholique*, 1^{er} nov. 1981, N° 1817, p. 957.

cendante, aussi bien pour son surgissement à partir du néant, si on parle d'un commencement absolu, que pour sa conservation dans l'existence.

Encore faut-il pouvoir saisir ce qu'est une causalité transcendante. N'est-ce pas la plus grande des difficultés pour un esprit formé exclusivement aux méthodes scientifiques, et quelle que soit sa bonne volonté? Car, il faut le dire, il n'y a chez aucun de ces auteurs le moindre atome, le moindre quark, d'agressivité à l'égard de la foi religieuse. HAWKING paraît même s'approcher de très près d'une hypothèse féconde. Après avoir rappelé quelques conditions initiales pour l'apparition d'un univers très chaud au départ et se refroidissant au fur et à mesure qu'il se dilate, comme est censé l'être le nôtre, il écrit:

Cela signifie que l'état initial de l'univers a dû réellement être choisi avec beaucoup de prudence, si le modèle de Big Bang chaud est correct jusqu'au commencement des temps. Il serait très difficile d'expliquer que l'univers n'aurait dû commencer que de cette façon, à moins que ce ne soit l'acte d'un Dieu désireux de créer des êtres comme nous²⁰.

Pensant à un jeu de notre enfance dans lequel il fallait trouver un objet en suivant les indications «chaud-froid» criées par les camarades, nous serions tentés de dire à Stephen HAWKING, à cet endroit de ses recherches: «Tu brûles!» Quel est donc l'obstacle qui le fit s'éloigner vers les régions plus froides?...

L'incompréhension demeure parfois vraiment très grande. THUAN, par exemple, après avoir rappelé comment le temps de la physique moderne est devenu «élastique» – s'écoulant plus lentement quand la vitesse augmente, plus rapidement en cas de décélération, s'arrêtant même si l'univers s'effondre sur lui-même – développe sa «théologie» (c'est nous qui l'appelons ainsi) de la manière suivante:

Un Dieu situé dans le temps ne serait plus tout-puissant. Il serait soumis aux variations du temps causées par des trous noirs, étoiles à neutrons ou autres champs de gravité, ou par des actes humains. C'en serait fini de son omnipotence.

La solution à ces dilemmes serait un Dieu en dehors du temps, un Dieu qui transcende le temps. Mais cela soulève aussi des difficultés: un tel Dieu, distant, impersonnel, ne serait plus à même de nous secourir. Le Dieu auquel nous adressons nos prières est un Dieu capable de ressentir des émotions, qui peut être content ou insatisfait du progrès moral des êtres humains, qui peut décider d'exaucer nos

²⁰ HAWKING, *op. cit.*, pp. 160–161.

vœux ou de nous punir, qui peut planifier et modifier notre futur, bref un Dieu qui a des activités temporelles. Un Dieu en dehors du temps ne pourrait plus nous aider. D'ailleurs, si Dieu transcende le temps, il connaît déjà le futur. Pourquoi se préoccuperait-il du progrès de la lutte humaine contre le mal? Le résultat lui est connu d'avance. Un Dieu en dehors du temps ne pensera plus, car la pensée est, elle aussi, une activité temporelle. Le savoir de Dieu ne changera plus au cours du temps. Dieu devra connaître, à l'avance, tous les changements en fonction du temps du moindre atome dans l'univers.

Ainsi, la physique moderne nous donne le choix entre un Dieu personnel, mais sans omnipotence, ou un Dieu tout-puissant, mais impersonnel. Le temps devenu élastique n'autorise plus un Dieu à la fois personnel et omnipotent²¹.

Quel dommage, dans un si beau livre! Car si Dieu est Dieu, le Créateur, il est à la fois infiniment distinct de sa créature et des conditions spatio-temporelles de l'existence humaine, comme Celui qui *est* l'existence est distinct de tout ce qui *a*, de ce qui donc *a reçu* l'existence, et pourtant infiniment proche de sa créature, plus proche que tous les autres existants qui l'entourent, puisque cette créature demeure en permanence dans une dépendance à son égard plus totale que celle qui relie un fleuve à sa source. Il est aussi Celui qui nous dépasse tellement que nous n'avons pas les moyens, ni par notre science ni par notre philosophie, de savoir s'il nous aime ou non, ni pourquoi il a créé l'univers. S'il ne fait pas à l'homme cette confiance, éternellement l'homme attendra une réponse à ses pourquoi: «Pourquoi le monde existe-t-il? pourquoi l'homme, capable de s'émerveiller, de calculer, de se réjouir, de souffrir, d'aimer, capable de vertige devant l'infini? pourquoi moi dans ce monde?» Sans révélation, toutes questions sans réponses.

Mais si Dieu a créé l'homme comme un être questionneur, n'est-ce pas qu'il avait décidé de lui donner les réponses? Et ses réponses, dira le croyant, vont bien au-delà des questions les plus folles que le cœur humain peut inventer.

II. Une évolution orientée?

Un immense malentendu nous semble être à l'origine des controverses qui ont divisé les savants eux-mêmes sur la question de la finalité. Question qui se pose à quiconque regarde sans préjugé non seulement une cellule, un organe ou un être vivant, mais encore l'univers du non-vivant,

²¹ *Op. cit.*, pp. 301-302.

dont nous savons infiniment mieux maintenant qu'autrefois qu'il est, lui aussi, emporté dans une histoire évolutive. Le refus du finalisme relève de deux motivations: le souci bien légitime de protéger l'explication scientifique contre toute intrusion théologique ou métaphysique, d'une part, et, d'autre part, la crainte de voir surgir le fantôme d'un Dieu créateur, incompatible avec une option d'athéisme ou d'agnosticisme partagée par un grand nombre de scientifiques. Ces deux motivations ont pu jouer séparément ou conjointement, selon les cas. A l'opposé, l'affirmation du finalisme s'est imposée à d'autres comme une évidence aussi inexplicable qu'irréfutable, qu'il s'agisse de savants croyants ou non.

La cause du malentendu réside en ceci que l'esprit du scientifique pose plus de questions que n'en soulève l'objet précis de sa recherche. C'est-à-dire que son esprit, comme celui de tout être humain, ne peut s'empêcher de s'interroger sur des aspects du réel qui ne concernent pas le domaine proprement scientifique et qui sont pourtant vitalement plus importants pour son existence que les découvertes que l'on peut faire en ce domaine, aussi passionnantes et utiles qu'elles soient. Faute de distinguer ces deux plans, beaucoup ont cru devoir nier toute finalité, ce qui équivalait soit à tout confier aux soins du hasard (qui joue alors, quoiqu'on veuille et quoiqu'on dise, le rôle de la Providence) soit à des lois inscrites dans la matière depuis que matière il y a, soit à un heureux mélange entre le hasard et la nécessité.

