NOVA ET VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE

COUVENT · FRIBOURG

CHARLES JOURNET • *Théologie des indulgences* 81
JEAN DE LA CROIX KAELIN, • O. P. *Les mariages mixtes* 112

NOTES

PIERRE MAMIE • *Le trésor spirituel de l'humanité* 135
C. J. • *La synthèse du P. Teilhard de Chardin est-elle dissociable?* 144

BIBLIOGRAPHIES • Jean Varenne, *Zarathushtra et la tradition mazdéenne* • Werner Jaeger, *La naissance de la théologie, Essai sur les présocratiques* • Claude Tresmontant, *Comment se pose aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu?* • René Lavocat, *L'Eglise et la communauté scientifique internationale* • Pierre Teilhard de Chardin, *Lettres à Léontine Zanta* • Pierre Quévremont, *Dieu et l'homme créateur*.

XLI^e ANNÉE — N° 2 — AVRIL-JUIN 1966

Théologie des indulgences

COUVENT S. HYACINTHE
FRIBOURG

I. INTRODUCTION

Le progrès homogène de la doctrine chrétienne

Le dépôt révélé, achevé avec la mort du dernier apôtre, est confié à l'Eglise, à qui le Christ a promis son assistance tous les jours jusqu'à la consommation des siècles, pour être saintement conservé et fidèlement expliqué et désenveloppé [1]. Le fait de l'explicitation progressive d'une doctrine au cours du temps est normal dans l'Eglise; ces prises de conscience successives du dépôt initial sont autant de témoignages de sa vie intérieure. Le «ressourcement» doit donc être entendu non pas comme une mise entre parenthèses, encore moins comme une mise en doute, des doctrines ultérieurement explicitées, mais comme un rattachement de ces doctrines à la révélation originelle. Et dans ce cas, l'illumination est mutuelle: la révélation première éclaire ses explicitations, et les explicitations à leur tour permettent une relecture plus attentive de cette révélation. Les définitions de Chalcédoine, issues de l'Evangile, nous aident à relire le prologue de l'Evangile de saint Jean; celles de Trente, à relire les paroles du Sauveur instituant la Cène; celles du premier concile du Vatican, à relire les paroles de Jésus à saint Pierre, etc. Le critère de vérité d'une explicitation n'est nullement la date de son apparition dans le temps, mais l'homogénéité de son contenu avec le dépôt initial: «La religion, écrit saint Vincent de Lérins [2], n'est-elle donc susceptible d'aucun progrès dans l'Eglise du Christ? Certes, il faut qu'il y en ait un, et considérable... Mais sous réserve que ce progrès constitue vraiment pour la foi un progrès, *profectus*, et non une altération, *permutatio*.»

[1] *Premier Concile du Vatican*, Session IV, ch. 4. Denz.-Schön., nº 3070.
[2] *Commonitorium*, 23, 1-3.

Et ici viennent les paroles qui seront reprises par le premier Concile du Vatican [1]: «Que croissent donc et que progressent largement l'intelligence, la science, la sagesse... mais conformément à leur nature, c'est-à-dire dans une même doctrine (*dogma*), dans un même sens (*sensu*), dans une même croyance (*sententia*).»

Voie progressive de l'«histoire» des doctrines et voie régressive de la «contemplation» des doctrines

Certes l'histoire sera précieuse pour éclairer l'apparition d'une doctrine; mais cette doctrine, une fois reconnue par l'Eglise, éclairera rétrospectivement les jugements de valeur que portera l'historien catholique sur les événements qui l'ont préparée. Une seule lumière, celle de la révélation proposée par le magistère de l'Eglise, éclaire les deux voies complémentaires de la théologie catholique: la voie de l'*histoire des doctrines* qui est *progressive*, reconstruisant la théologie à partir du donné primitif et des origines telles qu'elles résultent du document; et la voie de la *contemplation des doctrines*, qui est *régressive*, partant du terme historique de l'évolution traditionnelle, qu'elle envisage comme acquis, pour remonter de là vers les sources et nous en découvrir les profondeurs [2].

II. LES PRÉSUPPOSÉS DE LA DOCTRINE DES INDULGENCES

Comment situer la doctrine des indulgences

Les vérités de la doctrine chrétienne ne se situent pas sur le même plan. Elles sont hiérarchisées entre elles. Il en va comme d'un arbre, où l'on distingue les racines, le tronc, les branches, les rameaux; ou comme de l'homme, où l'on distingue le cœur, les artères, les vaisseaux capillaires. La doctrine

[1] Session III, ch. 4, Denz.-Schön., nº 3020.

[2] C'est ainsi que Vladimir Soloviev, ayant cité la *promesse* de Jésus à Pierre, l'éclaire rétrospectivement par le *fait* de la primauté: «La parole du Christ ne pouvait rester sans effet dans l'histoire chrétienne; et le principal phénomène de cette histoire devait avoir une cause suffisante dans la parole de Dieu. Qu'on nous trouve donc, pour la parole du Christ à Pierre, un *effet* correspondant autre que la chaire de Pierre, et qu'on découvre, pour cette chaire, une *cause* suffisante autre que la promesse faite à Pierre.» *La Russie et l'Eglise universelle*, Paris, Stock, 1922, p. 132.

des indulgences est pareille aux rameaux de l'arbre, aux vaisseaux capillaires de l'homme. La doctrine des indulgences est une doctrine secondaire. Elle est apparue au cours du temps et en Occident, comme les rameaux d'un arbre puissant et délicat. Elle a pu rester longtemps non connue, non manifestée. Il n'y avait nul péril en la demeure. Mais il en serait autrement quand, une fois manifestée dans sa vérité, elle commencerait à être méconnue, refusée, rejetée. Le dessèchement des derniers rameaux d'un arbre, le trouble des vaisseaux capillaires ne sont pas de soi désastreux, mais ils inquiètent le cultivateur ou le médecin, ils peuvent être le signe de désordres néfastes et plus secrets.

La doctrine des indulgences concerne «la rémission de la peine temporelle due aux péchés déjà pardonnés». Elle suppose une prise de conscience progressive de l'enseignement de l'Evangile et de saint Paul sur la nature du *péché;* sur la situation dans laquelle il place l'homme par rapport à Dieu et au monde, d'où la notion de *peine* soit éternelle soit temporelle du péché, sur la nature du *pardon* qui vient de Dieu par le Christ; sur la part que le Christ assigne à son Eglise dans la dispensation du pardon ou *rémission du péché,* soit par les sacrements de baptême et de pénitence, soit par le pouvoir de lier et de délier; sur le rôle du pécheur lui-même qui sous les prévenances de la motion divine passe du péché à la *justification* et à l'amour de Dieu; sur la nature du secours qu'il peut d'abord recevoir des autres, puis leur apporter à son tour, du fait de son insertion dans une *communion des saints* rassemblant dans la charité l'Eglise tout entière d'abord pérégrinante sur la terre, puis souffrante en purgatoire, puis glorieuse dans le ciel.

Le refus conscient de la doctrine même des indulgences supposera le rejet ou la méconnaissance de l'un ou de plusieurs des points de la doctrine chrétienne que nous venons de résumer. Inversement la doctrine des indulgences s'éclairera par la mise en lumière de ces mêmes points.

La faute et la double peine du péché

Sous les prévenances secrètes de la grâce qu'il faut toujours présupposer, l'homme reste libre, c'est-à-dire qu'il est mis en demeure de préférer Dieu à soi, c'est la sainteté; ou soi à Dieu, c'est le péché, la tragédie du péché. Elle comporte une faute et un double désordre, une double peine, car la peine suit le désordre comme l'ombre suit le corps.

L'homme se préfère à Dieu, voilà l'offense, l'outrage, la faute (*culpa*) du péché. Il s'oppose à Dieu, le Bien infini seul capable de combler son cœur; pour autant il creuse délibérément en lui-même un vide, une privation d'un Bien qui est infini; voilà la peine, la privation infinie, appelée «peine du dam» (*poena damni*).

Mais c'est pour s'attacher déréglément à quelque chose, à un bien créé, que l'homme se détourne de Dieu; du même coup il viole l'ordre providentiel de l'univers, dans lequel il était bon pour lui de s''insérer; pour autant il creuse en lui-même un vide, une privation d'un bien qui est fini et créé; l'ordre de l'univers finira bien par prévaloir contre lui, le désordre qu'il a introduit finira par revenir sur lui comme une privation soufferte par lui; voilà la peine finie, appelée «peine du sens» (*poena sensus*), parce qu'elle s'étend jusqu'à réparer, dans la mesure où il a été contrarié, l'ordre de la nature sensible elle-même, mais que nous aimerions mieux appeler peine cosmique, peine de la création, parce qu'elle est comme la revanche de l'univers, du cosmos, contre la violence que lui a faite le péché de l'homme (cf. Rom., VIII, 20) [1].

Leur éternisation

La mort, si elle surprend le pécheur dans cet état, ne supprime pas, elle *éternise* la faute et la révolte de sa volonté contre Dieu et contre l'ordre providentiel de l'univers. Du même coup, elle *éternise* la double peine du péché mortel: la privation de la paix avec Dieu, ou peine infinie du dam, et la privation de la paix avec l'univers, ou peine du sens. Ces deux peines ou privations, l'une infinie, puisqu'elle est privation d'un Bien incréé, l'autre finie, puisqu'elle est privation d'un bien créé, sont désormais sans terme. L'éternité de la peine résulte, non à proprement parler de la *gravité*, mais de l'*irrémissibilité* de la faute. Il y a passage à niveau de la révolte du péché mortel à la révolte de l'enfer, – comme il y a passage à niveau de la charité de la terre à la charité du ciel. La mort est le signal de ces passages irréversibles.

[1] «Le péché étant un acte désordonné, il est manifeste que quiconque pèche s'insurge contre un ordre préétabli; la conséquence est qu'il sera réprimé par cet ordre; cette répression est ce qu'on nomme la peine», S. THOMAS, I-II, qu. 87, a. 1.

La justification du pécheur

Mais au lieu de la mort, c'est le pardon de Dieu et la grâce imméritée de la justification qui peut fondre sur le pécheur, le transférer des ténèbres dans une admirable lumière (1 Pierre, II, 9). Le pécheur aura pu être visité antérieurement par des lumières, des remords, des désirs de pardon, comme l'enfant prodigue dans son exil (Luc, XV, 17). Mais la justification, le passage décisif de la nuit au jour, est subite. Il s'était détourné de Dieu pour lui préférer follement le monde. En un instant, sous la motion envahissante de l'amour de charité, à laquelle il ne lui est demandé, – comme à la brebis perdue que vient prendre le pasteur, – que de consentir, *sine nobis deliberantibus sed non sine nobis consentientibus*, il est arraché à sa folie et converti à Dieu, jeté à Dieu, jeté en Dieu. Avec la charité, diffusée dans son cœur, l'Esprit saint en personne lui est donné (Rom., V, 5). La peine du dam, la privation du Bien infini est désormais, à tout jamais, abolie pour lui. Qu'en est-il de la peine du sens?

La peine temporelle du péché et la loi de la rééquilibration de l'univers

Le pécheur est maintenant pardonné. C'est dans la lumière de Dieu qu'il peut considérer sa faute. Son premier mouvement sera pour la désavouer, pour en avoir regret, et dès lors douleur, *contrition*. Ce n'est pas tout. Il se rend compte qu'en mésusant de sa liberté, il a introduit en lui-même et dans le cours des choses d'ici-bas pour autant qu'elles dépendaient de lui, un désordre, un déséquilibre. Il ne peut pas faire que ce qui a été fait n'ait pas été fait, que l'ordre providentiel assigné par Dieu à l'univers n'ait pas été violé. Mais maintenant qu'il est dans l'amour de Dieu, il n'est pas réduit à l'impuissance et à l'inaction. Sous l'impulsion même de l'amour, qui donne vie à tout, il se sentira porté à prendre des initiatives contraires à celles par lesquelles il a perturbé le monde, à viser ainsi, pour autant qu'il lui est possible, à compenser, à contrebalancer le désordre introduit dans le monde par lui et par d'autres, s'il a été avare par une plus stricte pauvreté, s'il a été impur par une plus stricte pureté, s'il a été orgueilleux par une plus stricte humilité, et à rééquilibrer ainsi l'ordre de l'univers. Car l'univers est régi par une espèce de principe d'Archimède métaphysique, par une loi ontologique d'égale pression entre d'une part le tout universel, et d'autre part le tout particulier de la personne humaine, centre d'activité libre.

L'équilibre, rompu par mon péché, sera toujours restauré: ou par la sainteté de l'ordre providentiel contre lequel je persiste à me heurter, à me blesser: voilà la peine du *châtiment* – pour ceux qui sont dans l'amour, elle a cessé d'être éternelle, elle est expiable, elle est devenue temporelle; ou par la libre et amoureuse réparation de mon désordre: voilà la compensation ou *satisfaction* [1].

La mystérieuse rééquilibration rédemptrice du Christ et l'invitation adressée aux chrétiens

Un exemple majeur de rééquilibration de la peine du sens par l'acceptation amoureuse de l'épreuve nous a été proposé. La faute du premier Adam lui a été pardonnée et le récit biblique de la chute est ouvert sur une aurore. Mais la peine de sa faute, la mort, avec son cortège de misères, continue de sévir tout au long de notre histoire (Rom. v, 12; 1 Cor. xv, 26). Le second Adam est venu compenser ces désordres. Mais comment? Il est entré dans le baptême même où Jean conviait la foule des pécheurs, il s'est chargé de compenser la dette de leur péché, «afin que toute justice soit accomplie» (Mt., III, 15). Celui, dit l'apôtre, «qui n'avait pas connu le péché a été fait péché pour nous» (2 Cor., v, 21; Gal. III, 13). Comment a-t-il rééquilibré la dette du péché, comment a-t-il satisfait pour le péché? Ce n'est pas en écartant la souffrance et la mort, c'est en les prenant sur lui, ce n'est pas en les éliminant, c'est plus mystérieusement en les illuminant, en les transfigurant par son amour, afin de changer cela même qui était pour nous peine du péché, «salaire du péché» (Rom., VI, 23), en compensation et surcompensation rédemptrices.

Le baptême dans la mort du Christ

Il entre dans le baptême avec le pouvoir de transfigurer la mort. Et quand il nous invite à entrer à notre tour dans son baptême, à être «baptisés dans sa mort» (Rom. VI, 3), qu'est-ce que cela peut bien signifier, sinon son désir de nous assimiler à lui, de nous associer selon notre pauvre manière

[1] S. THOMAS, III, qu. 86, a. 4. Sur «la loi de rééquilibration de l'être», voir Jacques MARITAIN, *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, Paris, Téqui, pp. 72 et 184.

à sa mort rédemptrice, de changer notre propre mort, qui est pour chacun de nous peine et salaire du péché, en mort chrétienne, où se refléteront les clartés de sa propre mort, Source surabondante de compensation, de satisfaction, de rédemption pour le monde entier.

Dès lors, si cela est vrai, si, pour chacun des baptisés dans l'amour du Christ, la mort elle-même, peine du péché originel, peut être illuminée et pour autant contribuer, – au sens marqué par l'apôtre, Col. I, 24, – à la rééquilibration de l'univers, n'est-il pas évident que pour les baptisés dans l'amour du Christ, les libres initiatives qu'ils prendront en vue de compenser les désordres de leur propre vie et de satisfaire pour leurs propres fautes, pourront contribuer à la rééquilibration, sous le regard de Dieu, de leur pauvre vie? «O roi, rachète tes péchés en faisant justice, et tes iniquités en faisant miséricorde aux pauvres» (Daniel, IV, 24 ou 27): en passant sous la Loi du Christ, le conseil du prophète n'aura pas à s'«abolir», mais à s'«accomplir».