Les savants auraient pu travailler plus à leur aise et sans être torturés en leur domaine, s'ils avaient compris qu'à leur niveau admettre une finalité n'est pas autre chose que dire ce qu'ils ont toujours dit²²: qu'un organe a telle fonction, qu'une cellule a comme projet la production d'une autre cellule, que, pour qu'elle puisse exister, il faut que soient réunies un ensemble de conditions extrêmement complexes. Au biologiste de préciser ces conditions. Ce faisant, il reconnaît tacitement la finalité inscrite dans l'organisation du vivant et indispensable *pour* que le vivant vive. De même, le savant ne peut que s'émerveiller des inventions de la nature dans tous les domaines. Darwin, si farouchement opposé à toute idée de finalité théologique, admire la beauté de la nature et les prodigieuses adaptations qui s'y trouvent.

Vous dites que l'adaptation est rarement visible dans les plantes, bien qu'elle y soit présente. Je viens tout récemment de regarder l'Orchis commune, et je proclame que je tiens l'adaptation dans chacune des parties de cette fleur pour tout aussi belle, et manifeste, ou même pour encore plus belle qu'elle ne l'est dans le cas du pic²³.

²² Voir sur tout ce problème le lumineux petit livre d'E. GILSON, *D'Aristote à Darwin et retour*, Vrin, Paris, 1971.

Comme le dit E. Gilson :

De ce sentiment à la notion de finalité, la distance est courte : la beauté des adaptations est celle des moyens à des fins. L'adaptation d'un organisme au milieu et à ses conditions d'existence, celle des parties d'un organisme à ses autres parties, ne sont intelligibles que du point de vue de leur résultat final. C'est en quoi être ad-apté consiste²⁴.

Vouloir attribuer aux mutations aléatoires du code génétique toutes les adaptations que l'on trouve dans la nature, faire ainsi du «hasard *seul*... la source de toute nouveauté, de toute création, dans la biosphère»²⁵, c'est exiger, non pas un hasard dont l'improbabilité est énorme, mais une série de hasards également improbables et ordonnés entre eux (si la chose n'est pas contradictoire), ce qui tient du miracle (sans thaumaturge!). Tout cela pour éviter de reconnaître une finalité englobante. Nous ne donnerons qu'un seul exemple des difficultés auxquelles se heurte une telle théorie et nous l'empruntons aux orchidées que Darwin admirait tant. Sur le pétale supérieur de la corolle d'une certaine orchidée, on trouve un dessin imitant la guêpe si parfaitement que la guêpe mâle est attirée, croyant avoir affaire à une partenaire de son espèce; elle ramasse ainsi le pollen qu'elle va déposer sur une autre orchidée également attirante. Mais le mimétisme est poussé encore plus loin.

Le piège de la séduction amoureuse joue infailliblement, d'autant que le labelle n'a pas ménagé ses efforts pour que l'insecte tombe dans le piège ainsi tendu. Kullenberg a montré en effet que la disposition des poils qui le recouvrent est absolument similaire à celle des poils de l'insecte femelle, de sorte que les partenaires ne se reconnaissent pas seulement par la vue, mais aussi par le contact physique. Bien plus, ce labelle mimétique émet exactement la même odeur que la femelle, odeur d'ailleurs produite par les mêmes molécules. Convergence incroyable, qui double le mime physique, visuel, d'un mimétisme chimique rigoureux. [...]

Que dit la biologie? Pour elle le mimétisme reste une énigme absolue. Il fait partie de ces phénomènes inexplicables, qui mettent à l'épreuve la théorie classique de l'évolution par mutation et sélection naturelles.²⁶

²³ E. GILSON, op. cit., p. 136.

²⁴ *Ibid.*, pp. 136–137.

²⁵ Jacques MONOD, *Le hasard et la nécessité*, p. 127.

²⁶ PELT, op. cit., pp. 21 et 27.

Pourquoi donc les scientifiques sont-ils souvent si réticents à accepter cette notion de finalité, même à leur niveau, même quand ils ne peuvent s'empêcher d'utiliser un langage finaliste – la nature a inventé, a trouvé, a réussi, etc. – ? C'est, pensons-nous, que la reconnaissance d'une finalité immanente peut satisfaire à *l'esprit scientifique*, mais non pas à *l'esprit du scientifique*. Celui-ci évite difficilement que d'autres questions, qui ne relèvent plus de la science, se posent avec une insistance qui importune: d'où vient cette finalité immanente, cet ajustement des parties des organes ou des organes sans lequel l'organe ne fonctionnerait pas, sans lequel le vivant ne vivrait pas? Plusieurs ont répondu: le hasard. En réalité, c'est une réponse qui ne veut rien dire, car le hasard ne crée rien. Il se peut simplement que par hasard des chaînes causales qui n'ont entre elles aucun lien se croisent et que de leur rencontre des effets nouveaux, imprévus, soient produits. C'est le cas imaginé par J. Monod: le Dr Dupont est appelé chez un malade, tandis que M. Dubois travaille à la réfection d'un toit; une tuile tombe au moment précis où le docteur passe et lui fracasse le crâne. Ce n'est pas le hasard qui a tué, mais la tuile. Il faut dire que le savant n'a pas de réponse à ces questions. Il peut constater un fait: les choses se passent comme si un projet se déroulait, une intention présente dans la matière se réalisait. D'où le langage finaliste quasi inévitable. Il n'est que d'ouvrir l'ouvrage remarquable de François Jacob, *La logique du vivant*.²⁷ Il se veut en quelque sorte une déclaration de guerre à la religion, du moins si on considère la citation de Diderot mise en exergue comme révélatrice d'un dessein. L'antifinalisme théologique s'accommode d'un finalisme déclaré. Il n'est question que de programme, de projet, de plan, de but.

A la lecture des ouvrages scientifiques, on constate qu'il est plus facile d'être sourd à la question fondamentale de l'être – pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien? –, qu'à la question de la finalité – d'où vient le projet inscrit dans les êtres comme dans l'évolution globalement prise? L'une et l'autre échappent aux prises de la saisie scientifique. L'une et l'autre cependant se posent à qui veut pousser plus loin la réflexion, ce qui est le cas de la plupart des grands scientifiques de notre temps.