Le trésor réversible des souffrances rédemptrices du Christ pour son Corps mystique qui est l'Eglise

Arrêtons-nous un instant. Nous venons de toucher à un point central. Le Christ entrant dans la mort devient une Source de compensation surabondante pour le péché, capable de se reverser sur ceux qui seront baptisés dans son amour et dans sa mort. Le Christ est Tête, ils sont ses membres. L'apôtre le savait, depuis la révélation du chemin de Damas (Actes, IX, 4), et il ne l'a jamais oublié (Ephés., I, 23; Col. I, 18). Le Christ et l'Eglise, la Tête et les membres unis à lui par la charité ne font qu'une seule personne (1 Cor. XII, 12-13), *quasi una persona mystica*, dira saint Thomas [1]. Dès lors, la rédemption, la compensation surabondante qu'il a donnée pour le péché est par eux participable, elle pourra, en même temps que son amour, leur être communiquée, elle pourra se reverser sur eux, on pourra parler de la réversibilité de la rédemption et de la satisfaction du Christ sur ses membres.

Il nous a «rachetés pour Dieu au prix de son sang» (Apoc. V, 9). L'amour de Jésus en Croix pour son Père, et qui a entraîné par surcroît la réparation de tous les désordres de nos péchés, cet amour réparateur et rédempteur, réversible sur nous, participable par nous, est un *trésor*. Ce «prix» de notre

[1] S. THOMAS, III, qu. 48, a. 2, ad 1; qu. 49, a. 1.

rédemption (1 Cor., VI, 20; 7, 23) est un trésor, il est *notre* trésor. Le mot trésor est un mot de Jésus pour signifier les biens suprêmes: «Où est ton trésor, là aussi sera ton cœur» (Mt. VI, 21). Si ce mot est une image, elle n'est pas vaine, *elle recouvre d'immenses et de précieuses réalités*. Elle désigne le remède tout entier que le Christ a préparé pour nos folies, toutes les vertus et les richesses de la Croix rédemptrice.

La rédemption du monde est un trésor, et ce trésor a été acquis par le Christ pour son corps mystique qui est l'Eglise. C'est un trésor de l'Eglise, le suprême trésor de l'Eglise. C'est elle que le Christ a constituée dépositaire et dispensatrice du mystère de salut caché depuis des siècles en Dieu (Ephés. III, 9). Elle le dispense par diverses voies. Par la voie de la prédication évangélique. Par la voie aussi des sacrements de la Loi nouvelle. Deux de ces sacrements sont destinés à purifier du péché: le baptême auquel nous venons de nous référer, et le sacrement de pénitence.

Le sacrement de pénitence

«Les disciples furent remplis de joie à la vue du Seigneur. Il leur dit encore une fois: Paix à vous! Comme le Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie. Cela dit, il souffla sur eux et leur dit: Recevez l'Esprit saint. *Ceux à qui vous remettrez les péchés, ils leur seront remis; ceux à qui vous les retiendrez, ils leur seront retenus*» (Jean, XX, 21-23).

Le Père envoie Jésus, lui donnant pouvoir de remettre les péchés avec autorité: «Confiance, mon enfant, tes péchés te sont remis... Or, afin que vous sachiez que le Fils de l'homme a sur terre le pouvoir de remettre les péchés...» (Mt. IX, 2-8); «Qui est celui-ci, qui pardonne même les péchés?» (Luc, VII, 49). Et Jésus, à son tour, envoie ses disciples leur donnant l'extraordinaire pouvoir d'intervenir avec autorité et avec discernement, – ils auront à discerner, à juger s'il convient de remettre ou de retenir, – dans la rémission des péchés.

Quelques conditions qu'elle ait pu mettre au cours des âges à son exercice, l'Eglise a toujours su qu'elle détenait de son Sauveur ressuscité cette extraordinaire mission d'intervenir avec *autorité* dans la rémission des péchés.

Mais, d'autre part, il est impossible que les péchés soient remis sans la *conversion* du cœur; et le Sauveur, qui agissait avec autorité, ne les remettait jamais sans faire naître le repentir intérieur. Cela aussi l'Eglise l'a toujours su.

C'est avec ces deux certitudes fondamentales, toutes deux évangéliques, qu'elle a pris son départ pour un long voyage à travers les siècles. Avec

encore une troisième certitude, évangélique, elle aussi, celle d'être protégée, dans sa mission de conserver et d'expliquer le dépôt révélé, par une *assistance* divine, soit prudentielle, dans les domaines de la recherche, des essais, des tâtonnements, soit absolue, dans les domaines où, s'engageant tout entière, elle définit sa doctrine. Au cours donc de son voyage, les deux principes fondamentaux qui semblent s'exclure, – à savoir le pardon du péché par voie d'autorité, et le pardon du péché par voie de conversion à Dieu et de charité, – entrent simultanément en action, et, par leurs exigences mutuelles, ouvrent une perspective aux recherches des théologiens. Leur première pensée, au XII^e^ siècle, est de songer à une juxtaposition. On sépare l'absolution du prêtre et le repentir du pécheur; on les considère comme agissant successivement et on cherche à leur attribuer des effets différents [1]. Mais une réflexion plus approfondie pourra faire converger tous les efforts et permettre l'apparition, au XIII^e^ siècle, avec saint Thomas, d'une synthèse doctrinale du sacrement de pénitence, reçue au XV^e^ siècle par le Concile de Florence [2], et pleinement développée, au XVI^e^ siècle, par le Concile de Trente [3].

L'absolution du prêtre et le repentir du pécheur n'ont pas à être considérés séparément. Ils agissent comme les deux parties constitutives d'un unique sacrement, à savoir d'un unique moyen privilégié dont le Christ lui-même s'empare pour conférer la plénitude de son pardon: «Comme le Père m'a envoyé, Moi, je vous envoie... Ceux à qui vous remettrez les péchés, ils leur seront remis..»

[1] Cf. article *Absolution*, par A. VACANT, *Dict. de Théol. cath.*, t. I, col. 171.

[2] *Decretum pro Armenis*, 22 nov. 1439; Denz.-Schön., n° 1323.

[3] Sessio XIV, 25 novembre 1551, *Doctrina de sacramento poenitentiae*, Denz.-Schön., n^os^ 1667 et suivants.

Sur le point de vue historique, voir l'ouvrage important de Paul GALTIER, S. J., *L'Eglise et la rémission des péchés aux premiers siècles*, Paris 1932. De la première partie de l'ouvrage, qui étudie *La valeur de l'absolution aux premiers siècles*, détachons ces quelques vues. Ce fut au XIII^e^ siècle *le mérite de saint Thomas et de Scot*, à l'encontre des scolastiques antérieurs et des «théologiens improvisés du XII^e^ siècle, dont la pensée marque une régression dans l'histoire des doctrines», d'avoir pu, *par la voie de la logique, remonter à la pensée profonde de l'Eglise sur la nature du pouvoir qu'elle professe avoir reçu du Christ*, et d'avoir affirmé *le caractère vraiment sacramentel de l'absolution du prêtre*. «Cette conception d'une intervention sacerdotale tendant directement à la rémission du péché» et consacrée par le Concile de Trente, «se trouve-t-elle exprimée assez nette aux premiers siècles pour qu'on la puisse attribuer telle quelle à l'Eglise de cette époque, ou faut-il y voir plutôt une conclusion dont le dégagement progressif n'aurait forcé que tardivement l'adhésion des esprits?» Selon B. POSCHMANN, elle ne se serait faite qu'insensiblement. La réponse de P. Galtier est au contraire «nette et ferme». Du III^e^ au VI^e^ siècle en Occident, de Tertullien à saint Grégoire-le-Grand, il faut reconnaître, dans l'acte par lequel l'Eglise réconcilie le pécheur avec Dieu, «*une très réelle absolution du péché*».

Les initiatives partent toujours de Dieu, de ses inexplicables miséricordes. C'est lui qui fait naître dans le cœur du pécheur les premiers mouvements d'une *contrition* encore imparfaite, les premiers désirs de renoncer à ses fautes, de les *confesser*, de les *réparer*. C'est lui encore qui, au moment où sur l'aveu du pécheur est prononcée l'absolution du prêtre, c'est-à-dire au moment précis où s'accomplit le sacrement, fait irruption par sa charité dans l'âme du pécheur, – un peu comme il l'avait fait au baptême, – pour le porter, sous la pression même de cette charité, au désaveu radical de sa faute et au besoin amoureux de travailler à compenser, d'abord en accomplissant la satisfaction qui lui est imposée sacramentellement par le confesseur, les désordres en chaîne qu'il a introduits dans le monde.

Persistance de la peine temporelle du péché pardonné

Nous voici de nouveau en présence de désordres introduits dans le monde par une faute de la liberté de l'homme, et devant la nécessité d'une rééquilibration maintenant possible de ces désordres par une peine compensatrice. La mort, surprenant le pécheur, aurait éternisé sa faute, et du même coup sa double peine, l'une infinie (peine du *dam*), l'autre finie (peine du *sens*) à savoir la revanche de l'ordre universel sur la révolte de la personne humaine. Mais, au lieu de la mort, c'est un rayon de la grâce divine qui est tombé sur le pécheur; alors, sa faute pardonnée et la charité retrouvée, la peine du sens qu'il doit subir cesse d'être irréparable pour devenir réparable, elle cesse d'être éternelle pour devenir temporelle. Voilà la notion d'une *peine temporelle due au péché déjà pardonné*, qui doit retenir maintenant notre attention.

Cette peine est plus mystérieuse peut-être que nous ne pensons. En tout cas l'Eglise en a toujours eu la plus vive conscience. Pour faire entendre ce dont il s'agit, nous avons rappelé la faute du premier homme. Elle lui a été merveilleusement pardonnée. A la grâce adamique a succédé la grâce christique. *Felix culpa*. Néanmoins la première harmonie de l'homme avec l'univers reste brisée [1]. La création qu'il devait se soumettre (Gen. I, 28) reste, par la faute de l'homme et dans les rapports que l'homme maintenant blessé

[1] Sur le mot de saint Paul: *Si le Christ est en vous, le corps, il est vrai, est mort à cause du péché, mais l'esprit est vie à cause de la justice*, Rom., VIII, 10, saint THOMAS (III, qu. 68, a. 1, ad 2; qu. 69, a. 3, ad 3), citant saint AUGUSTIN (Contra *Juliznum*, livre VI, 17, nº 52), notera que le baptême tombe sur l'*âme* qu'il purifie de tout péché, mais non sur *tout* ce qui est en l'homme.

entretient avec elle, assujettie à la vanité, livrée jusqu'au jour de la parousie à la servitude de la corruption (Rom. VIII, 20-21). Le dessein de la rédemption n'est pas cependant d'abolir la mort et les pénalités de la vie présente, mais, chose plus précieuse, de les éclairer, et de faire servir les croix aux fins de l'amour.

Le primat de la charité. Conversions miraculeuses et conversions communes

En tant qu'il passait à l'humanité, le péché d'Adam était un péché de nature, qui ne pouvait être compensé, à la manière rappelée plus haut, que par la rédemption du second Adam, le Christ. Aux péchés que nous commettons personnellement, il nous sera possible, sous la pression de la charité retrouvée par le pardon du Christ, d'apporter une compensation personnelle. Deux points sont ici à retenir.

Tout d'abord, dans ce que nous entreprendrons sous l'impulsion de l'amour pour compenser nos péchés, ce qui prime tout, ce qui est essentiel, ce sont les progrès mêmes de cet amour qui, en s'exerçant de cette manière, s'accroît de lui-même et s'intensifie; la rémission de la peine temporelle de nos péchés n'est que secondaire dans l'ordre des valeurs, elle ne peut venir que par surcroît; elle n'est pour l'amour qu'une occasion de s'exercer. Il est meilleur d'entrer en purgatoire avec une plus grande charité, que de l'éviter avec une moindre charité, celle par exemple des petits enfants morts dès après le baptême. Quiconque oublie ce primat de l'amour «moyen universel de notre salut, qui se mêle partout, et sans lequel rien n'est salutaire» [1], se condamne à ne plus rien entendre dans la doctrine de la rémission de la peine temporelle du péché et à la rendre radicalement inintelligible.

Le second point aussi est important. La justification du pécheur, sa conversion à Dieu, peut se faire sous l'empire d'une charité si véhémente et provoquer dans son cœur une contrition si intense, une douleur si aiguë de ses péchés passés, que la peine qui leur était due se trouvera du coup totalement compensée. «*Hodie mecum eris in paradiso*» (Luc, XXIII, 43). Mais de telles conversions sont exceptionnelles. Les théologiens les regardent comme miraculeuses; ils pensent alors aux mots de Jésus à la pécheresse: «Ses

[1] Saint FRANÇOIS DE SALES, *Traité de l'amour de Dieu*, livre II, chap. 8.

péchés, ses nombreux péchés, lui sont pardonnés, car elle a aimé intensément» (Luc, VII, 47); ou à la conversion de saint Paul. Dans ces cas, la charité pourra être appelée parfaite, non qu'elle ne puisse et ne doive encore grandir: «Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait» (Mt., V, 48), mais parce qu'elle est radicalement purificatrice de l'être entier du pécheur [1].

Le plus souvent la motion divine commence par arracher l'homme à son péché pour l'établir dans la charité. Son cœur est maintenant retourné. Le moindre degré de vraie charité suffit à laver ses pires souillures, et à provoquer en lui une «contrition parfaite», – ainsi appelée parce qu'elle émane de la charité même prise à son moindre degré: *contrition* parfaite n'est pas synonyme de *charité* parfaite, – c'est-à-dire un désaveu radical de sa faute et un désir de la réparer. En se vouant à cette tâche, sa charité débutante (*inchoata*) trouvera à grandir, et en grandissant à se parfaire [2].

Quand la charité sera devenue parfaite, quand elle aura traversé les nuits purificatrices des sens et de l'esprit, quand elle aura débouché sur l'union transformante, alors ce ne sont plus seulement les peines du pécheur qui seront purifiées, c'est lui-même tout entier jusque dans les racines de son inconscient psychique. Le chemin est long à parcourir et, pour nous autres pauvres chrétiens, ce n'est pas en deçà mais au delà de cette vie que le terme de l'union transformante pourra être rejoint.

La charité qui est en nous, bien que véritable, coexiste avec d'innombrables fautes vénielles qui, sans causer la rupture avec Dieu, ne vont pas sans désordres à redresser et à compenser. Et puisque ces fautes, pour lesquelles nous demandons chaque jour pardon dans le *Pater*, nous accompagnent toute notre vie, c'est toute notre vie qu'il conviendra de vouer à la pénitence. L'Eglise le sait, qui ne cesse de nous convier à l'humilité, à la prière, aux œuvres de pénitence, à la confession sacramentelle. Mais par-delà le recours aux moyens de pénitence, son suprême souci, – bien peu perspicace qui ne le verrait, – est de réveiller dans les cœurs la flamme de cette charité sans laquelle, quand j'aurais tout fait et tout donné, dit l'apôtre, «je ne suis rien» (1 Cor., XIII, 2).

[1] S. THOMAS, I-II, qu. 113, a. 10; III, qu. 86, a. 5, ad 1. A cette charité parfaite correspond une intense pénitence intérieure. Tant que le saint vit parmi nous, le regret de ses fautes ne va pas sans provoquer la douleur: «Je ne suis pas digne d'être appelé apôtre, parce que j'ai persécuté l'Eglise de Dieu», 1 Cor., XV, 9. Cf. S. THOMAS, III, qu. 84, a. 8, ad 2.