Les astrophysiciens relancent la question sous une forme originale. Le principe en a été énoncé par l'astrophysicien britannique Brandon Carter qui l'a baptisé *principe anthropique*. Hawking qui propose deux versions de ce principe, une faible et une forte, décrit ainsi la version faible.

²⁷ François JACOB, *La logique du vivant*, Gallimard, Paris, 1970: «Voyez-vous cet œuf? C'est avec cela qu'on renverse toutes les écoles de théologie et tous les temples de la terre» (Diderot).

Le principe anthropique faible pose que dans un univers qui est grand et infini dans l'espace et/ou dans le temps, les conditions nécessaires au développement de la vie intelligente ne se rencontreront que dans certaines régions limitées dans l'espace et dans le temps. Les êtres intelligents de ces régions devraient donc ne pas être étonnés d'observer que leur voisinage dans l'univers remplisse les conditions qui sont nécessaires pour leur existence...

Un exemple de l'utilisation de ce principe anthropique faible est d'«expliquer» pourquoi le Big Bang est apparu il y a dix milliards d'années de cela... Une génération primitive d'étoiles a d'abord dû se former. Ces étoiles ont converti une partie de l'hydrogène et de l'hélium originaux en des éléments tels que le carbone et l'oxygène dont nous sommes faits. Les étoiles ont alors explosé en supernovae et leurs débris ont formé d'autres étoiles et des planètes, dont celles de notre Système Solaire, qui a environ cinq milliards d'années d'existence. Les premiers deux milliards d'années d'existence de la Terre furent trop chauds pour que s'y développât quoi que ce soit de complexe. Les trois milliards d'années suivants, ou à peu près, ont été employés au lent processus d'évolution biologique qui a conduit du plus simple des organismes aux êtres capables de remonter le temps jusqu'au Big Bang.²⁸

Ainsi donc, selon le principe anthropique, l'univers serait tel qu'il est afin que puisse advenir l'homme. Les astrophysiciens disent non sans humour: «afin que puisse advenir l'astrophysicien capable de l'observer et de décrire son histoire du Big Bang aux trous noirs.»

Le scientifique peut reconnaître sans difficulté dans les êtres, et particulièrement dans les êtres vivants, une structure, une organisation, comme condition indispensable de leur existence et de leur survie.

La difficulté survient dès que le regard passe de l'être individuel à l'ensemble des êtres. Qu'il y ait eu évolution ne fait de doute pour personne. Une première question se pose: l'évolution va-t-elle dans un sens? Certains hésitent à le dire. D'abord parce que l'évolution ne s'est pas toujours faite dans un sens positif; tout n'a pas été progrès. Mais surtout parce que, dès l'instant où il s'agit de déterminer le sens de l'évolution, d'autres critères que scientifiques entrent en jeu, c'est-à-dire en compétition. Celui qui semblerait devoir rassembler le plus de suffrages est celui de la complexité, d'une complexité alliée à un principe d'unification. Un bacille est infiniment plus complexe qu'un cristal et infiniment plus un.

²⁸HAWKING, *op. cit.*, pp. 156–157. Une bonne présentation du principe anthropique est donnée par J. HEIDMANN, *op. cit.*, pp. 145–146.

Henri LABORIT parlera plus volontiers de niveaux d'organisation, mais se refusera à reconnaître une hiérarchie de valeur.²⁹ REEVES hésite à adopter le terme de principe anthropique.

Les rouges-gorges, s'ils avaient la parole, pourraient nous accuser de chauvinisme. Les mêmes *ajustements fins* sont nécessaires à leur apparition dans l'univers.

Ainsi, un chœur, formé d'amibes, de méduses, de melons, etc., serait en droit de revendiquer l'existence d'un «principe amibien, médusien, melonique, etc.». Pour faire taire ces protestations (parfaitement justifiées par notre vanité humaine), il me paraît plus judicieux d'employer le terme de *principe de complexité*.

On l'énoncerait de la façon suivante: «*L'univers possède, depuis les temps les plus reculés accessibles à notre exploration, les propriétés requises pour amener la matière à gravir les échelons de la complexité.*» Dans cet énoncé, melons et familles se trouvent à égalité.³⁰

La difficulté à reconnaître un critère de progrès tient au fait qu'un tel critère ne dépend pas d'une option scientifique, mais d'une exigence philosophique. L'ordre des valeurs ne relève pas de la science. Mettre l'homme au sommet de l'évolution, c'est une décision philosophique. C'est elle qui nous fait écarter comme sommet la perfection de l'instinct (l'homme viendrait bon dernier dans le cortège) ou celle de la force musculaire (le lion ou le rhinocéros l'emporteraient sur beaucoup).

Si on accepte de reconnaître un sens à l'évolution: des quarks aux atomes, des atomes aux cellules, des méduses aux poissons puis à l'homme, la question d'un Dieu maître de l'univers et de son histoire ne peut pas ne pas se poser. Mais ce n'est pas une question scientifique, encore qu'il soit normal que le scientifique se la pose. C'est une question philosophique. Le scientifique ne peut que reconnaître son impuissance à y répondre. Il sait en revanche que le hasard n'explique rien. Comment alors ne pas voir à l'œuvre dans la nature un projet, une pensée en action? Darwin connaît bien ce tourment. Dans une lettre à W. Graham, il écrit:

Vous avez exprimé ma conviction intime, et même de manière plus frappante et plus claire que je n'eusse pu le faire, savoir, que l'univers n'est pas le fruit du hasard.³¹

Le duc d'Argyll, dans ses souvenirs, raconte une conversation qu'il eut avec Darwin en 1882, la dernière année de sa vie.

²⁹ LABORIT, *op. cit.* p. 108.

³⁰ REEVES, *L'heure de s'enivrer*, p. 165.

³¹ E. GILSON, *op. cit.*, p. 142.

Au cours de cette conversation, je dis à Mr Darwin, à propos de certains de ses travaux les plus remarquables sur la *Fertilisation des orchidées* et sur les *Vers de terre*, ainsi que de différentes autres observations qu'il avait faites sur les admirables inventions de la nature, en vue de certaines fins – je lui disais qu'il était impossible de les regarder sans voir qu'elles étaient l'effet et l'expression d'une pensée. Je n'oublierai jamais la réponse de Mr Darwin. Il me regarda bien fixement et dit: «Eh bien! l'idée s'empare souvent de moi avec une force irrésistible, mais d'autres fois», et hochant la tête vaguement, il ajouta: «cela paraît s'en aller». ³²

Dire la présence d'une pensée à l'œuvre dans la nature et dans l'évolution, c'est dire l'existence d'une pensée créatrice, donc d'un Etre pensant, capable de donner non seulement l'être, mais encore de conférer aux êtres créés un dynamisme qui fera d'eux des êtres pouvant exercer à leur tour une véritable causalité à leur niveau. Admettre cet Etre ne relève pas d'un assentiment scientifique, mais ne fausse nullement le jeu des causalités qui intéressent le savant. «L'hypothèse Dieu» est métascientifique.

III. L'homme, une nouveauté absolue?

Quelle que soit la position des auteurs face au principe anthropique, il reste que la situation de l'homme dans l'univers est prise en considération sous un jour nouveau. La découverte des dimensions inimaginables du cosmos n'a donc pas réduit totalement le phénomène humain à l'insignifiance.

L'homme, qui ne serait «qu'une écume sur des flots agités»³³, reste cependant l'être le plus complexe et le plus performant que l'on connaisse actuellement. Aucun scientifique ne refuserait une telle proposition. D'où un regain d'intérêt pour ce grain de poussière qui a l'audace de chercher à savoir ce qu'il fait, perdu dans un monde immense qui n'a pas fini de l'émerveiller.

C'est au XX^e siècle que, grâce à l'accumulation des connaissances, par un vaste retour sur elles-mêmes, les sciences sont en mesure d'accomplir leur jonction. Elles redécouvrent ce que, dans leur zèle, elles avaient un peu oublié: *leur objet commun est l'univers, habité par l'homme, auteur de la science.* ³⁴

³² Ibid, p. 143.

³³ HEIDMANN, *op. cit.*, p. 12.

³⁴ REEVES, *L'heure de s'enivrer*, p. 204.

L'astrophysicien voit surtout en l'homme l'observateur, celui, disent certains, sans qui les phénomènes n'existeraient pas (se doutent-ils que, parlant ainsi, ils ne font pas de la science, mais de la philosophie, et pas toujours de la bonne), celui qui s'efforce de percer les secrets de l'univers et d'en découvrir les lois.

Le biologiste voit en l'homme l'animal dont le cerveau est le plus riche en neurones qui soit. A cette richesse, ou à une qualité différente de cellules nerveuses, reviendrait l'honneur d'expliquer la différence entre l'animal et l'homme.

Comment interpréter cette différence?

Deux explications sont possibles. La première est seule admise actuellement. Cette explication admise, officielle, est fondée sur la quantité. Certes pour tous les animaux, les neurones, les synapses sont les mêmes, certes la densité du tissu nerveux en neurones, en synapses demeure la même. Mais la quantité de cerveau change. Particulièrement de cerveau nouveau, développé au cours de l'évolution, souvent appelé néocortex. Le nouveau cerveau de l'homme est cent cinquante fois plus important que celui de l'insectivore, dix fois plus important que celui des singes supérieurs. Les vertus propres à l'homme, l'aptitude à apprendre, le don de création sont, dans cette hypothèse, liés à cette quantité, à ce nombre total de neurones, de synapses...

La seconde explication, celle qui invoque une nature, une qualité différente des cellules nerveuses de l'homme et de celles de l'animal, est actuellement rejetée par tous les bons observateurs et par les dogmes officiels. Ce refus est actuellement fondé.³⁵

L'anthropologue a bien vu que la spécificité humaine ne réside pas dans la complexité du cerveau, encore que celle-ci en soit la condition nécessaire. Il faut la chercher dans la diversité des comportements.

Les liens entre les différentes propriétés plus ou moins spécifiques de l'humain – langage, fabrication et utilisation répétée d'outils permanents, station debout, mémoire associative – ne sont pas toujours aussi évidents que des hypothèses simplistes pourraient le laisser croire.

Les arguments des linguistes, faisant du langage à double articulation (articulation des sons, articulation des sens) une exclusivité de l'Homme et la base de la spécificité humaine, sont beaucoup plus séduisants que les arguments mécanistes des anatomistes ou technologues des préhistoriens. Le langage humain réalise tout à la fois le stockage de l'information, sa transmission et sa réutilisation. Par là, il

³⁵ BERNARD, *op. cit.*, pp. 28–29

permet l'établissement et la conservation des structures sociales, ainsi que leur variation à l'intérieur de l'espèce. Mais, pour fondamentale qu'elle soit, cette caractéristique ne nous semble pas être qu'un élément d'un ensemble de trois propriétés qui font réellement la spécificité de l'Homme parmi les animaux:

- la quasi-absence de comportements innés;
- la possibilité d'apprendre beaucoup plus que toute autre espèce;
- un goût frénétique de l'exploration du milieu.

[...] Ceci ne veut évidemment pas dire que l'Homme n'est pas programmé génétiquement mais, comme le souligne François Jacob, qu'il est «programmé pour apprendre» et non programmé pour savoir faire, comme le sont la plupart des animaux. Cette «liberté» par rapport à son programme génétique, cette possibilité de se comporter plus en fonction de programmes appris, et souvent modifiables, qu'en fonction d'un répertoire inné de comportements est sans égale dans le monde animal.³⁶

C'est en abordant la réalité humaine que les questions d'ordre philosophique surgissent inévitablement. Le dire sur l'homme engage une vérité philosophique, à moins de s'en tenir à une description purement extérieure ou à une explication radicalement réductionniste, l'une et l'autre insoutenables; toute la beauté du *Requiem* de Mozart s'exprime à travers des sons et des silences, mais elle n'est pas réductible au graphique des fréquences exactement inscrites sur un écran.

Ce qui nous surprend, c'est que, à part quelques notables exceptions, comme Jean-Marie Pelt, la philosophie inavouée de la plupart des auteurs semble être une philosophie matérialiste. Nous entendons par là une philosophie qui attribue la spécificité humaine aux potentialités de la seule matière, en l'occurrence au cerveau, sans faire appel à un principe proprement spirituel, transcendant l'ordre de la matière.

Un bon exemple nous est fourni par THUAN. Cet auteur a bien vu qu'on ne peut en rester à une description réductionniste, mais il n'a pas saisi pour autant la transcendance de l'esprit.

Une fois créée, la vie va s'accélérer d'elle-même pour arriver à l'intelligence et à la conscience, à la raison et à l'esprit. [...]

...La question se pose: la conscience nécessite-t-elle une intervention divine? Faut-il «injecter» une âme dans un corps fait de milliards d'atomes? Faut-il «greffer» un esprit sur un cerveau composé de milliards de neurones?