[2] «Ipsa gratia meretur augeri, ut aucta mereatur perfici», S. AUGUSTIN, *Epist.* 186, ch. 3, nº 10. Cité par S. THOMAS, I-II, qu. 113, a. 10.

Satisfaction sacramentelle et satisfaction des libres œuvres de pénitence

Le pénitent s'est présenté à l'absolution du prêtre avec la résolution de satisfaire pour son péché. Puis la grâce est descendue dans son cœur. Sous la motion de cette grâce, qui s'intensifie en s'exerçant, il entreprend d'accomplir l'œuvre compensatrice ou satisfactoire qui lui a été enjointe par le confesseur [1]. Il l'accomplit avec une charité plus ou moins vive. Elle est acceptée par Dieu en proportion de la ferveur de la charité: en matière de satisfaction comme ailleurs, ce qui compte, c'est plus l'amour que la chose offerte [2]. Le pénitent serait-il dès lors en règle avec Dieu? Sera-t-il satisfait de sa satisfaction? Ce serait présomption. Sa charité, en devenant plus exigeante, le portera non seulement à accueillir en esprit d'amoureuse pénitence les peines de la vie et de la mort, mais encore à aller au devant de satisfactions libres et spontanées [3]. Telles sont les œuvres satisfactoires proposées dans l'Evangile, qui se rangent sous trois chefs: l'aumône [4], pour compenser l'attachement déréglé aux biens extérieurs, le jeûne [5], pour compenser l'attachement déréglé aux biens corporels, la prière [6], pour compenser l'attachement déréglé à l'esprit propre, et qui apportent remède aux trois convoitises qui remplissent le monde: convoitise des yeux, convoitise de la chair, orgueil de la vie (1 Jean, II, 16). Le Christ a souffert une fois pour les péchés, lui juste pour des injustes...» (1 Pierre, III, 18). Ces paroles, qui sont des paroles d'amour, illuminent la voie du chrétien pénitent. Parfois il entrevoit qu'une douceur peut visiter ceux qui prennent sur eux le joug de leur Seigneur.

Le purgatoire

La charité aura permis au chrétien, au moment surtout où il sent venir la mort, de désavouer ses *fautes* vénielles, sinon ce désaveu sera le premier

[1] «Satisfactio confert gratiam prout est in proposito et auget eam prout est in executione», S. THOMAS, III, qu. 90, a. 2, ad 2.

[2] «In satisfactione magis attenditur affectus offerentis quam quantitas oblationis», dit S. THOMAS, III, qu. 79, a. 5, qui cite la parole du Seigneur sur l'obole de la pauvre veuve, plus précieuse que les trésors, Luc, XXI, 3.

[3] Par la prière qui suit l'absolution: *Que tout ce que tu feras de bien te soit compté pour la rémission de tes péchés*, saint THOMAS estime que les libres satisfactions ultérieures du pénitent sont comme intégrées d'avance dans la satisfaction sacramentelle: «talis satisfactio est sacramentalis, in quantum virtute clavium est culpae commissae expiativa», *Quodlibet III*, qu. 13, a. 28.

[4] Luc, XI, 41; XII, 33.

[5] Mt. IV, 2; VI, 16.

acte de l'âme entrant en purgatoire [1]. Mais aura-t-il eu du moins le temps de rééquilibrer le *désordre* qu'elles entraînent? Voilà donc l'âme qui est dans l'amour, mais sur qui pèse le poids d'une justice à accomplir, d'une peine incomplètement expiée. Comment pourrait-elle en cet état souhaiter le contact de la sainteté divine? C'est alors que s'ouvrent devant elle les portes du purgatoire [2]. Il aurait pu être évité. En un sens le purgatoire est anormal. Il est la suprême miséricorde que Dieu réserve aux chrétiens qui sont morts dans l'amour, mais qui n'ont pas su aller jusqu'au bout des exigences purificatrices de l'amour. Le temps de leur voyage est achevé. Ils devraient maintenant toucher au terme. Ils sentent qu'ils ne le peuvent. Une souffrance en résulte. Elle est purificatrice. Elle consiste dans le *retardement de l'heure de la rencontre*. C'est une sorte d'exil, une souffrance dans l'amour et de l'amour, mais purement expiatrice et satisfactoire. L'amour maintenant ne s'accroît plus en s'exerçant, comme naguère encore, aux jours de leur pèlerinage. Il se borne à déterger l'âme, à la débarrasser de ses poussières, et pour autant à abréger son exil.

Cependant, dès ici-bas, il reste encore pour les chrétiens, – dans le prolongement des œuvres satisfactoires qu'il leur sera demandé d'accomplir, – une voie ouverte vers la rémission de la peine temporelle du péché, une voie permettant dès lors de suppléer, pour une part ou peut-être totalement, à la purification du purgatoire, et d'avancer, pour après la mort, l'instant de la rencontre avec Dieu. C'est la voie des indulgences [3].

III. LA DOCTRINE DES INDULGENCES

Essayons d'abord de proposer la doctrine pleinement développée des indulgences, que l'Eglise a faite sienne. Elle pourra nous permettre ensuite d'éclairer rétrospectivement certains usages pénitentiels qui ont pu préluder à sa formation.

[1] S. THOMAS, *De malo*, qu. 7, a. 11, ad 16.

[2] «L'âme voyant que le purgatoire a été constitué par disposition divine pour purger ces imperfections, s'y plonge.» Pierre DEBONGNIE, *Sainte Catherine de Gênes*, Paris 1960, p. 97.

[3] La 19e proposition de Luther, condamnée par LÉON X dans la Bulle «*Exsurge Domine*», 15 juin 1520, porte: «Les indulgences, pour ceux qui vraiment les obtiennent, sont sans valeur pour remettre la peine due aux péchés actuels devant la justice divine», Denz. – Schön., nº 1469.

La satisfaction est en source dans le Christ et dérivée chez les chrétiens [1]

Le premier point à rappeler, c'est que le Christ nous demande, pour autant qu'il est en nous, de nous *associer* à la satisfaction qu'il a offerte pour le péché. «Nous avons tous reçu de sa plénitude, grâce pour grâce» (Jean, I, 16). En passant de la tête aux membres, du Christ à l'Eglise, la grâce ne perd pas ses propriétés; et comme elle avait poussé le Christ à satisfaire, elle poussera les chrétiens à entrer, à sa suite, dans le grand mouvement de réparation à Dieu pour l'offense du monde. Ce que le Christ a fait, ses membres essaieront de le faire à son exemple: «Le Christ a souffert pour vous, vous laissant un modèle, pour que vous marchiez sur ses traces» (1 Pierre, II, 21). Comment y aurait-il entre la tête et le corps symbiose et synergie, si l'action commencée dans la tête ne se propageait dans le reste du corps, si la souffrance endurée par le Christ ne se parachevait dans ses disciples? «Je me réjouis à présent de mes souffrances pour vous, et j'achève ce qui manque encore aux épreuves du Christ dans ma chair, pour son corps qui est l'Eglise» (Cor., I, 24).

La satisfaction descend du Christ à l'Eglise par une sorte d'épanchement. Elle est en *source* dans le Christ, elle est *dérivée* dans l'Eglise. Elle est parfaite et infinie dans le Christ qui est Dieu; elle est imparfaite et finie dans l'Eglise, qui est créature. La satisfaction du Christ vaut par elle-même; elle est seule capable de compenser en rigueur de justice l'offense infinie du péché et de pénétrer jusqu'au fond des cieux. La satisfaction de l'Eglise vaut par participation, en tant que suspendue à la satisfaction du Christ, et c'est par faveur qu'elle est accueillie dans les cieux. «Toute la satisfaction d'un simple homme, écrit saint Thomas, emprunte son efficacité à la satisfaction du Christ, *omnis puri hominis satisfactio efficaciam habet a satisfactione Christi* [2]. Du fait que le Christ, qui est tête, et les chrétiens, qui sont membres, font ensemble une seule personne mystique, *una persona mystica*, continue Cajetan [3], la satisfaction des chrétiens est portée par celle du Christ. Il reprend ce thème dix ans plus tard, le 13 mai 1532, alors que la controverse luthérienne l'a rendu brûlant, dans son opuscule *De fide et operibus* [4], dédié au pape Clément VII. Le Christ, dit-il, pouvait seul satisfaire par sa propre vertu; mais, étant notre tête, il va, en raison de la sura-

[1] Voir plus haut, p. 7.
[2] III, qu. 1, a. 2, ad 2.
[3] Dans son commentaire de ce texte de la *Somme* qui sera dédié le 10 mars 1522 au pape Adrien VI.
[4] *Opuscula*, édit. Venise 1612, t. III, traité 11, chap. 11.

bondance même (*ex affluentia*) de sa propre satisfaction, jusqu'à désirer satisfaire en nous et par nous qui sommes ses membres.

Enfin la satisfaction du Christ était *tout entière* surabondante en ce sens particulier qu'il n'avait pas à expier pour lui-même, étant sans aucun péché. Mais la satisfaction qu'offrent, unis au Christ, cachés dans le Christ, ceux qui sont devenus par la charité ses membres vivants, doit s'employer d'abord à compenser les offenses qu'ils ont causées par leurs propres péchés. C'est seulement chez les *saints*, tout purifiés par l'amour, que les souffrances satisfactoires commencent à devenir surabondantes et qu'elles sont capables de se reverser autour d'eux sur les autres. «Ils sont assimilés au Christ en ceci même qu'il a souffert pour les autres, et leurs souffrances, dépassant leurs démérites, pourront satisfaire pour autrui» [1]. Alors qu'il semble clair pour certains d'entre eux qu'ils soient entrés dans l'union transformante, leurs souffrances au lieu de cesser deviennent au contraire plus intenses, comme prêtes à compenser pour les injustices d'autrui. Ils sentent cela avec tant de force qu'ils n'ont plus crainte pour eux-mêmes du purgatoire, non qu'ils méconnaissent les peines du retardement de la vision béatifiante, – qui les a pressenties plus vivement que sainte Catherine de Gênes? – mais parce que les ardeurs de l'amour sont devenues en eux plus éprouvantes que le purgatoire [2]. Mais par-delà tous les saints, qui est entré plus avant dans la vie et la mission de Jésus, qui s'est trouvé plus intensément engagé dans le drame de la rédemption du monde que la Vierge Marie, en qui nulle tache ni désordre n'était à expier, et dont la souffrance compensatrice, pur reflet de celle de son Fils, pouvait, elle aussi, se reverser tout entière sur nos péchés?

Le trésor des satisfactions surabondantes du Christ et des saints. La Bulle de Clément VI

«En souffrant dans la charité et l'obéissance, le Christ a présenté à Dieu quelque chose de plus grand que n'exigeait la compensation de toute l'offense

[1] CAJETAN, *Quaestiones de thesauro indulgentiarum*, quaesitum 3, nº VIII; édit. léon. de la *Somme*, t. XII, p. 362.

[2] «Quand l'âme se met en route pour retourner à son premier état, si grande est l'ardeur qui la presse de se transformer en Dieu que c'est là son purgatoire. Elle ne regarde pas ce purgatoire comme un purgatoire, mais cet instinct brûlant et entravé constitue son purgatoire.» Pierre DEBONGNIE, *Sainte Catherine de Gênes*, p. 211.

du genre humain... La passion du Christ représente une satisfaction non seulement suffisante, mais surabondante, pour les péchés du genre humain, selon 1 Jean, II, 2: *C'est lui, Jésus-Christ le juste, qui est victime de propitiation pour nos péchés*, non seulement pour les nôtres, mais aussi pour ceux du monde entier» [1]. Portée par les souffrances du Christ, la souffrance de ceux en qui se reflète son image devient, elle aussi, – à la manière dont ce qui est éclairé devient lumineux, – compensatrice.

La *valeur compensatrice*, devant la justice de Dieu, de la souffrance illuminée par la charité du Christ est un des aspects du mystère de salut caché depuis les siècles en Dieu et confié par le Christ à son Eglise, un des aspects du trésor de l'Eglise. Un aspect certes secondaire, mais qui est un trésor. Un trésor de l'Eglise entière prêt, – nous aurons à dire de quelle manière, – à se reverser, pour les libérer, sur ceux dont la charité n'est pas encore parvenue à se dégager pleinement des entraves de leurs propres péchés.

«Le Fils unique de Dieu», écrit Clément VI dans la Bulle *Unigenitus Dei Filius*, 27 janvier 1343, «devenu pour nous sagesse, justice, sanctification et rédemption (1 Cor., I, 30), est entré une fois pour toutes dans le sanctuaire, non pas avec le sang des boucs et des veaux, mais avec son propre sang, et nous a acquis une rédemption éternelle (Hébr. IX, 12)... A moins d'estimer le don d'une telle effusion comme sans valeur, vain, superflu, qui dira le trésor ainsi acquis pour l'Eglise militante par le Christ, tel un père qui prépare pour ses enfants un trésor inépuisable... A la richesse de ce trésor contribuent les mérites de la bienheureuse Mère de Dieu et ceux de tous les élus, du premier au dernier....» [2].

La dix-septième proposition condamnée par Léon X dans la Bulle *Exsurge Domine*, 15 juin 1520, porte: «Les trésors de l'Eglise, d'où le pape donne les indulgences, ne sont pas les mérites du Christ et des saints» [3]. La quarante-et-unième proposition du Synode de Pistoie, où se retrouve la même erreur, sera condamnée par Pie VI, dans la Bulle *Auctorem fidei*, 28 août 1794 [4].

[1] S. THOMAS, III, qu. 48, a. 2. – «Le mérite du Christ agit, il est vrai, par les sacrements; cependant son efficacité n'est pas limitée aux sacrements; elle déborde par son infinité l'efficacité des sacrements», S. THOMAS, *IV Sent.* dist. 20, qu. 1, a. 3, quaest. 1 (*Suppl.*, qu. 25, a. 1).

[2] Denz.-Schön., nº 1025 et 1027.

[3] Denz.-Schön., nº 1467.

[4] Denz.-Schön., nº 2641.

Trois doctrines connexes: une dette, un trésor, une réversibilité

Qu'il reste après le pardon de nos fautes personnelles un désordre à compenser devant la justice divine, une peine temporelle à expier, c'est, nous l'avons rappelé, une doctrine de l'Eglise, dont les racines plongent dans l'Ecriture et enseignée par le magistère.

Que le «prix» de notre rédemption (1 Cor., VI, 20; VII, 23) par l'amour et l'obéissance du Christ, ce trésor dont l'Eglise est dispensatrice, *comporte entre autres richesses celle d'une expiation surabondamment compensatrice prête à se reverser sur le monde*, c'est une deuxième doctrine de l'Eglise dont les racines plongent dans l'Ecriture et nettement enseignée par le magistère depuis plus de cinq siècles.

La disposition fondamentale et absolue que ces compensations surabondantes supposent en ceux sur qui elles se déverseront, c'est qu'ils soient dans la charité, car tant que dure le péché la peine qu'il entraîne est irrémissible. Qu'il y ait maintenant, entre ceux en qui Dieu habite par la grâce et la charité dont l'apôtre dit qu'elle ne passera pas (1 Cor., XIII, 8), *une communion mystérieuse et des interéchanges liant entre eux les trois moments d'une unique Eglise, pérégrinante ici-bas, expiante en purgatoire, glorieuse au ciel*, c'est une troisième doctrine de l'Eglise, dont les racines plongent elles aussi dans l'Ecriture, et que nous proclamons dans le Credo en confessant la *communion des saints*, laquelle est un des noms de l'Eglise.