...Ces questions n'ont pas de sens, car l'esprit et le corps ne sont pas deux substances matérielles distinctes, l'une contenant l'autre. On ne peut en parler en les situant sur le même plan.

³⁶ LANGANEY, *op. cit.*, p. 193.

Avec une description à deux niveaux de l'âme et du corps, rien n'empêche l'apparition naturelle et spontanée de la conscience, si l'évolution dépasse un certain seuil d'organisation et de complexité. L'étincelle divine n'est plus requise. Cette conclusion a des implications assez peu agréables pour notre amour-propre: le cerveau ne serait plus qu'une machine pensante, qu'une somme de composants constituant une sorte de société, et ce sont les relations à l'intérieur de cette société qui constitueraient ce qu'on appelle l'esprit. Cela veut dire aussi que les machines, si elles deviennent assez complexes, pourront penser et sentir. Les machines auront du cœur.³⁷

Ainsi donc, malgré la différence des niveaux du corps et de l'âme, l'esprit n'en est pas moins un produit de la matière organisée. L'organisation de la matière est bien quelque chose d'immatériel. Elle est «éduite» de la matière comme la forme d'une statue est «éduite» du marbre par les ciseaux du sculpteur ou, pour mieux préciser les choses, comme une nouvelle configuration d'un terrain est «éduite» par les forces mises en action lors d'un bouleversement géologique. Il s'agit ici d'un «immatériel» lié à la matière sans relever d'un principe spirituel. Selon la conception de THUAN, l'esprit n'est qu'une manifestation possible, éminente, de la matière.

Le vivant n'est pas une machine. La bactérie, un des plus petits parmi les êtres vivants, possède un code génétique, un plan de fabrication héréditaire, formé de 3 millions de «lettres» (de nucléotides, pour les spécialistes, unités de construction de l'ADN). Mais ce n'est pas cette complexité-là qui est déterminante. C'est le fait que cette bactérie est un être *un*. Tous les êtres vivants forment un tout, une unité vivante autonome, douée d'une capacité d'auto-conservation, d'auto-reproduction et d'auto-régulation.³⁸ La plus perfectionnée des machines ne pourra jamais que simuler les fonctions du vivant. En ce dernier, c'est l'organisme qui, à partir des cellules germinales, produit ses parties et les intègre en son unité, alors que c'est l'agencement des parties préexistantes qui fabrique la machine.

Un être vivant n'existe que pour être, nous l'avons dit. Ses actions n'ont qu'un but, réalisé plus ou moins indirectement, mais unique: celui de maintenir son information-structure, de la molécule à l'organisme entier, par niveaux d'organisation... Le jour où les ingénieurs auront réalisé un robot dont la seule raison d'être sera de maintenir sa structure de robot, de la molécule au robot entier, par

³⁷ THUAN, *op. cit.*, pp. 305-306.

³⁸ Cf. J. de ROSNAY, *Les origines de la vie*, Seuil, Paris, 1966, p. 43.

niveaux d'organisation, ils auront sans doute réalisé une intelligence artificielle, et non une simple copie de fonctions, plus ou moins sophistiquée.³⁹

Ce principe d'unité du vivant est quelque chose de différent des multiples composants et de leur somme, quelque chose de mystérieux même au niveau de l'amibe ou de la bactérie. Le vitalisme représente une tentative d'explication par le concept très flou d'une énergie vitale diffuse comme un courant dans les vivants. En réalité, la Vie n'existe pas, sinon comme une abstraction indispensable à l'exercice de la pensée. Elle n'existe pas plus que l'Homme. Ce sont des êtres vivants concrets, individuels, ce sont des hommes concrets, individuels, qui existent. Ce principe d'unité et de vie, Aristote l'appelait l'*âme*. L'observateur ne la voit pas directement, séparée de l'organisme qu'elle anime. Il la voit dans la réalité physique, manifestée par les effets d'unité, d'intégration, d'auto-régulation. Que la mort intervienne, et le processus de désintégration, qui affectait déjà telle ou telle partie malade, condamne le tout à la dissolution.

La question est de savoir si ce principe de vie, si l'âme est, en l'homme, *spirituelle*, si elle relève d'une réalité d'un autre ordre que celui de la matière, même à son plus haut degré d'évolution et de complexité. Il s'agit de savoir si, oui ou non, apparaît dans l'évolution de l'univers une réalité absolument nouvelle, l'ordre de l'*esprit*. La science n'a pas les moyens d'apporter une réponse à cette question. Le scientifique donnera celle que lui inspirera sa philosophie.

Pas plus que l'âme des plantes ou des bêtes, l'âme humaine n'est directement perçue, mais ses activités révéleront sa nature proprement spirituelle. La philosophie traditionnelle définissait l'homme comme un «animal raisonnable». Un vrai animal, mais doué de raison (ce qui ne signifie hélas pas qu'il en fasse toujours un bon usage). La raison, c'est une faculté de l'esprit. Pour définir l'adaptabilité remarquable de certains animaux et comme un dépassement de l'instinct, on a parlé de l'intelligence animale. L'expression est impropre, car l'intelligence est essentiellement la faculté qui a pour objet l'*être*. Non pas les propriétés sensibles que perçoivent les sens et les instruments qui les prolongent, mais l'être lui-même. L'intelligence ne se nourrit que de l'être. Elle l'appréhende en tout ce qu'elle saisit; il est question de l'être en tous ses jugements. Au delà de ce qui tombe sous les sens, elle cherche et rejoint l'être: *ce qui existe*, ici ou ailleurs, maintenant, dans le passé ou dans le futur. Elle s'interroge sur l'*essence* de ce qui existe, essence qu'elle discerne et définit selon les pro-

³⁹ LABORIT, *op. cit.*, pp. 208–209.

priétés qu'elle reconnaît. «Qu'est-ce que c'est?», ainsi se traduit dès le plus jeune âge l'appétit de l'intelligence. Il n'est satisfait que lorsque la réponse est donnée: «C'est...». Mais la réponse fait surgir de nouvelles questions, sans relâche.

Ouverte sur l'être, l'intelligence atteint à l'universel. L'essence des choses peut être réalisée dans des individus indéfiniment multipliés. Le scientifique qui définit l'étoile, l'orchidée ou la fourmi, en a dégagé l'essence en faisant abstraction des caractères individuels de telle étoile, de telle orchidée, de telle fourmi ou fourmilière. L'existence des lois scientifiques présuppose la saisie de l'universel.