La réversibilité par simple intercommunication de la charité

La satisfaction du Christ, qui est première, infinie, valable pour le monde entier, donne naissance et valeur, nous l'avons dit, aux satisfactions secondaires, dépendantes, limitées, que les hommes pourront offrir pour eux-mêmes et pour les autres. La satisfaction surabondante du Christ, assumant dans la sienne les satisfactions surabondantes de la Vierge Marie et de ses amis, ont acquis pour l'Eglise, cela aussi nous l'avons dit, un trésor inépuisable prêt à se reverser sur ceux qui, sans avoir pleinement expié leurs désordres, se trouveront néanmoins dans l'amour et la communion des saints.

Ce reversement se fait d'abord en quelque sorte spontanément et par la nature des choses, *indépendamment de toute intervention du pouvoir canonique et en vertu de la seule communion de la charité: «ex virtute caritatis quae facit*

omnia bona communia» [1]. Dès qu'un homme entre dans la charité ou grandit dans la charité, il participe mystérieusement, à cause de la foncière intercommunication de toutes les branches et rameaux qui fleurissent sur la racine même de la charité, «*propter communicantiam in radice operis, quae est caritas*» [2], à toutes les œuvres et activités qui ont été faites dans la charité. Il s'en empare en quelque sorte par l'amour. Elles se diffusent jusqu'à lui pour le réconforter en proportion de l'intensité de sa charité. Il peut commencer de dire tout bas dans son cœur le chant d'amour de saint Jean de la Croix: «Miens sont les cieux et mienne es-tu terre, et miennes sont les nations, les justes sont miens et la Mère de Dieu est mienne et toutes choses sont miennes...» [3]

«En raison de l'union de charité, dit encore saint Thomas, tous les fidèles du Christ deviennent un seul corps. L'acte de chacun se communique aux autres à la manière dont s'entraident les membres de notre corps. Celui qui est dans la charité se réjouit de tout ce qui se fait de bien, et plus sa charité est grande, plus grande aussi est sa joie, qu'il soit au purgatoire, au paradis ou dans ce monde» [4]. Chaque action bonne est comme une lumière nouvelle, qui réjouit tous les autres à proportion du degré plus parfait de leur charité [5]. A proprement parler cette lumière qui se diffuse dans tout le corps mystique n'est pas directement satisfactoire. Elle peut résulter de tous les actes bons faits dans la charité et présupposés à l'indulgence. Elle a pour effet, non pas, comme l'indulgence, de compenser la peine du péché, mais de réconforter ceux qui dans l'amour travaillent à réparer leurs fautes. Jusqu'ici il n'est pas encore question directement des indulgences.

La réversibilité par direction d'intention ou les indulgences

Mais le reversement de la satisfaction surabondante du Christ, – assumant dans la sienne les satisfactions surabondantes de la Vierge et des saints, – peut devenir d'une autre manière, quand, par direction d'intention, *per*

[1] S. THOMAS, *IV Sent* dist. 45, qu. 2, a. 4, quaest. 1 (*Suppl.*, qu. 71, a. 12).
[2] *Loc. cit.*, qu. 2, a. 1, quaest. 1. (*Suppl.* qu. 71, a. 1).
[3] *Avis, sentences et maximes*, Silverio, t. IV, p. 235. – Sur le mystère de l'intercommunication de la charité, qui déborde mais n'exclut pas le domaine de la satisfaction, voir *L'Eglise du Verbe incarné*, t. II, pp. 254-261.
[4] *Quodlibet VIII*, qu. 5, a. 9.
[5] *Ibid.*

intentionem[1] seront désignés ceux sur qui se fait le transfert. C'est ici précisément qu'interviennent le pouvoir canonique et les indulgences.

C'est au cours d'une réflexion prolongée sur le péché de l'homme et le pardon de Dieu, qui a retenu en Occident son attention, que l'Eglise a vu se découvrir pleinement à elle le double mystère, d'une part d'une peine temporelle à expier devant la justice divine, après même le pardon de nos fautes, et d'autre part d'un trésor de satisfactions surabondantes, dues aux souffrances du Christ et des saints, et prêtes à se reverser sur nous. Du même coup il devenait évident aux yeux de l'Eglise qu'elle pouvait, en tant que dispensatrice de la rédemption du Christ, déterminer avec autorité les conditions auxquelles ses enfants auraient ici-bas à se soumettre pour que soit reversé sur eux quelque chose de la surabondance des satisfactions du ciel, et pour que, la peine temporelle de leur péché étant de ce fait compensée, *Dieu leur devienne* dans la même mesure *indulgent*.

Telle est la pure, l'authentique doctrine des indulgences, que saint Thomas trouve inscrite au cœur même de la pratique de l'Eglise de son temps, et qu'il n'a souci, dans son commentaire des *Sentences*, entre les années 1253-1255, que de dégager [2]. Plusieurs points demandent à être soulignés.

Le rôle du pouvoir des clefs

Tout d'abord la doctrine des indulgences forme un tout organique. Les notions de peine du péché, de compensations surabondantes et réversibles par la médiation du pouvoir des clefs, sont corrélatives et indissociables. Dans la Bulle *Unigenitus*, du 27 janvier 1343, où il proclamera le trésor des satisfactions du Christ, dont la valeur est infinie, auxquelles se sont adjointes celles de la Vierge et des Saints, Clément VI définira le rôle dispensateur des pouvoirs juridictionnels: Le trésor de la rédemption, dit-il, a été confié au bienheureux Pierre, clavigère du ciel, et «à ses successeurs, vicaires du Christ ici-bas, avec la charge de le dispenser salutairement aux fidèles, *salubriter dispensandum*, d'une manière juste et raisonnable, et de l'appliquer miséricordieusement, en général ou en particulier – comme on

[1] S. Thomas, *IV Sent.* dist. 45, qu. 2, a. 4. quaest. 1 (*Suppl.* qu. 71, a. 12) –. La dette qu'un ami acquitte à mon intention ne m'est plus imputée: «per intentionem, actus alicujus transfertur in alterum», *Quodlibet II*, qu. 7, a. 14.

[2] Voir *IV Sent.*, dist. 20, qu. 1, a. 3, 4, 5, les lucides analyses reproduites dans le *Supplément* de la Somme, qu. 25, 26, 27, auquel désormais nous renverrons par souci de brièveté.

estimera devant Dieu qu'il sera plus utile, – aux pécheurs confessés et vraiment repentants, pour la rémission soit totale soit partielle de la peine temporelle due aux péchés» [1].

Nous venons de parler de la médiation du pouvoir des clefs. Il n'est plus question ici de la clef de l'ordre, *clavis ordinis*, faisant du prêtre l'instrument de la toute divine puissance qui seule peut absoudre le pécheur et lui infuser la grâce. Il est question de la clef de juridiction, *clavis jurisdictionis* [2], plus précisément du pouvoir canonique qu'a l'Eglise de régler ici-bas le comportement de ses enfants.

Mais la peine temporelle oblige devant la justice divine, elle relève du for divin. Les pouvoirs de la juridiction canonique ne sont-ils donc pas incapables de l'*absoudre*? C'est exact. Toute leur autorité se bornera à déterminer les *conditions* sous lesquelles les surcompensations du ciel pourront se reverser sur les pécheurs pénitents. Les pouvoirs canoniques ne peuvent jamais *franchir* le seuil du for divin; mais ils peuvent préciser les *conditions* requises ici-bas pour l'exercice valide d'un droit divin, les conditions par exemple pour que soient reconnus valides le consentement au mariage ou l'absolution d'un prêtre.

Ainsi en est-il des indulgences. «Celui qui reçoit les indulgences, écrit saint Thomas, n'est pas *absous* à proprement parler de l'obligation de la peine, mais il lui est donné de quoi *s'acquitter* de sa dette» [3]. Concéder une indulgence, dit-il encore, c'est en appeler aux biens communs de l'Eglise pour fournir au pénitent de quoi solder sa dette [4]. L'indulgence se proclame non à la manière d'une *sentence*, mais d'une *dispensation* des biens communs, dont chacun pourra bénéficier [5]. Elle n'exige pas d'autre autorité que celle qui permet de dispenser le trésor de l'Eglise [6]. Il n'est pas question de la clef de l'ordre, requise pour dispenser les sacrements, mais de la clef de juridiction, suffisant à dispenser les biens communs de l'Eglise [7].

[1] Denz.-Schön., nº 1026.

[2] S. THOMAS, *Suppl.* qu. 25, a. 2, ad 1.

[3] «Ille qui indulgentias suscipit non *absolvitur* simpliciter loquendo a debito poenae; sed datur ei unde debitum *solvat*», *Suppl.*, qu. 25, a. 1, ad 2 .

[4] «Faciens indulgentias poenam pro eo, quam debuit, *solvit* de bonis communibus Ecclesiae», *Suppl.*, qu. 25, a. 1, ad 3.

[5] «Indulgentia autem non per modum *sententiae* datur, sed per modum *dispensationis* cujusdam...» *Suppl.*, qu. 27, a. 4, ad 3.

[6] «Ad hoc quod applicentur isti, requiritur *auctoritas dispensandi hujusmodi thesaurum*», *Suppl.*, qu. 25, a. 2.

[7] «Non pertinet ad dispensationem sacramentorum talis remissio, sed ad dispensationem bonorum communium Ecclesiae», *Suppl.*, qu. 25, a. 2, ad 1.

Ainsi, avec la doctrine des indulgences, un aspect particulier du pouvoir des clefs achève de s'expliciter. Même restreint à ce qui concerne le pardon des péchés, le pouvoir des clefs n'est pas univoque. Les paroles du Christ à Pierre: *Quodcumque solveris super terram*, Mt, XVI, 19, doivent s'entendre différemment s'il est question du «péché» lui-même ou de la «peine temporelle» qui devant la justice divine suit le péché. Cajetan en précise ainsi l'exégèse: Tout ce que tu délieras sur la terre *conformément à la manière dont cela peut être délié*, sera délié dans le ciel: s'agit-il du péché lui-même, l'Eglise ne peut en délier que par le sacrement de pénitence; s'agit-il de la peine temporelle qui suit le péché, l'Eglise peut en délier soit par le sacrement de pénitence, soit par le transfert extrasacramentel des satisfactions surabondantes du ciel [1].

Les dispositions requises pour recevoir l'indulgence

Les dispositions requises pour recevoir une indulgence sont avant tout la présence dans l'âme de la grâce et de la charité. Comment la peine du péché serait-elle pardonnée quand le péché lui-même persévérerait? C'est la raison pour laquelle l'Eglise commence par inviter les fidèles à la contrition véritable, à la confession, à la communion eucharistique. Elle leur demande en outre de s'employer personnellement à compenser la peine de leurs péchés, et l'une des conditions préparant à l'indulgence est l'accomplissement d'une œuvre de pénitence. *Le grand souci de l'Eglise*, qui apparaît ici, *est moins de concéder une indulgence que d'en prendre occasion pour exciter les fidèles à la ferveur de la charité*. La valeur des indulgences pour remettre la peine est grande, dit saint Thomas, mais la valeur des œuvres de satisfaction, quand leur accomplissement fait grandir l'amour, est incomparablement plus précieuse [2]. Ces vérités, si elles étaient rappelées, éclaireraient la conduite de l'Eglise. C'est avant tout *le désir d'intensifier la pénitence et la charité dans le peuple chrétien* qui la porte à annoncer des indulgences et des temps de jubilés.

[1] «Nam verus illius intellectus est: *Quodcumque solveris eo modo quo illud est solubile...*» *Quaestiones de thesauro indulgentiarum*, quaesitum quartum, nº V, édit. léonine, t. XII, p. 362.

[2] «Quamvis indulgentiae multum valeant ad *remissionem poenae*, tamen alia opera satisfactionis sunt magis meritoria respectu *praemii essentialis;* quod in infinitum melius est quam dimissio poenae temporalis», *Suppl.*, qu. 25, a. 2, ad 2; cf. qu. 27, a. 2, ad 2. Et encore qu. 71, a. 12, ad 3, où il est dit de l'*expiatio poenae:* «sed hoc quasi nihil est comparatum possessioni regni coelorum».

Indulgence plénière et indulgence partielle

Le trésor des indulgences ne peut être atteint par le souverain pontife, les portes par lesquelles ce trésor pourra se reverser ne peuvent être ouvertes par le souverain pontife, qu'en vertu d'un exercice juste et raisonnable de son pouvoir juridictionnel. En d'autres mots, l'indiction d'une indulgence, pour être valide, suppose une cause juste et raisonnable. Et à proportion de l'importance de cette cause, l'indulgence offerte aux fidèles pourra, dans l'intention de l'Eglise, être soit *plénière* soit *partielle* [1].

Et si elle est partielle, comment, toujours selon l'intention de l'Eglise, pourrait-elle être mesurée, sinon par comparaison à l'œuvre de pénitence à laquelle cette indulgence a été attachée? «Par une indulgence partielle annexée à une prière ou à une œuvre pie, l'autorité ecclésiastique concède au fidèle, au nom du trésor de l'Eglise, une rémission devant Dieu de la peine temporelle proportionnée à celle que l'accomplissement de cette prière ou œuvre pie lui a déjà obtenue, *tantam adhuc remissionem earum Deo poenae temporalis, quantam ipse eadem prece vel pio opere jam acquirit*» [2].

Il convient ici de s'arrêter un instant. En concédant les indulgences qui, si précieuses soient-elles, ne représentent qu'un bien spirituel secondaire, le désir de l'Eglise, avons-nous dit, est plus encore d'intensifier la pénitence, et la charité dans le peuple chrétien. Il s'ensuit, dès lors, que la concession des indulgences devra se faire en tenant compte du rythme suivant lequel la charité grandit ici-bas en nous. Elle progresse non point par un mouvement régulier et continu, mais à la manière dont la vie avance dans les plantes et les animaux, d'abord en accumulant des réserves, puis en procédant par poussées et par bonds [3]. Les indulgences *partielles* pourront correspondre aux actes quotidiens de la charité. Les indulgences *plénières*, plus rares, aux moments où, par des actes plus forts et plus fervents de dilection, la charité se porte à un niveau supérieur.

L'indulgence plénière, capable de libérer totalement l'âme de la peine temporelle de ses péchés et de l'introduire immédiatement dans le ciel, ne peut être obtenue *plénièrement*, cela est clair, que si cette âme est exempte de

[1] «Thesaurus indulgentiarum non potest veraciter attingi a potestate pontificia nisi actu verae dispensationis. Ergo tam *indulgentia* quam *tanta* indulgentia, data sine causa rationabili, est invalida», CAJETAN, *Quaestiones de causa indulgentiarum*, quaesitum 1, nº VI, édit. léonine, t. XII, p. 365.

[2] *Positio de sacrarum indulgentiarum recognitione*, Cité du Vatican, 1965, chap. 1, 2, p. 39.

[3] S. THOMAS, II-II, qu. 24, a. 6.

toute attache au péché véniel ; elle suppose un degré de pureté éminent, signe d'une ardente charité, à laquelle l'approche de la mort peut disposer, mais dont l'accès reste difficile à notre faiblesse. « Prends-y garde, dit sainte Catherine de Gênes : la confession et la contrition requises pour l'indulgence plénière sont choses difficiles à accomplir » [1]. Le plus fréquemment, semble-t-il, l'indulgence plénière n'est obtenue que *partiellement*. Pareillement, cela aussi est clair, les indulgences concédées comme partielles seront reçues proportionnellement aux dispositions intérieures du pénitent. De ces dispositions intérieures, c'est Dieu, non l'Eglise, qui est juge.

L'indulgence donnée directement aux vivants peut être transférée aux défunts par mode de suffrage.

Dans la mesure où une indulgence aura été obtenue, l'Eglise qui, dans la droite dispensation des indulgences, vise *d'abord et directement* ses enfants, pourra permettre qu'elle soit transférée aux défunts du purgatoire, lesquels dès lors ne sont atteints que *secondairement et indirectement* [2]. La mesure dont une indulgence plénière ou partielle est *obtenue* par tel ou tel d'entre les fidèles, dont la charité est plus ou moins fervente, est un secret de Dieu ; et de ce fait déjà la mesure de la compensation que nous présentons à Dieu pour qu'il veuille bien la reverser sur les défunts du purgatoire, reste aussi un secret de Dieu. Et ce sera à Dieu encore de *répartir* ces compensations sur ceux qui, selon ses justices et ses miséricordes, en seront trouvés dignes. Telle est la raison pour laquelle l'Eglise, qui peut concéder les indulgence *immédiatement et directement* aux vivants, ne peut les destiner aux défunts du purgatoire que *médiatement et indirectement*, par voie d'offrande ou de suffrage, *per modum suffragii*.

Nous touchons à de beaux mystères. Une grande charité eût été capable de purifier toute la peine de nos péchés, le purgatoire pouvait être évité, en ce sens il est anormal, et cela explique que l'Eglise du purgatoire, réduite sous cet aspect à l'impuissance, dépende tout entière de la charité de l'Eglise de la terre. Il faudra l'intervention de la charité de l'Eglise de la terre pour que, à proportion de cette intervention, les surcompensations infinies

[1] Pierre DEBONGNIE, *Sainte Catherine de Gênes*, p. 213.

[2] S. THOMAS, *IV Sent.* dist. 45, qu. 2, a. 3, quaest. 2 ; ou *Suppl.* qu. 71, a. 10 : « *Principaliter* prodest ei qui indulgentiam accipit... *Secundario autem et indirecte* ei pro quo aliquis facit illud quod est indulgentiae causa... »

qui attendent dans l'Eglise du ciel, puissent être reversées sur l'Eglise du purgatoire. «De même qu'il y a dans une seule étoile de quoi fondre toutes les glaces de la terre, et cependant nous subissons l'hiver, de même que pour faire agir un bras de levier, il lui faut un point d'appui, Dieu veut que toute action du ciel ici-bas ait un point d'appui sur la terre...» [1]. Qui d'entre nous, – à la pensée qu'il y a au purgatoire des âmes qui à cause de lui auront été malédifiées et scandalisées, – ne serait-il pas porté à les secourir par toutes les forces de sa charité?

La Bulle «Cum postquam» de Léon X à Cajetan

Voici, sur les indulgences, le grand texte de la Bulle «*Cum postquam*», du 9 novembre 1518, envoyée par Léon X au cardinal Cajetan alors légat en Allemagne [2]:

«Le pontife romain, successeur de Pierre le clavigère, vicaire de Jésus-Christ sur terre, peut, en vertu du pouvoir des clefs qui ouvrent le royaume des cieux, écarter des fidèles ce qui fait obstacle, à savoir le péché (*culpam*), et la peine (*poenam*) due aux péchés actuels: le *péché*, par le moyen du sacrement de pénitence, la *peine temporelle* due selon la justice divine aux péchés actuels, par le moyen de l'indulgence ecclésiastique.

«Il peut pour de justes causes concéder à ces mêmes fidèles, membres du Christ par le lien de la charité, qu'ils soient en cette vie ou au purgatoire, des indulgences, en raison de la surabondance des mérites du Christ et des saints.

«Quand, en vertu de son autorité apostolique, il concède une indulgence pour les vivants ou pout les défunts, il dispense selon sa coutume le trésor des mérites de Jésus-Christ et des saints, soit qu'il confère l'indulgence elle-même par manière d'absolution, *per modum absolutionis*, soit qu'il la transfère par manière de suffrage, *per modum suffragii*.

«C'est pourquoi tous ceux, vivants ou morts, qui auront vraiment obtenu des indulgences de cette nature, seront libérés de la peine temporelle due devant la justice divine à leurs péchés actuels, dans une mesure équivalente à l'indulgence concédée et acquise» [3].

[1] Ce texte splendide du P. RABUSSIER est cité plus longuement dans Jacques MARITAIN, *Les degrés du savoir*, 1932, p. 730.

[2] Insérée par Cajetan en 1522 dans son *Commentaire* de la Somme, III, qu. 48, a. 5, nº III.

[3] Denz.-Schön. nº 1448.

Le 30 avril 1519, Léon X envoyait cette Bulle *ad Helvetios* en l'accompagnant d'une lettre où il précisait qu'elle contenait la vraie définition du pouvoir du pontife romain en matière d'indulgences [1].

Le 15 juin 1520, la Bulle «*Exsurge Domine*» *relevait six propositions* erronées de Luther relatives aux indulgences [2].

Un changement non dans la doctrine mais dans le vocabulaire. L'indulgence «per modum absolutionis»

Le pape, par autorité apostolique, ouvre les portes du trésor où le fidèle trouve de quoi compenser ou solder sa dette. Celui qui reçoit une indulgence, dit saint Thomas, à parler rigoureusement n'est pas absous ou relevé de sa dette, il lui est donné de quoi la solder, «*non absolvitur* simpliciter loquendo a debito poenae, sed datur ei unde debitum *solvat*» [3].

Cette doctrine est celle même de la Bulle de Léon X à Cajetan; mais, au lieu du mot *solvere*, c'est le mot *absolvere* que la Bulle emploie [4].

Ce mot avait été longuement expliqué par Cajetan lui-même [5] et ne pou-

[1] «Romani Pontificis potestatem in hujusmodi indulgentiarum concessione... veram definitionem... decrevimus», *Ibid.*, nº 1449 et introduction au nº 1447.

[2] Prop. 17: «Les trésors de l'Eglise, d'où le pape donne les indulgences, ne sont pas les mérites du Christ et des saints –. Prop. 19: «Les indulgences, pour ceux qui les obtiennent vraiment, n'ont pas de valeur pour remettre la peine due aux péchés actuels devant la justice de Dieu.» Cf. Denz.-Schön., nº 1467 et 1469.

[3] *Suppl.*, qu. 25, a. 1, ad 2.

[4] Il est repris dans le Code de Droit Canon, can. 911: «Que tous tiennent en grande estime les indulgences, – à savoir la rémission devant Dieu de la *peine* temporelle due aux péchés pardonnés quant à la *faute*, – que l'autorité ecclésiastique concède, en vertu du trésor de l'Eglise, pour les vivants par mode d'*absolution*, pour les défunts par mode de *suffrage*.»

[5] *Tractatus de indulgentiis, in 10 capita*, au card. Jules de Médicis, Rome, 8 décembre 1517, *Opuscula*, édit. Venise 1612, t. I, tract. 15. – *Tractatus de indulgentiis in 6 quaestiones*, Augsbourg 29 sept.-7 oct. 1518, une seule est de Rome, 20 novembre 1518, t. I, tract. 16. – Les *Quaestiones de thesauro indulgentiarum*, quaesitum 1 qui sont postérieures à la Bulle «*Cum postquam*» 9 novembre 1518, et à la Bulle «*Exsurge Domine*», 15 juin 1520, sont probablement à dater, selon le R. P. von Gunten, d'octobre-novembre 1520. Dès le début, Cajetan écarte ici deux erreurs contraires. L'une, de François Mairon, suivant qui les pouvoirs juridictionnels, en concédant une indulgence, *pénètrent directement dans le for divin* pour remettre «*auctoritative*» la peine temporelle du péché. L'autre, de Luther, suivant qui *l'indulgence est sans effet sur le for divin*, et ne concerne que les peines canoniques, que l'Eglise peut imposer ou lever comme elle impose ou lève une excommunication.

Tout l'effort de Cajetan est de réintroduire le mot *absolution* pour désigner exactement ce que, depuis saint Thomas, on appelait *solution*, à savoir l'acte par lequel l'Eglise a autorité pour ouvrir aux pénitents le trésor où ils trouveront de quoi «solder» leur dette. Le mot *absolution*, qui recevait dès lors un sens nouveau, était très ancien et avait souvent été employé par les papes pour signifier des prières où, comme nos «absoutes», on demandait à Dieu d'absoudre et de secourir les pécheurs (voir plus loin).

vait plus désormais donner lieu aux méprises. Il ne s'agit pas ici du *pouvoir sacramentel* d'absoudre les péchés. Il n'est question que du *pouvoir canonique.* Non pas simplement en tant qu'il peut absoudre les pénitents des peines disciplinaires imposées au for *canonique* par l'Eglise elle-même; mais en tant qu'il peut déterminer avec autorité les conditions sous lesquelles les trésors du ciel peuvent se reverser sur la terre et compenser la peine temporelle due au for *divin* pour les péchés personnels.

IV. CONCLUSIONS

La doctrine des indulgences représente un développement homogène de la doctrine chrétienne

La doctrine des indulgences est une fleur délicate mais authentique de l'arbre toujours vivant de la doctrine chrétienne. Elle est apparue au cours des siècles, dans l'Eglise assistée de l'Esprit saint, comme un couronnement spontané de l'approfondissement à la fois doctrinal et expérimental des mystères du péché, des pardons de Dieu, du rôle ministériel de l'Eglise dans la dispensation de ces pardons.

S'il est vrai qu'il y a dans l'Eglise du Christ un progrès légitime et considérable [1], on n'aura rien signifié de valable contre les indulgences quand on aura dit que «rien dans la tradition primitive et universelle de l'Eglise ne prouve que les indulgences étaient connues et pratiquées comme elles l'ont été ensuite par le moyen âge occidental» [2]. Rien dans la tradition primitive et universelle de l'Eglise ne prouve que la fête de l'Assomption de la Vierge, par exemple, ait été connue et pratiquée comme elle l'a été à partir du VII^e^ siècle d'abord en Orient puis en Occident. On n'aura rien non plus signifié de valable quand on aura dit que «le raisonnement théologique qui cherche à justifier l'introduction tardive des indulgences en Occident constitue un ensemble de déductions où chaque conclusion dépasse un peu les prémisses» [3]. C'est *toujours*, dirons-nous, que les conclusions dépassent les prémisses en *explicitation.* La question, la seule question, est de savoir si

[1] «Nullusne ergo in Ecclesia Christi profectus habebitur religionis? Habeatur plane, et maximus», S. VINCENT DE LÉRINS, *Commonitorium*, ch. 23.

[2] *Rapport* de Sa Béatitude MAXIMOS IV, lu au nom du synode de l'épiscopat grec melkite catholique, le 10 novembre 1965, au cours de la 157^e^ congrégation générale du deuxième concile du Vatican; reproduit dans la *Documentation catholique*, 20 février 1966, col. 358.

[3] *Ibid.*

les conclusions sont infidèles au *contenu* des prémisses, si elles trahissent et corrompent le sens profond et implicite caché dans les prémisses, ou si au contraire, elles aident à le détecter, à le manifester, à le faire venir à la lumière, à l'expliciter. Certes, dit saint Vincent de Lérins, «il faut qu'il y ait un progrès dans l'Eglise du Christ, et considérable. Mais sous cette réserve que ce progrès constitue vraiment pour la foi un progrès, *profectus*, et non une altération, *permutatio:* le propre du progrès étant que chaque chose s'accroît en demeurant elle-même, le propre de l'altération, qu'une chose se transforme en une autre» [1]. La révélation apostolique relative au désordre du péché, au pardon divin, au pouvoir des clefs, s'est-elle au cours des siècles *pervertie* ou *développée* par la mise en lumière d'un double désordre du péché, l'un infini, à l'égard de Dieu, l'autre fini, à l'égard de la création; d'un trésor de satisfaction du Christ «dépassant en infinité l'efficace des sacrements» [2]; d'un pouvoir juridictionnel de déterminer les conditions de réversibilité sur nous de ce trésor? C'est la question à laquelle il faut répondre par oui ou par non. Si l'on répond que, dans les mains de l'Eglise, la doctrine chrétienne s'est, sur ces différents points, altérée, quelle notion demandons-nous faudra-t-il se faire du désordre introduit par le péché entre l'homme et la création (Rom. VIII, 20); du sens rédempteur des souffrances non écartées mais assumées par le Christ (Rom. VIII, 17); du pouvoir de lier et délier dans les cieux ce qui aura été lié et délié sur la terre; de l'assistance promise jusqu'à la fin du temps; et quelle notion demandons-nous faudra-t-il se faire de la croissance du royaume qui à partir d'une petite graine devient un arbre pour les oiseaux du ciel (M. XIII, 31)?

Elle est irréductible aux matériaux qui l'ont préparée

Henri Bergson a insisté sur l'illusion qu'il y a de vouloir expliquer les inventions de la vie, les intuitions de l'art et de l'esprit par un simple réarrangement de ce qui préexistait, comme on reconstituerait une mosaïque. Ce qui *précédait* l'indulgence n'était *pas encore* l'indulgence, et ceux des historiens qui ont pensé par là rendre compte de l'indulgence ont passé à côté d'elle sans la comprendre: ils n'ont su voir dans le trésor des satisfactions surabondantes de l'Eglise du ciel qu'une image trop matérielle, «por-

[1] *Commonitorium, loc. cit.*

[2] «Meritum Christi... etsi in sacramentis operatur, non tamen efficacia ejus in sacramentis includitur, sed sua infinitate excedit efficaciam sacramentorum», S. THOMAS, *Suppl.*, qu. 25, a. 1.

tant le coloris du temps» et incapable de signifier autre chose que l'attention accordée par Dieu à toutes nos prières; ils ont cru à une confusion faite par l'Eglise entre les peines du for canonique et les peines du for divin, à une confusion de deux exercices distincts du pouvoir canonique, l'un qui lui permet de relever directement des peines du for canonique qu'il a imposées, l'autre qui ne lui permet que de déterminer les conditions sous lesquelles les trésors du ciel pourront compenser les peines du for divin que nos péchés nous ont values. Dans un rapport lu le 11 nomvebre 1965 au nom de la conférence épiscopale d'Allemagne, «applaudi franchement par l'assemblée, écouté avec une vive attention par les observateurs» [1], le cardinal Doepfner, archevêque de Munich, pensera dès lors pouvoir conclure à la nécessité d'une refonte complète de la doctrine des indulgences.

Les usages pénitentiels antérieurs aux indulgences

Les historiens ont étudié longuement les usages pénitentiels qui préexistaient aux indulgences [2]. Outre le pouvoir sacramentel d'absoudre, dont nous avons parlé plus haut, on rencontre dès les premiers siècles dans l'Eglise des «*supplicationes*» destinées à secourir les pécheurs. Ces prières n'ont rien de proprement sacramentel. Elles n'absolvent pas du péché. Leur nom leur vient de la demande qui y est faite à Dieu d'en absoudre lui-même.

Elles gagnent en importance quand celui qui les fait est un évêque ou le souverain pontife. Les «absolutions» ainsi accordées par les papes abondent dans leurs lettres. Elles n'ont qu'une valeur d'intercession, comme aussi les «absolutions» liturgiques qui à la fin de la messe s'ajoutaient aux supplications faites pour les pénitents.

Toutes ces prières, ces coutumes, ces bénédictions pourraient se ranger sous ce que nous appelons, dans un sens très large, des *sacramentaux*, où nos

[1] *Documentation catholique, loc. cit.*, col. 360.