A l'amplitude de l'être correspond l'amplitude du désir. Car à l'intelligence est liée la faculté du vouloir, qui est tournée vers l'être en tant qu'il est désirable (ou non désirable). Faite pour la totalité du bien – l'être désirable –, la volonté ne peut être déterminée par aucun bien particulier, limité. Elle est donc *libre* à l'égard de tous, appelée à se déterminer elle-même. Elle est capable certes de se tromper en cherchant à assouvir sa faim d'absolu dans des biens dont elle attend plus qu'ils ne peuvent donner. Elle est capable aussi hélas de choisir ce qui peut détruire l'homme, moralement et physiquement, et la nature dont il dépend pour son existence. Point n'est besoin de chercher des exemples.

Autre caractéristique de la vie de l'esprit, la créativité. Elle éclate aux yeux de l'observateur et fait de l'homme un animal qui, de par ses aptitudes, diffère absolument de tous les autres animaux et inaugure un nouvel univers, celui de la culture.

Or l'esprit ne peut exister que sous une forme personnelle, un «Je». On ne peut concevoir la pensée, l'amour, s'il n'y a pas quelqu'un qui pense, qui aime, qui cherche, qui découvre, qui crée de la beauté. Saint Thomas d'Aquin disait que la personne était ce qu'il y a de plus grand dans la création visible. Les astrophysiciens qui ont énoncé le principe anthropique n'ont-ils pas pressenti quelque chose de cette vérité profonde?

D'où vient que pour sauver le sourire d'un enfant, on sacrifierait des galaxies? D'où vient qu'un poème de Baudelaire, un tableau de Chagall ou un concerto de Mozart pèsent plus lourd que mille soleils sur la balance du réel qui compte? D'où vient que le baiser des amoureux ou l'agonie d'un grand malade sont plus importants que l'effondrement d'une étoile sur elle-même? Serait-ce de l'orgueil humain? N'est-ce pas plutôt de la perception vive qu'avec l'homme est entré dans l'univers des galaxies un autre univers, celui de l'esprit, incommensurable avec la matière la plus évoluée, parce que d'un autre ordre? Pascal, pourtant saisi devant l'immensité de l'univers, n'a pas cédé au vertige:

Quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue, parce qu'il sait qu'il meurt, et l'avantage que l'univers a sur lui, l'univers n'en sait rien.

Par l'espace, l'univers me comprend et m'engloutit comme un point; par la pensée, je le comprends.⁴⁰

La pensée peut certes être participée: une machine programmée a reçu son programme d'un ingénieur. La nature tout entière est comme habitée par une pensée en action. Ce n'est pas elle qui pense, car la Nature n'existe pas. Ce que l'on désigne par ce mot, c'est l'ensemble des êtres naturels, du quark à l'homme, qui, eux, existent. Pourtant il y a comme une évidence inexplicable qu'une pensée est à l'œuvre dans la nature. Einstein exprime ainsi cette perception:

Quelle foi profonde en la rationalité de l'édifice du monde et quel désir ardent de saisir, ne serait-ce que le reflet de la raison révélée dans le monde, devaient animer Kepler et Newton pour qu'ils aient pu débrouiller, dans un travail solitaire de longues années, le rouage de la mécanique céleste!⁴¹

Parlant de l'invention dans les sciences théoriques, Louis de Broglie écrit:

Il arrive alors une chose fort remarquable: l'inventeur a tout à coup le sentiment très net que les conceptions auxquelles il vient de parvenir, dans la mesure où elles sont exactes, existaient déjà avant d'avoir jamais été pensées par le cerveau humain. [...]

Et il y a beaucoup plus de mystère qu'on ne le croit souvent dans le simple fait qu'un peu de science est possible.⁴²

Tout ce qui vient de la matière est mesurable, quantifiable, ou, s'il s'agit, par exemple, de l'instinct animal, inapte à l'universel, à ce qui échappe à l'espace ou au temps. La pensée atteint l'universel. Elle n'a pas besoin, comme la lumière, de 8 minutes pour rejoindre le soleil. Elle doit donc relever d'un principe immatériel, l'esprit.⁴³

⁴⁰PASCAL, *Pensées*, éd. Brunschvigg, 347, 348; La Pléiade, 264, 265.

⁴¹A. EINSTEIN, *Comment je vois le monde*, Flammarion, Paris, 1958, pp. 19–20.

⁴²LOUIS DE BROGLIE, *Continu et discontinu en Physique moderne*, Albin Michel, Paris, 1941, pp. 81, 89.

⁴³Permettons-nous un peu de science-fiction. Le phénomène de la «transmission de pensée» est un fait d'expérience. Imaginons deux sujets doués, dont l'un ferait partie de la prochaine mission sur Mars, qui se trouve à 12 minutes-lumière de la terre (selon la distance, qui est variable). On pourrait établir scientifiquement l'instantanéité de la communication, réalisation impossible à la matière même lumineuse. Ce serait bien utile pour un dialogue entre des humains dispersés dans le cosmos, car avec la lenteur de la lumière, des humains de la galaxie la plus proche, Andromède, devraient attendre 2,3 millions d'années-lumière pour obtenir une réponse de notre part à un éventuel message!

Là où il y a la pensée, il a un «Je» qui pense. Le scientifique agnostique est comme Darwin, dont nous citons plus haut la réflexion. Il y a l'évidence d'une pensée inscrite dans la nature et son évolution, mais l'option agnostique refuse un Penseur. L'esprit est tiraillé par cette contradiction. Pour s'en sortir, on tente de ne pas céder à l'évidence, on louche à nouveau du côté du hasard, car il n'y a pas d'autre alternative possible. Mais demander au hasard ces ajustements fins, cette séquence d'improbabilités dont une seule représente déjà une espèce de miracle, demander au hasard d'expliquer l'énigme du mimétisme, n'est-ce pas croire au Père Noël? Faudra-t-il donc choisir entre Dieu et le Père Noël?

CONCLUSION

Si l'esprit est d'un autre ordre que la matière, bien qu'il soit dépendant d'un organisme et particulièrement d'un cerveau pour exercer son activité, il faudra bien, pour expliquer l'existence de chaque personne humaine, faire appel à «l'étincelle divine», à un acte proprement créateur. Ici encore la science ne peut ni confirmer ni infirmer une telle proposition. Elle relève d'une réflexion proprement métaphysique.