[2] Parmi les plus récents travaux, citons: B. POSCHMANN, *Der Ablass im Licht der Bussgeschichte*, Bonn, 1948: auquel se réfèrent Paul GALTIER, S. J., *Les indulgences: origine et nature, à propos d'un ouvrage récent*, dans *Gregorianum*, XXXI, 1950, pp. 258-274; et Henri CHIRAT, *Les origines et la nature de l'indulgence, d'après une publication récente*, dans *Revue des Sciences Religieuses*, XXVIII, 1954, pp. 39-57.

Dans trois articles de l'*Osservatore Romano*, 19, 24, 26 février 1966, Mgr Roberto Masi rappelle en quelles circonstances la question des indulgences a été débattue, à la fin de la quatrième session, dans l'Aula conciliaire. Il expose ensuite *La doctrine traditionnelle des indulgences*, puis la «nouvelle opinion» de B. Poschmann et de K. Rahner, qui ne veulent voir dans les *indulgences* qu'une prière d'intercession de l'Eglise pour les pécheurs, bref qu'un *sacramental*.

prières et nos démarches particulières sont enveloppées et soulevées par la grande prière de l'Eglise, «que Dieu aime comme son Epouse», et aux supplications de laquelle il pourra nous accorder ce que la médiocrité de nos propres cœurs n'aurait su obtenir de ses bontés.

Plus tard, au VIII^e^ ou IX^e^ siècle, au moment où se généralise la pénitence privée, la distinction du *péché* remis et de la dette restant due, quoique de tout temps admise dans l'Eglise, s'imposera avec évidence à tous les esprits. Le prêtre remettra les *péchés* par l'absolution sacramentelle (dont la forme comme celle de l'onction des malades restait déprécative). Elle laissera subsister à la charge du pécheur l'obligation de satisfaire à Dieu pour la *peine* temporelle restant due, et c'est à quoi sont plus particulièrement ordonnées les œuvres de pénitence qui lui ont été prescrites. C'est aussi à quoi l'aidera l'Eglise par les «absolutions» liturgiques dont l'usage persiste, dans lesquelles l'Eglise n'engage que son pouvoir de prière et d'intercession, comme elle le fait pour les sacramentaux. C'est plus tard encore, quand l'Eglise, pour ouvrir le trésor des satisfactions surabondantes du ciel, engagera son pouvoir juridictionnel, qu'apparaîtront les indulgences.

Sacramentaux et indulgences

L'Eglise peut aider ses enfants pécheurs par sa prière. Elle les invite à prier même s'ils sont encore prisonniers de leurs péchés, pour trouver la force de s'en libérer. La prière peut précéder la charité. Elle en appelle en quelque sorte contre les justices de Dieu aux miséricordes de Dieu. Déjà lors de ces premières démarches, la prière du pécheur est soutenue par la prière de l'Eglise. La prière de l'Eglise est colorée par les feux de la charité qui brûle toujours en son cœur. C'est la grande prière de l'Epouse. Elle enveloppe tous ceux que le Christ lui a confiés. Elle les accompagne et les porte dans les moindres actions et circonstances de leur vie. Elle leur propose des rites de purification et d'humiliation comme l'eau bénite ou l'imposition des cendres, des pratiques de renoncement ou de pénitence comme l'aumône, le jeûne, l'abstinence, des prières de supplication ou d' «absolutions» ou d' «absoutes» pour les pécheurs et pour les défunts, des temps d'avent et des temps de carême. Elle bénit les images saintes, les chapelets, les crucifix dont ils s'aident pour prier, les lieux de pèlerinage qu'ils vont visiter. Elle bénit jusqu'aux objets usuels de leur vie quotidienne. *Elle fait de tout des sacramentaux,* c'est-à-dire des rites sous lesquels elle cache son ardente

supplication d'Epouse, pour qu'ils puissent à tout instant, dans leur silence et leur solitude, se sentir portés par elle. Alors leur pauvre faible prière est pareille à un petit oiseau qui se poserait sur les ailes d'un aigle pour être entraîné vers les hauteurs.

Et l'Eglise peut aider ses enfants pécheurs d'une manière encore plus délicate. La voie de la prière sera toujours présupposée, mais c'est directement à la voie de la communion des saints dans la charité que l'Eglise aura maintenant recours. Elle suppose chez ses enfants repentants la présence de la charité théologale. Elle suppose en eux l'esprit de contrition, l'union au Christ par la communion eucharistique. Elle suppose en eux le sens du mystère du péché, des compensations qu'il exige, du mal que représente, pour ceux qui meurent dans l'amour, un retardement du moment de leur rencontre avec l'Aimé. Elle exige d'eux des actes de pénitence, ou aumône ou jeûne ou prière. C'est alors que les sachant ainsi préparés, ainsi fondus en quelque sorte dans la grande communion des saints qui unit le ciel, la terre et le purgatoire, elle aura recours aux indulgences. Elles ne sont plus directement, comme la prière, un appel aux miséricordes de Dieu contre ses justices. Par une sorte de retournement, elles en appellent aux justices que nous ont values ses miséricordes. Elles l'ont poussé à nous donner son Fils unique; elles ont aidé les saints à lui devenir conformes; ils ont souffert avec lui et compensé avec lui pour toutes les sortes de désordre entraînées par le péché. Il y a dans l'Eglise du ciel des surcompensations qui ne s'épuisent pas par la voie des sacrements. Et il y a d'autre part, en l'Eglise de la terre, un besoin constant et sans cesse renaissant de compensations. Est-ce que les enfants de l'Eglise de la terre ne pourront pas obtenir que soient reversées sur eux les surcompensations de l'Eglise du ciel? Est-ce qu'une constante rééquilibration des désordres du monde, fondée sur la communion dans l'amour, ne sera pas ainsi dans une certaine mesure rendue possible? *Voilà le merveilleux mystère des indulgences*. Comme toutes les choses très belles et délicates, il est facile à méconnaître, à déformer, à gâter. Mais ce serait folie de tourner le dos aux choses belles et délicates parce qu'elles sont faciles à méconnaître et à gâter. Vers quoi donc alors irions-nous?

Fribourg, 26 février 1966

CHARLES JOURNET

Les mariages mixtes [1]

Les mariages mixtes ne sont pas seulement un fait sociologique qui s'impose de plus en plus à la sollicitude pastorale des Eglises, quelle que soit la force avec laquelle celles-ci continuent de les déconseiller; ils demeurent une des difficultés majeures du dialogue œcuménique, le reflet intransigeant, dans la réalité religieuse et sociale, des divergences fondamentales qui opposent les conceptions protestante et catholique sur le mystère de l'Eglise.

Le décret *Matrimonii sacramentum* a modifié sur certains points la législation en vigueur, il ne répondra cependant pas à toutes les espérances de nos frères protestants. Pour les raisons que nous tenterons de dire, nous ne pensons pas que jamais ils puissent obtenir une entière satisfaction tant que durera le drame de la division des Eglises.

La législation jusqu'ici en vigueur

Pour mémoire, nous rappelons l'essentiel de la législation jusqu'ici en vigueur.

L'Eglise catholique désapprouve les mariage mixtes et accorde une dispense à l'empêchement constitué par la *mixité* à condition:

1. que les futurs conjoints s'engagent par écrit à éduquer tous leurs enfants dans la religion catholique (c. 1016),

2. que le mariage soit célébré dans la seule Eglise catholique (c. 1061).

La violation de ces prescriptions entraîne une peine d'excommunication. De plus, le mariage d'un catholique est invalide s'il n'a pas été contracté selon la forme requise, même si les conditions de l'engagement matrimonial sont remplies par ailleurs.

[1] La présente étude était rédigée avant que ne parût le décret *Matrimonii sacramentum* du 18 mars 1966 (nous le désignerons d'ordinaire par les lettres *M. S.*). Elle essayait d'envisager les modifications possibles ou souhaitables de la législation jusqu'ici en vigueur et d'expliquer celles qui semblaient impossibles. Faute du temps nécessaires pour une refonte totale de cet article, nous nous sommes contenté de l'adapter à la situation créée par le nouveau décret. Le caractère expérimental de ce dernier nous autorise à le commenter en fonction d'éventuelles améliorations et à en souligner certains points ambigus.

3. que le conjoint catholique veille avec prudence à la conversion du conjoint non catholique (*obligatione tenetur conversionem prudenter curandi*, (c. 1062).

Le décret «Matrimonii sacramentum»

En date du 18 mars 1966, la Congrégation de la Doctrine de la Foi a édicté les nouvelles dispositions canoniques concernant les mariages mixtes. Elles concernent les mariages entre catholiques et non-catholiques baptisés comme les mariages entre catholiques et non-baptisés.

Les changements essentiels par rapport à l'ancienne législation peuvent se résumer de la manière suivante:

1. Le conjoint catholique seul prendra devant l'Eglise l'engagement de baptiser et d'élever les enfants dans la religion catholique. Il devra avoir de son conjoint non-catholique la promesse que celui-ci ne mettra pas obstacle à l'acquittement de ce devoir. L'évêque local peut déterminer si cette promesse doit se faire ou non par écrit.

2. Si la partie non-catholique estime qu'elle ne peut formuler cette promesse sans blesser sa conscience, l'évêque doit en référer au Saint-Siège.

3. S'il est des cas où la loi ou les coutumes du pays – et non la volonté délibérée des conjoints – ne permettent pas l'éducation catholique des enfants, «l'évêque local, tout bien considéré, pourra dispenser de cet empêchement, à condition que la partie catholique soit disposée dans la mesure où elle le sait et le peut, à faire tout son possible pour que les enfants qui naîtront soient baptisés et élevés catholiquement et que soit garantie la bonne volonté de la partie non-catholique».

4. En ce qui concerne la «forme» canonique de la célébration, elle est requise comme par le passé pour la validité du mariage, mais on laisse entendre que des exceptions pourraient être obtenues par un recours de l'évêque au Saint-Siège.

5. A l'issue de la cérémonie religieuse, il n'est pas interdit qu'un ministre non-catholique adresse des paroles de vœux et d'exhortation aux époux et que l'on récite des prières en commun avec les non-catholiques.

6. La peine de l'excommunication est levée, avec effet rétroactif de cette abrogation.

Le décret «Matrimonii sacramentum» semble être proposé «ad experimentum» puisqu'il est explicitement précisé que, si l'expérience est positive, les dispositions nouvelles seront introduites dans le code de droit canon dont la revision est actuellement en cours.

Dans ce décret, deux points très positifs: la façon dont les cautions sont désormais requises et la levée de la peine d'excommunication.

Puisqu'il s'agit d'une expérience, il n'est sans doute pas interdit d'espérer pour le reste quelques améliorations. Si nous nous permettons de signaler l'une ou l'autre que nous souhaiterions, sur la base du décret actuel, ou de relever quelques points obscurs, c'est afin de les soumettres dès maintenant à la réflexion des pasteurs qui devront, dans quelque temps, dresser pour les autorités romaines le bilan de cette première étape.

Disons d'abord notre regret que le décret vise à la fois les mariages entre catholiques et baptisés non-catholiques et les mariages entre catholiques et non-baptisés. La seule différence retenue entre eux, différence inaperçue de la plupart et sans portée réelle dans la pratique courante, consiste en ce que la disparité de culte (mariage entre un catholique et un non-baptisé) cause un empêchement dirimant, c'est-à-dire entraînant l'invalidité du mariage s'il était contracté sans que la dispense ait été obtenue, ce qui n'est pas le cas pour le mariage entre baptisés.

Etant donné la situation théologique différente existant entre ces deux cas et la préoccupation œcuménique dont fait état le décret, nous eussions préféré deux décrets dictincts. Il est évident que deux conjoints baptisés peuvent collaborer très positivement pour créer le climat chrétien du milieu familial, qu'il s'agisse de la communion des époux, de l'éducation des enfants ou du rayonnement du foyer.

On peut même se demander s'il ne faudrait pas considérer à part le cas du mariage entre un conjoint catholique et un conjoint orthodoxe, si unis dans l'essentiel de leur foi.

I

La conversion du conjoint

Le décret *M.S.* n'a pas supprimé le c. 1062. Il importe donc d'en expliquer le sens.

Il va sans dire qu'il ne s'agit nullement ici de la conversion du non-catholique en vue du mariage. Si désirable que soit la communion des époux dans la même foi, jamais elle ne saurait motiver valablement le passage du protestantisme à l'Eglise catholique. Une démarche si grave ne peut être entreprise que par fidélité à la vérité du Christ, saisie comme un absolu auquel on ne peut se dérober.

Le canon 1062 considère l'attitude du conjoint catholique vis-à-vis du conjoint non-catholique. Les commentaires du code de Droit canonique ne laissent pas de doute sur l'intention de cet article. Ils parlent ici d'une obligation de droit divin. Qu'est-ce à dire sinon ceci: celui qui est persuadé d'avoir reçu par une grâce imméritée une richesse divine offerte à tous les hommes, comment peut-il ne pas désirer que l'être qu'il aime le plus au monde soit amené un jour à partager lui aussi ce trésor? Comment le conjoint catholique pourrait-il recevoir le Christ dans le sacrement eucharistique sans souhaiter – ni surtout confier à Dieu ce souhait dans le secret de sa prière – que son conjoint connaisse la même grâce?

Cette exigence est tellement inscrite dans l'amour même, que le conjoint protestant n'y échappe pas, lui non plus. S'il est persuadé que son Eglise réalise avec plus de fidélité le dessein du Christ sur la communauté chrétienne, peut-il sans défaillance vis-à-vis du Christ et vis-à-vis du conjoint catholique ne pas désirer du plus profond de son cœur que ce dernier soit, lui aussi, amené à ce qui lui paraît être une vérité plus pure?

Mais pour tous les deux, leur amour même interdit tout ce qui pourrait représenter la moindre indélicatesse, la moindre pression tendant à forcer la réalisation d'un souhait dont l'accomplissement relève de Dieu seul. Le chrétien sait que Dieu aime son conjoint plus encore que lui-même et qu'il trace par sa grâce les chemins par lesquels Il conduit les siens à la plénitude de son Royaume. C'est pourquoi les canonistes notent que cette obligation de droit divin est essentiellement remplie par la prière et le témoignage quotidien de la vie [1].

L'excommunication

Cette suppression s'imposait. La peine canonique n'entraîne-t-elle pas que l'excommunié soit tout juste toléré aux offices divins (c. 2259)? Or dans la pratique pastorale, n'encouragions-nous pas au contraire le catholique qui vit dans cette situation à ne pas perdre le contact avec l'Eglise, à aller à la messe et y participer le mieux possible en demandant à Dieu la grâce de pouvoir un jour recevoir à nouveau le Corps du Christ?

Cependant, il faut écarter un malentendu fréquent. La suppression de la peine d'excommunication ne permet pas pour autant au catholique dont nous parlons de communier au sacrement eucharistique. Cela exige d'abord une réconciliation, qui présuppose repentance véritable et bon propos. Nous reviendrons ultérieurement sur ce point.

La cérémonie au temple

La législation antérieure interdisait toute cérémonie au temple avant ou après le mariage catholique. Les raisons d'une telle discipline sont obvies: doctrine traditionnelle de la *communicatio in sacris* et danger d'un «syncrétisme» entraînant une regrettable confusion des idées chez les fidèles. Ce danger ne doit pas être minimisé. A l'heure où l'œcuménisme se développe sous l'action de l'Esprit saint, rien ne saurait plus lui nuire que de devenir une «mode», un œcuménisme «au rabais». La tentation, dont sont de plus en plus conscients les œcuménistes, risque d'être de plus en plus réelle pour la masse des fidèles.

[1] Cf. par ex. *Manuale Juris canonici*, de F. Claeys Bouvaert et G. Simenon, 1931, t. II, p. 257; J. Chelodi, *Jus matrimoniale*, p. 69: «Ex caritate et ideo etiam ex naturali jure».

Ceci dit, il faut ajouter que théologiquement rien ne s'opposerait à un changement de législation, les précautions pastorales étant prises par ailleurs pour que le danger de confusion soit évité.

L'Eglise catholique reconnaît en effet les valeurs positives conservées au sein des Eglises de la Réforme, la signification profondément religieuse de la prière de la communauté. Il nous semble que, du point de vue catholique, et l'éducation des fidèles étant suffisamment assurée, il n'y aurait pas d'obstacle à ce que les époux mariés à l'Eglise catholique se rendent ensemble au temple où la communauté à laquelle appartient l'un des conjoints prierait à son tour pour implorer la bénédiction divine sur le nouveau foyer. Ceci serait d'autant plus acceptable là où, du point de vue protestant – c'est le cas pour Genève par exemple, – le mariage est considéré comme déjà contracté à la mairie quand les époux se rendent au temple pour demander à Dieu, comme il convient à des chrétiens, de bénir leur union.

Nous nous plaçons ici d'un point de vue catholique. Mais nous comprenons fort bien que les autorités des Eglises protestantes ne puissent accepter, en ce qui les concerne, de recevoir au temple un couple qui aurait déjà pris des engagements qu'elles ne peuvent pas ne pas réprouver en tant que responsables de leur Eglise.

Le décret a proposé une autre solution: qu'à l'issue de la cérémonie religieuse, le ministre non-catholique adresse, s'il le désire, vœux et exhortations aux nouveaux époux.

Les autorités de l'Eglise protestante exprimeront sans doute les mêmes réserves à l'égard de cette offre, sinon de plus grandes encore, la formulation du texte laissant entendre que la cérémonie «religieuse» serait terminée quand le ministre non-catholique prendrait la parole. Elles peuvent se demander dans quelle catégorie entrerait alors l'intervention prévue ou possible de celui-ci.

Néanmoins elles partageront pleinement, nous en sommes certain, l'attitude qui refuse «toute célébration avec la présence d'un prêtre catholique et d'un ministre non-catholique dans l'exercice simultané de leurs rites respectifs».

Validité du mariage mixte célébré en dehors de l'Eglise catholique

Disons tout d'abord que le ministère des sacrements est confié à l'Eglise et qu'elle seule peut déterminer les conditions auxquelles ils seront validement et licitement reçus ou conférés.

En ce qui concerne le mariage, la doctrine de l'Eglise, telle qu'elle est formulée par Pie XI dans *Casti connubii*, considère les conjoints baptisés comme ministres du sacrement [1]; c'est en effet l'engagement mutuel qui est élevé à la dignité sacramentelle.

[1] La question a été longtemps débattue. Dans l'Orthodoxie, le prêtre est considéré comme le ministre, et le c. 85 du Droit canonique oriental stipule que l'Eglise exprime son consentement au mariage par la bénédiction du prêtre.

Cette doctrine explique pourquoi l'Eglise catholique n'a pas toujours tenu la présence d'un prêtre comme une condition indispensable à la validité, et même à la licéité du mariage. La législation actuelle n'est universellement valable que depuis l'introduction du nouveau code de Droit canonique en 1918. Encore y prévoit-on la possibilité d'un mariage «clandestin» (c'est-à-dire sans la présence d'un prêtre) dans certains cas spéciaux, entre autres lorsqu'un prêtre n'est pas accessible dans l'espace d'un mois (c. 1098).

Etant sacrement, le mariage engage la vie de l'Eglise et celle-ci ne peut pas ne pas y être présente. Les modes de présence ou de reconnaissance seront divers selon les époques et les conditions concrètes. «Quelle que soit la législation de fait, le sacrement n'est jamais affaire purement privée; au contraire, il est toujours une réalité qui, fondamentalement, appartient en propre à l'Eglise, donc à l'ensemble de la communauté salvifique du Seigneur, laquelle doit veiller à l'exécution par son administration légale. L'Eglise ne peut pas se décharger de cette tâche» [1].

Que des éléments juridiques interviennent dans un engagement qui devrait être essentiellement défini par l'amour de deux êtres, apparaît à plusieurs contradictoire et irritant. De fait, au plan civil et plus encore au plan religieux, le droit est au service de l'amour. Le mariage a une dimension sociale qui ne saurait être méconnue sans dommage. C'est bien le souci pastoral qui guide l'Eglise dans les déterminations qu'elle apporte à la vie sacramentelle. En premier lieu, il est normal que l'Eglise exige d'un catholique que le sacrement soit reçu au sein de l'Eglise, dispensatrice de la grâce sacramentelle. Depuis le Concile de Trente, elle en fait même une question de validité et non seulement de licéité, hormis certaines situations particulières. Il est évident que cette disposition correspondait à une époque où le mariage mixte était chose rare, et de plus très difficilement compatible avec la persévérance dans la foi.

Par souci de ne pas invalider le mariage de non-catholiques baptisés, la législation en vigueur reconnaît celui-ci comme un authentique sacrement pourvu que le consentement satisfasse aux exigences essentielles d'unité, d'indissolubilité et d'acceptation des enfants.

Or la situation actuelle est bien modifiée par rapport à celle du XVI^e siècle. Les mariages mixtes ne sont plus une exception. Les statistiques qui couvrent la période allant de 1950 à 1960 montrent qu'en Suisse le 36 % des mariages contractés par des catholiques sont mixtes et que sur ce nombre seulement le 42 % en a été célébré à l'Eglise catholique [2]. L'évolution sociale nous laisse prévoir que le pourcentage va augmenter dans le futur et s'étendre progressivement aux régions jusqu'ici à majorité catholique.

[1] F. Böckle, *Les mariages mixtes dans la perspective catholique*, dans *Concilium* n° 4, p. 110.

[2] Cf. l'étude de M. l'abbé Candolfi dans *Choisir*, février 1963.

Un problème essentiellement pastoral

Le problème est essentiellement d'ordre pastoral. Il s'agit de peser autant qu'il est possible les inconvénients de la situation actuelle où des milliers de catholiques contractent un mariage invalide pour non observation de la forme requise, alors que le consentement matrimonial n'est pas directement en cause, et de mesurer aussi les dangers réels d'un changement qui risquerait de rendre plus difficile au catholique peu fervent la fidélité à l'exigence de sa foi. Et dans cet effort d'estimation, il ne faut pas oublier qu'un mariage au temple implique l'engagement, le plus souvent explicite, de l'éducation protestante des enfants.

On conçoit que les autorités religieuses soient déchirées par la perplexité. Personnellement, nous aurions penché cependant pour la solution qui reconnaîtrait non la licéité, mais la valeur sacramentelle du mariage d'un catholique sans la «forme» requise.

Le décret *M.S.* n'a pas voulu modifier la législation sur ce point important. Il en donne pour raison l'opposition constante de l'Eglise aux mariages «clandestins». Et ce n'est pas la pratique pastorale qui va dénier la sagesse de cette attitude, surtout dans une société où le divorce est devenu chose courante sinon normale.

Nos frères protestants sont irrités par nos hésitations; ils ne comprennent pas les raisons profondes pour lesquelles l'éducation catholique des enfants nous apparaît comme une requête inévitable - nous allons revenir sur ce point essentiel – ni la conscience qu'a l'Eglise de ne pouvoir se démettre de sa responsabilité dès l'instant où le ministère des sacrements est en jeu. La question est ici d'autant plus complexe que, selon la doctrine catholique, c'est l'engagement matrimonial lui-même qui devient la cause efficiente instrumentale du sacrement. L'Eglise ne peut donc se désintéresser des convictions des conjoints. Elle doit en particulier s'assurer que leur volonté est bien de contracter une union indissoluble.

Or, bien que le protestantisme refuse théoriquement la dissolubilité du lien conjugal, il reconnaît officiellement la possibilité pour des divorcés de se remarier religieusement, puisqu'il établit dans certaines Eglises, par exemple à Genève, une commission chargée d'étudier chaque cas et d'autoriser ou non un nouveau mariage. Une grave question est ainsi posée par le mariage béni au temple mais contracté, selon la pensée de l'Eglise protestante de Genève, au for civil qui, lui, admet plus facilement encore divorce et remariage. Il ne s'agit nullement de mettre en doute systématiquement les mariages bénis au temple – au contraire, l'Eglise catholique les reconnaît *a priori* pour valides et indissolubles –, mais de relever une difficulté réelle rarement évoquée.

Un lecteur de *La Vie Protestante* (17 septembre 1965) l'a cependant mentionnée avec beaucoup de force et de loyauté:

> «... Certes, la position stricte adoptée par l'Eglise catholique à l'égard des conjoints divorcés et remariés ne nous paraît pas satisfaisante. «Elle contraint

en effet les couples séparés, soit à demander l'annulation de leur mariage (ce qui peut conduire à une casuistique douteuse), soit à vivre hors de la communauté ecclésiale s'ils se remarient civilement. Mais la position protestante actuelle est-elle plus juste, qui consiste, au nom de la charité, à remarier des époux dont l'un au moins s'est déjà engagé pour la vie? Cette attitude aura toujours pour conséquence de renier en fait le premier mariage, béni par l'Eglise, et dans lequel les époux se sont unis devant Dieu «jusqu'à ce que la mort les sépare»! La position protestante actuelle n'a aucun fondement biblique. Pierre Bonnard, dans son commentaire de Matth. XIX, 1-12, affirme au contraire «qu'à la lumière de cette péricope, toute solution disciplinaire entérinant la rupture du lien conjugal s'avère désastreuse (...). Il n'y a vraiment qu'une chose à dire qui corresponde à tout l'enseignement biblique: que l'homme ne sépare pas ce que Dieu a uni (v. 6 b)».

«A la lumière de semblables affirmations corroborées par la quasi-unanimité des exégètes, il serait opportun de reconnaître humblement et loyalement que nous ne sommes pas fidèles à l'enseignement biblique sur ce point, malgré notre volonté si souvent répétée de soumission à la Parole de Dieu.

«... Contrairement à ce que l'on croit souvent, la solution de cette question si controversée ne dépend pas seulement de la bonne volonté romaine, elle est aussi liée au redressement doctrinal et spirituel des Eglises issues de la Réforme.»

Peut-être l'évolution des rapports entre les Eglises permettra-t-elle un jour une entente sur les exigences formelles concernant l'indissolubilité, lesquelles seraient par exemple exprimées et garanties d'une façon identique dans les diverses Eglises. N'y aurait-il pas là une voie ouverte vers la reconnaissance de la validité sacramentelle du mariage d'un catholique au temple?

Les cautions

Une autre source de difficultés psychologiques résultait de la requête faite aux deux conjoints de signer la déclaration selon laquelle ils s'engageaient à respecter les conditions sans lesquelles la dispense d'un mariage mixte n'aurait pu être obtenue [1]. Cette requête aggravait aux yeux de beaucoup l'intransigeance de l'Eglise catholique. Elle apparaissait un peu comme une mainmise sur un couple dont un des conjoints ne relève pas de l'Eglise catholique. Elle semblait mettre en doute la parole donnée. Certes, on peut comprendre ce qui avait conduit l'Eglise à demander un texte écrit signé de la main même des époux. Il n'était pas rare que des couples ne tinssent pas leur parole. Plusieurs pasteurs d'ailleurs disaient à leurs fidèles qu'ils n'étaient pas obligés en conscience par une promesse extorquée à la faveur des fiançailles, c'est-à-dire à un moment de la vie où l'on est disposé un peu à tout pour atteindre un but ardemment désiré, sans avoir la possibilité d'un jugement lucide, équilibré, sur les conséquences qui découleront de la décision prise.

Sur ce point la discipline de l'Eglise a été heureusement modifiée, car d'une part, nous ne pensons pas que le fait de la signature assure davantage la fidélité à une promesse;

[1] Notons que plusieurs Eglises protestantes exigent, elles aussi, des cautions semblables, par exemple, les Eglises évangéliques de Bavière et de Mecklenburg.

deuxièmement, nous comprenons qu'un protestant puisse estimer qu'il n'a pas de compte à rendre à l'Eglise catholique mais à son conjoint seulement. Il était souhaitable que le conjoint protestant soit invité à un engagement, s'il peut en conscience le prendre, à l'égard du conjoint catholique seulement, et que celui-ci puisse se porter garant devant l'Eglise de la promesse faite par son conjoint. Il ne nous apparaît pas avec évidence que l'engagement pris devant un ministre de l'Eglise catholique et appuyé par une signature représente plus de sécurité que l'engagement pris vis-à-vis du conjoint. Notons que, selon le décret, le conjoint non-catholique promet à son conjoint de ne pas mettre obstacle à l'éducation catholique des enfants, et non d'assurer cette éducation. Il semble qu'aux termes du texte, si le conjoint catholique venait à mourir prématurément en laissant des enfants en bas âge, le conjoint non-catholique pourrait les élever dans sa confession, dans la mesure où les enfants n'auraient pas déjà atteint le stade d'une foi catholique consciente.

II.

Les modifications apportées par le décret *M.S.* laissent pratiquement en place le plus grand obstacle: l'éducation catholique des enfants. Il nous faut essayer de faire comprendre les raisons profondes de cette exigence.

Impérialisme spirituel?

Parler d'impérialisme ecclésiologique ou spirituel, comme on le fait si souvent, c'est d'abord s'épargner à bon marché l'effort d'une réflexion rigoureuse en ramenant le débat à un niveau où l'Eglise se refuse absolument, quant à elle, à s'engager: celui d'un conflit entre deux partis, dont on voudrait qu'au lieu de s'attacher les «âmes», ils se les partagent, ou, mieux encore, attendent leur décision.

C'est aussi faire preuve d'une singulière myopie. Qui ne voit en effet que l'intransigeance de l'Eglise catholique, loin de servir ce soi-disant impérialisme, va exactement dans le sens contraire? Chacun sait qu'au plan où l'on veut se placer, l'Eglise est la grande perdante, elle dont on ne manque pas par ailleurs de souligner «l'habileté».

Le regard fixé sur le Christ

Non, sur ce point si douloureux, nous pouvons demander à nos frères, même s'ils ne peuvent être d'accord avec nous, la charité de nous écouter et de nous suivre jusqu'au nœud le plus profond de la question. Nous pouvons leur demander la charité de nous croire lorsque nous disons que l'Eglise, quand elle rappelle à ses enfants cette exigence imprescriptible, ne le fait que

le regard fixé sur le Christ, sur le trésor de vérité et de grâce qu'Il lui a confié pour le donner au monde, et aussi sur ce fidèle qui se dit et se veut catholique et auquel elle demande simplement d'être cohérent avec sa foi, au nom même de l'amour et de la responsabilité qu'elle a envers lui.

L'Eglise dit ce qu'elle croit devoir dire au nom de sa fidélité au Christ, dût-elle voir avec une immense tristesse ses enfants s'éloigner d'elle parce que «cette parole est trop dure». C'est leur bien profond à eux qui est aussi engagé dans sa fidélité.

Une démission de la conscience

Que dit-elle? D'abord que nul, quelle que soit sa croyance ou son incroyance, ne peut construire son amour humain sur une démission de sa conscience, c'est-à-dire, pour des chrétiens, sur une infidélité à l'égard du Christ. C'est dire que l'amour humain n'est pas la valeur suprême sur laquelle devraient se régler toutes les autres considérations. Le chrétien sait que le Christ est la norme de vérité. L'amour humain, comme toutes les autres décisions humaines, n'est vraiment lui-même – volonté efficace et réciproque du bien total de l'être aimé par une création du couple et de la famille conforme au dessein de Dieu – que s'il est vitalement mesuré et animé par l'amour du Christ.