La méthode scientifique avance le plus souvent à coup d'hypothèses. Sont retenues celles que l'observation et l'expérimentation viennent ratifier. Constamment l'hypothèse du hasard est soulevée. Dans aucun des ouvrages que nous avons signalés, elle n'est retenue comme une explication suffisante. Non pas que le hasard ne soit pas présent dans tout ce processus de l'évolution. Loin d'être, comme le voulait Jacques Monod, la cause unique de l'évolution, il est utilisé par la nature.⁴⁴

La science ne saurait avoir le dernier mot sur le réel et la majorité des scientifiques le savent. Ils récusent l'hypothèse du hasard comme explication ultime. Le métaphysicien leur propose «l'hypothèse Dieu», c'est-

⁴⁴ «Il y a quelques décennies, l'existence de phénomènes aléatoires dans l'évolution animale semblait être une bonne preuve de l'absence de «projet» dans la nature. Dans le cadre de l'évolution, le hasard nous paraît jouer un rôle essentiel dans l'actualisation des immenses potentialités de la matière.

La richesse et la diversité des formes dans le royaume des vivants proviennent du fait que les lois de la physique permettent l'existence d'un très grand nombre d'êtres différents. Les collisions des noyaux dans les brasiers stellaires, les captures moléculaires dans l'océan primitif, l'impact des rayons cosmiques sur les gènes dans les cellules vivantes sont autant de phénomènes aléatoires qui engendrent en permanence du nouveau et de l'inédit. C'est par eux que la nature va trouver l'occasion de manifester ses fantastiques possibilités. *Un univers sans hasard, une matière où tous les événements seraient déterminés n'offrirait au regard que grisaille et monotonie.* » REEVES, *L'heure de s'enivrer*, pp. 210-211.

à-dire Cause absolument Première et Cause Finale – ce d'où tout part et où tout converge – Intelligence et Toute-Puissance réunies. S'ils l'accueillent, ce ne sera pas au nom de la science, mais au nom de ce qui en eux pose les questions ultimes. Ils pourront reconnaître que cette hypothèse ne modifie en rien leur analyse du réel et les conclusions de leurs recherches. Dieu ne fausse pas le jeu, car sa causalité est transcendante. Il n'y a donc pas à s'étonner qu'elle ne se révèle pas féconde au niveau du travail scientifique. C'est le contraire qui serait inquiétant.

Le croyant peut aller plus loin que le métaphysicien. Il sait que Dieu a voulu révéler à l'homme le pourquoi de sa présence dans le monde. Loin de le remplir de suffisance, cette révélation représente pour lui une exigence supplémentaire. Nous laissons à Jean-Marie PELT le soin de nous le redire. Après avoir rappelé la dure loi de l'évolution qui fait que seuls les plus forts survivent, il écrit – et ce sera notre conclusion:

L'originalité foncière de l'homme est de prétendre transcender cette loi d'airain, en protégeant les faibles pour les soustraire à cet asservissement. Mais soyons réalistes: en chacun de nous «l'animal» est là, vigilant et actif, car nous n'en sommes qu'aux premiers balbutiements de l'émergence humaine; dans la lutte pour la vie c'est le plus fort qui gagne, et s'il protège le faible, imaginerait-on un seul instant qu'il prie celui-ci de bien vouloir prendre sa place? Les promotions et les élections se font toujours au profit des plus forts, de cette force qui s'appelle argent, intelligence, ruse, sens des affaires et même parfois sens moral. Seuls les saints cassent l'équilibre biologique, sacrifiant tout à un «au-delà» d'eux-mêmes: peut-être sont-ils le modèle de l'homme accompli, cet homme «transbiologique» que certains entrevoient en scrutant l'avenir lointain, aux confins du temps?⁴⁵

Fr. E. Jean de la Croix KÄELIN O.P.

⁴⁵ PELT, *op. cit.*, p. 176.

Bibliographie

MARIE DE LA TRINITÉ, *Filiation et sagesse des chrétiens*, Lethielleux

Ce livre contient une profonde théologie du sacerdoce des chrétiens, comme aussi de l'adoption divine qui les fait fils dans le Fils. Sœur Marie de la Trinité, religieuse des Dominicaines missionnaires des campagnes exalte en des pages de feu les dons de Dieu. Il y a dans le baptisé – et cela en vertu de son baptême – les *dons-caractères* qui habilitent le chrétien à exercer les actes d'un sacerdoce personnel. Et il y a aussi dans le baptisé, les «dons-perfections» qui font de lui un enfant de Dieu, vivant d'une vie proprement divine.

Les pages qui composent ce livre sont détachées d'un ensemble de notes écrites d'abord à la main – 3250 pages sur des carnets. Dans une Introduction d'une quarantaine de pages nous sommes renseignés sur la personnalité de Sœur Marie de la Trinité, sur son itinéraire spirituel traversé d'épreuves intérieures. Une postface du Père Marie-Joseph Nicolas, O.P., situe la place d'une telle œuvre dans l'ensemble de la théologie. Reprenant une définition de Jacques Maritain à propos de saint Augustin, il dit que c'est «un discours de la raison sous l'empire immédiat des dons du Saint-Esprit et plus spécialement de ceux d'intelligence et de sagesse» (p. 181).

La théologie de Sœur Marie de la Trinité est sortie d'une expérience mystique qui nous est contée dans des pages intitulées : «*Relation de la grâce initiale*.» Dans la nuit du 10 au 11 août 1929, Sœur Marie de la Trinité s'est vue comme foudroyée par un afflux de lumière lui révélant son néant, sa misère. Mais, en contrepoint, elle reçut une grâce de lumière qui la transporta au cœur des mystères les plus hauts de la vie des Personnes divines et de participation à cette Vie dans les âmes des baptisés.

Voici un passage de cette Relation : «Le Père me révéla son Fils, le Verbe éternel – mais selon qu'Il est Père et Son Fils, Fils – c'est-à-dire que je Le vis en la connaissance et l'amour du Père et je vis que le Fils reçoit du Père tout ce qu'Il est – et je vis la béatitude du Père d'être Père du Fils, et l'amour du Père pour le Fils. C'est tout-puissant, infini, éternel... Il y avait du Père au Fils, du Fils au Père une étreinte d'amour ineffable, inconcevable – et je fus prise en cette étreinte» (p. 49).

Et voici encore comment elle est attirée vers la mystère du Christ : «Je vis le Verbe Incarné par la Volonté du Père – volonté d'amour – après avoir assumé notre nature, l'avoir faite monter en Lui, à sa hauteur infinie, descendre, s'abaisser prodigieusement jusqu'à nos péchés, les prendre tous, les réunir en Lui, les porter, s'en charger avec un

ineffable amour et une totale soumission à Son Père – et tout ces péchés le blessèrent d'amères souffrances ; et je vis qu'«il fallait qu'il souffrit» (*Lc* 24/26) et je connus ce que c'est que le péché, et ce que c'est que la miséricorde ; et je reçus la connaissance du Christ-Jésus» (p. 53).

* * *

On le voit, la théologie de Sœur Marie de la Trinité ne va pas se construire sur des citations de l'Écriture sainte qui en serait le fondement. Mais elle se forme à partir de cette «grâce initiale» – en des méditations très personnelles – «Je dis ce qui est dans mon intelligence. Comment cela s'y trouve, je l'ignore. Je n'ai jamais rien cherché de moi-même» (p. 180). Comme le dit le Père Marie-Joseph Nicolas, cette connaissance est donnée «par une sorte de pression intérieure ...» (p. 180).

Cette expérience de la grâce propre du Christ-Jésus, grâce filiale et grâce sacerdotale en son Humanité, Sœur Marie de la Trinité la voit s'épanouir dans l'âme des baptisés selon deux lignes différentes.

D'abord la participation au mystère de la filiation «dont le Verbe est la forme» (p. 99). Cette participation à la vie trinitaire est participation très spécifique à la relation du Père vers le Fils et du Fils vers le Père. La participation à la vie de l'Esprit-Saint se fait dans la ligne de l'Amour, par lequel la troisième Personne est l'*étreinte* du Père et du Fils. Cette grâce filiale s'accomplit dans la passivité, l'abandon, l'entrée avec le Fils «In sinu Patris», dans «le sein du Père» (p. 101).

* * *

Puis Sœur Marie de la Trinité expose la théologie de notre participation au sacerdoce du Christ. Le sacerdoce du Christ découle de la nature humaine créée qu'il assume. Or, nous recevons la grâce filiale dans une nature humaine créée. Par le sacerdoce du Christ au-

quel nous participons – dans notre nature humaine – nous nous référons au Père Créateur. Dans le Christ-Prêtre par notre sacerdoce «personnel» nous faisons retour, avec tout le créé, vers le Père. Ce sacerdoce communique à la créature comme telle d'accéder à Dieu par les valeurs d'expiation et d'immolation. Par le sacerdoce notre nature est consacrée, offerte. Mais c'est la grâce de la filiation qui procure à l'exercice du sacerdoce de connaître une intimité, un abandon, un amour semblables à ceux du Christ-Prêtre à l'égard de son Père. «Père que ta volonté soit faite et non la mienne» (*Luc* 22/42). Sans la grâce filiale notre sacerdoce «serait une adoration polaire, glacée, figée – et nous demeurerions à notre place de pure créature, et Dieu à celle de Sa Dité transcendante» (p. 108).

* * *

Suit alors un exposé très suggestif des activités sacerdotales du baptisé. Ces pages achèvent de donner à ce livre son poids et son prix. Et ils sont grands !

Comment ne pas être frappé de lire sous la plume de cette religieuse des désirs qui trouveront, vingt ans après, leur réalisation dans le II^e Concile du Vatican ! Écoutons Sœur Marie de la Trinité déplorer que les chrétiens ignorent la grandeur de leur participation au sacerdoce du Christ. La qualité sacerdotale des baptisés, remarque-t-elle, «s'est trouvée fort estompée – même le silence et l'inertie auxquels ils sont livrés dans des assemblées chrétiennes en sont le signe... et ce n'est pas leur faute : ils n'ont jamais droit au chapitre» (p. 168).

Et voilà encore qui est théologiquement profond. Sœur Marie de la Trinité revendique une participation active des fidèles dans l'action liturgique en se référant à un texte de l'Ancien Testament que, pour ma part, je n'avais encore jamais vu invoquer par les théolo-

BIBLIOGRAPHIES

giens du sacerdoce des fidèles : « Parlez à toute la communauté d'Israël et dites-lui : « La multitude des enfants d'Israël immolera l'agneau au crépuscule » (*Exode XII/3 et 6*).

Ce sont *tous* les enfants d'Israël qui doivent être instruits de l'immolation — et doivent, par parole divine, être invités à prendre part à l'immolation... Les Prêtres se doivent d'instruire les baptisés de ces choses, et les solliciter à cette offrande sacerdotale *active* du Verbe Incarné au Père, selon son Immolation expiatoire » (p. 169–170).

Ce beau livre de théologie s'achève sur une médiation où la grâce sacerdotale est contemplée en la très Sainte Vierge, en saint Joseph, et saint Jean.

Les textes de la Présentation de Jésus au temple et les récits de Cana et de la Croix deviennent le lieu où le sacerdoce de Marie est contemplé.

« Il a plu au Père que la Bienheureuse Vierge Marie précédât l'Incarnation et suivit la Rédemption, par une très active et unique coopération — parce qu'elle seule après le Christ, a été l'hostie pure, l'hostie sainte, l'hostie immaculée » (p. 172). « Pourtant la Maternité

de grâce de Marie n'est pas une maternité sacerdotale sacramentelle, ni ordonnée à la collation des sacrements. C'est, à un plan supérieur une maternité sacerdotale spirituelle » (p. 174).

« Joseph, lui, avait renoncé à toute paternité — la paternité lui fut donnée, mais exclusivement en vue du Père ; comme le sacerdoce n'a rien en vue de lui-même, et que sa perfection n'est pas d'anéantir ni supprimer, mais d'ordonner tout au Père et à Dieu ». Cela relève du sacerdoce (p. 172).

* * *

Enfin on comprend que le livre se termine par une évocation de saint Jean. La parenté d'âme de l'évangéliste et de l'auteur de cet ouvrage est patente. Marie de la Trinité rappelle que l'apôtre bien-aimé a laissé à l'Eglise deux livres : l'un, l'Evangile qui est le Livre de la Filiation ; l'autre, l'Apocalypse, le livre de la grâce sacerdotale. A ces deux sources elle a bu longuement et avidement !

Père Pierre-Marie EMONET O.P.

NOVA ET VETERA

Fondateur: Charles, Cardinal Journet (†)

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

Edition et administration: Editions universitaires
42, Boulevard de Pérolles
CH-1700 Fribourg

Compte de chèques postaux: Fribourg 17-974-3
(Revue *Nova et Vetera*)

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

* * *

Conditions d'abonnement:

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

Suisse:	Abonnement annuel ordinaire:	Fr. 45.-
	Abonnement de soutien:	Fr. 50.-
	Prix du numéro à part:	Fr. 12.-

Autres pays (y compris la France):	
Abonnement annuel:	Fr. suisses 45.-
Le numéro:	Fr. suisses 12.-

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.