Aimer un être, c'est le respecter totalement, non seulement dans sa personnalité psychologique, mais plus impérativement encore dans sa conscience; c'est vouloir qu'il s'achemine mieux, par cet amour même, vers la plénitude spirituelle et humaine à laquelle il est appelé.

Dès lors, demander à l'être qu'on prétend aimer de renoncer à une exigence de sa conscience, c'est le mutiler en ce qu'il a de plus intime, en ce qui engage le plus sa destinée, son existence même.

Encore une fois cette «intransigeance» nous apparaît aussi absolue pour le protestant que pour le catholique. En d'autres termes: si un protestant estime qu'il ne saurait éduquer ses enfants dans la religion catholique sans trahir ce qu'il doit au Christ et sans blesser l'amour qu'il doit à ses enfants, non seulement il n'a pas le droit d'accepter les exigences de l'Eglise catholique, mais le catholique n'a pas le droit de lui demander un renoncement qui serait à ses yeux un péché, une rupture avec Dieu, une démission intérieure ruinant par la base l'amour sur lequel ils entendent construire leur vie [1].

Quand le Christ divise

Alors, quelle solution y a-t-il? Dans un cas semblable, il n'y a pas d'autre solution, croyons-nous, que le renoncement à l'amour humain. Le drame de

[1] Il nous est arrivé pour ces raisons de refuser à un protestant dont nous connaissions les opinions sur l'Eglise catholique de faire les démarches en vue d'un mariage catholique alors que, de guerre lasse, il était prêt à «signer» les cautions requises.

la division entre chrétiens apparaît peut-être ici dans son acuité la plus scandaleuse: à cause même de leur amour pour le Christ, deux êtres devront renoncer à s'aimer, à construire ensemble leur vie. C'est en quelque sorte le Christ qui les divise en s'opposant à une union à laquelle ils ne pourraient consentir qu'au prix d'une infidélité.

Ceux pour qui la vérité n'est pas ce qu'il y a de plus important au monde, ou pour qui il n'y a pas de vérité absolue, seront révoltés sans doute par une position aussi radicale. Mais pour le chrétien, la vérité n'est pas une abstraction. Absolue, elle s'identifie avec Dieu même. Car Dieu est Vérité, et la Vérité s'est faite chair. Elle a parlé aux hommes et, malgré la disproportion entre les pauvres mots humains et les réalités divines dont Dieu nous parle, malgré la pauvreté de nos concepts et de nos idées, nous croyons que Dieu s'est fait connaître et a fait connaître son dessein de salut. La foi vivante est-elle autre chose que l'adhésion libre, rendue possible par une grâce imméritée, au Christ, en qui l'homme reçoit, communiquées par le langage humain, les certitudes divines qui lui révèlent le mystère de Dieu et les voies choisies par lui pour rassembler le Peuple nouveau et construire le Royaume?

Aucune motivation, fût-ce celle fondée sur le plus grand amour humain, ne peut prévaloir contre l'absolu de la foi.

Le Christ et l'Eglise

Beaucoup de frères protestants nous suivraient sans doute jusque-là. «D'accord, diraient-ils, s'il s'agit du Christ. Mais, de fait, il s'agit des Eglises. N'est-ce pas un glissement indu et dangereux que de prétendre exiger pour une Eglise la fidélité due au Christ seul?»

Nous touchons là au cœur de notre problème, à la raison véritable de la difficulté douloureuse créée par les mariages mixtes. La différence d'attitude des Eglises protestante et catholique s'origine dans la conception qu'elles ont l'une et l'autre du mystère de l'Eglise.

En fait, catholiques, nous croyons que l'Eglise construite dans le temps par la médiation des pouvoirs hiérarchiques est le Corps du Christ, et d'une certaine façon le Christ lui-même. N'est-ce pas saint Paul qui, expliquant comment la pluralité des membres et des fonctions ne porte pas atteinte à l'unité de l'Eglise, identifie audacieusement celle-ci au Christ: «De même en effet que le corps est un tout en ayant plusieurs membres, et que tous les membres du corps, en dépit de leur pluralité, ne forment qu'un seul corps, ainsi en est-il du Christ» (I Cor., XII, 12). Lorsque, persécuteur de l'Eglise, il était foudroyé sur le chemin de Damas et qu'il interrogeait celui qui lui parlait: «Qui es-tu, Seigneur?», n'avait-il pas entendu la réponse: «Je suis Jésus que tu persécutes» (Actes IX, 5)?

Unie au Christ par des liens indissolubles, l'Eglise vit, malgré les faiblesses et les trahisons de ses membres, d'une même foi indéfectible, d'une même espérance et essentiellement de l'amour qui lui vient de la communion au

Corps eucharistique du Christ: «Le pain que nous rompons n'est-il pas la communion au corps du Christ? Puisqu'il n'y a qu'un pain, à nous tous nous ne formons qu'un corps, car tous nous avons part à un pain unique» (I Cor., x, 16-17). Ce texte exprime dans sa concision la relation fondamentale entre le Corps eucharistique et le Corps mystique du Christ, relation que le P. de Lubac a admirablement mise en valeur en des pages que nous nous permettons de citer ici longuement, tellement nous sommes persuadés que là est le cœur de la question.

L'Eglise et l'Eucharistie

«Toute la Tradition commente ce texte à l'envi. Or c'en est encore un commentaire exact que, très consciemment, veulent en donner les premiers théologiens qui parlent de l'Eglise comme du corps *mystique* du Christ. Ils en parlent, eux aussi, dans un contexte eucharistique. Ce qu'ils entendent par là, – il n'est que de les lire pour en avoir la preuve, – ce n'est ni un corps tout invisible, ni la pâle image d'un corps réel: c'est le «corpus in mysterio», le corps mystiquement signifié et procuré par l'eucharistie; autrement dit, c'est l'unité de la communauté chrétienne que les «saints mystères» réalisent en un symbole efficace.

«.... Tout nous invite donc à considérer les rapports de l'Eglise et de l'Eucharistie. De l'une à l'autre, on peut dire que la causalité est réciproque. Chacune a pour ainsi dire été confiée à l'autre par le Sauveur. C'est l'Eglise qui fait l'Eucharistie, mais c'est aussi l'Eucharistie qui fait l'Eglise.

«... Dès maintenant, le Peuple de Dieu est une «communauté cultuelle». Le mot même d'Eglise, on l'a vu, veut dire assemblée. Jamais cette grande assemblée ne cesse d'être réellement réunie. Mais, selon la loi de son essence sacramentelle, sa réunion invisible doit être visiblement signifiée et procurée. Aussi peut-on dire que son existence ininterrompue comporte certains temps forts. Jamais elle ne mérite mieux son nom que lorsque, dans un but donné, le Peuple de Dieu se presse autour de son Pasteur pour la célébration eucharistique. Ce n'est qu'une cellule du grand corps, mais, virtuellement, le corps entier est là. L'Eglise est en divers lieux, mais il n'y a pas plusieurs Eglises. L'Eglise est tout entière en chacune de ses parties: *in pluribus una, et in singulis per mysterium tota* (saint Pierre Damien). Chaque évêque fait l'unité de son troupeau...

«Mais l'évêque lui-même est «en paix et en communion» avec tous ses frères qui célèbrent en d'autres lieux le même et unique Sacrifice et qui font mention de lui comme il fait mention d'eux tous. Eux et lui ne forment tous ensemble qu'un seul épiscopat, et tous sont également «en paix et en communion» avec l'évêque de Rome, successeur de Pierre, lien visible de l'unité. Par eux, tous les fidèles sont unis.

«... Et ce qui a lieu dans cette assemblée solennelle, au centre de chaque diocèse, se reproduit aussi bien, avec la même plénitude, avec les mêmes effets, dans la plus humble messe de village ou dans celle, toute silencieuse, du moine en son désert. Peu importent les dimensions ou le décor. ... Comme il n'y a qu'une foi et qu'un baptême, il n'y a dans toute l'Eglise qu'un seul Autel. Qu'une grande foule soit là, visible, ou qu'un petit servant fasse tinter la clochette pour lui seul, c'est toujours «le sacrifice de la communauté» (Théodore de Mopsueste). Partout le grand rassemblement s'opère. Les liens de l'unité se tissent. Partout l'Eglise est là, tout entière, pour l'offrande du sacrifice.

«Mais si le sacrifice est accepté de Dieu, si la prière de l'Eglise est exaucée, c'est qu'à son tour, au sens le plus strict, l'Eucharistie *fait l'Eglise*. Elle est, nous dit saint Augustin, le sacrement *quo in hoc tempore consociatur Ecclesia* (contre Faustum, Livre 12, chap. 20). Elle achève l'œuvre que le baptême avait com-

mencée. ... Déjà «nous avons été baptisés en un seul Esprit, pour former un seul Corps» (I Cor., XII, 12). Voici maintenant que ce Corps, en chacun des membres que nous sommes, reçoit même nourriture et même breuvage pour entretenir sa vie et parfaire son unité. Car il n'y a qu' «une seule Eucharistie» (saint Ignace d'Antioche aux Philadelphiens, chap. 4). Alors le corps *social* de l'Eglise, *corpus christianorum*, réuni autour de ses pasteurs visibles pour le «repas du Seigneur», devient en pleine réalité le Corps *mystique* du Christ. C'est en réalité le Christ qui se l'assimile. L'Eglise est alors véritablement «corpus Christi effecta». Jésus vient au milieu des siens. Il se fait lui-même leur aliment, et chacun, s'unissant à Lui, se trouve uni par là-même à tous ceux qui, comme Lui-même, Le reçoivent. La Tête fait l'unité du Corps. C'est ainsi que le *mysterium fidei* est aussi et par excellence le *mysterium Ecclesiae* (saint Albert le Grand).

«...Entre le Christ et son Eglise il y a, selon saint Paul, «identification mystique», et le réalisme de la présence eucharistique nous est un garant du réalisme «mystique» de l'Eglise – comme aussi bien celui-ci, partout attesté dans la croyance chrétienne, peut de surcroît nous attester celui-là: comment en effet l'Eglise serait-elle réellement édifiée, comment tous ses membres seraient-ils rassemblés en un organisme *réellement un et vivant*, par le moyen d'un rite qui ne contiendrait qu'en symbole Celui dont elle doit devenir le Corps et qui seul peut en faire la vivante unité?

«... La Tête et les membres ne sont qu'un seul corps. L'Epouse et l'Epoux sont «une seule chair». Il n'y a pas deux Christs, dont l'un serait personnel et l'autre «mystique». Certes, la Tête et les membres ne se confondent pas; les chrétiens ne sont pas le corps «physique» (ou eucharistique) du Christ; l'Epouse n'est pas elle-même l'Epoux. Toutes les distinctions demeurent. Mais elles ne sont pas discontinuité. Aussi l'Eglise n'est-elle pas un corps quelconque: elle est *le* Corps du Christ.» [1]

Accueillir le Christ tel qu'il se donne

La foi qui sauve, c'est la foi qui accueille le Christ tel qu'il se donne, par les moyens qu'il s'est choisis. C'est par fidélité à la Parole de Dieu que l'Eglise catholique voit dans la mission des Apôtres à toutes les nations et jusqu'à la consommation des siècles le prolongement de la mission du Fils: «Comme le Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie» (Jean XX, 21). Des hommes fragiles et pécheurs deviennent capables d'assumer cette tâche non à cause de leurs capacités humaines mais à cause de la présence de l'Esprit qui leur est promis et donné. L'adhésion absolue que le chrétien doit au Christ ne peut donc, dans une vision catholique de la réalité, faire abstraction de la médiation hiérarchique, établie par Jésus au service de la Parole et du Sacrement.

Telle est la foi catholique. L'Eglise ne demande pas à nos frères protestants de la partager. Mais elle a le droit et le devoir de demander à ses propres fidèles, dans la mesure où ils veulent participer «à part entière» aux richesses de sa vie cultuelle, d'accepter cette foi et les conséquences qui en découlent.

[1] P. DE LUBAC, *Méditations sur l'Eglise*, Aubier, Paris, 1953, p. 102 sq.

La position protestante

Pour nos frères protestants, la question se pose d'une toute autre manière. Aucune des Eglises visibles existant aujourd'hui ne peut dire: je suis l'Eglise. Chacune est valable en quelque manière, mais faillible. Une Eglise peut récuser les affirmations de telle Eglise – mais non infailliblement –, sans nécessairement récuser son aptitude à conduire ses fidèles au Christ. La seule autorité infaillible est l'Ecriture, mais, comme le note fort bien le professeur Leenhardt, dès l'instant où on ne se contente pas de répéter littéralement l'Ecriture, on interprète, «on sort de l'Ecriture.... Et l'on ne peut se contenter de répéter, parce qu'il faut actualiser, il faut comprendre, il faut dire ce que signifie aujourd'hui une parole qui a été prononcée pour d'autres oreilles que les nôtres, en d'autres circonstances que les nôtres»[1].

Si on refuse à toute Eglise visible concrète le privilège d'un charisme d'interprétation et de proclamation de la foi garanti par l'Esprit saint, le recours à la notion d'une infaillibilité de l'Eglise devient une abstraction inopérante: cette infaillibilité insaisissable n'est au service de personne.

La non-coïncidence entre l'Eglise universelle, invisible, et les Eglises historiques visibles conduit nécessairement à une relativisation de ces dernières. Ce qui ne signifie pas nécessairement que le protestant puisse, à cause de cela, prendre des distances avec son Eglise.

«Que cela nous plaise ou non, écrit Karl Barth, que nous portions ou non une part de culpabilité dans la désobéissance et le péché de notre Eglise, que notre nostalgie de l'*una sancta* soit petite ou grande, nous sommes tous séparés, et notre existence ecclésiale – dans la mesure où nous en avons une – se manifeste dans la séparation, en sorte que nous ne pouvons entendre le Christ que dans notre propre Eglise et non pas simultanément dans telle ou telle autre Eglise, et encore moins dans quelque lieu neutre, en dehors ou au-dessus des différentes Eglises.» [2]

Cependant, le fait que le protestant affirme de toutes les Eglises qu'elles sont faillibles peut modifier assez considérablement son attitude à l'égard du problème posé par le mariage mixte. Il est concevable qu'un anglican, reconnaissant la validité et les limites de son Eglise, puisse accepter que ses enfants soient élevés dans l'Eglise méthodiste par exemple, non sans regret ni sans souffrance, mais sans éprouver le sentiment d'une infidélité à l'égard du Christ. Car son Eglise ne saurait s'identifier au Corps du Christ, ni exprimer infailliblement la volonté du Christ. Il est concevable également qu'un protestant, non sans regret ni sans souffrance, puisse en conscience accepter que son enfant soit catholique dans la mesure où il ne dénie pas à l'Eglise catholique d'être une Eglise parmi les autres.

On le voit, une même attitude d'absolue fidélité au Christ est susceptible de se traduire différemment dans le cas du catholique ou du protestant selon la conception que l'un et l'autre se font de l'Eglise.

[1] *«Sola Scriptura» ou: Ecriture et Tradition*, dans Etudes théologiques et religieuses, 1961, pp. 39-40.

[2] *L'Eglise*, Labor et Fides, Genève, 1964, p. 250.

Ni accommodement ni fanatisme

Lorsque l'Eglise protestante accepte qu'un de ses membres, ayant conclu un mariage à l'Eglise catholique, continue à participer pleinement au culte et à la cène, elle agit en conformité avec sa conception de l'Eglise et du rôle de l'Eglise par rapport aux fidèles. Ce qui ne signifie pas que l'Eglise protestante n'ait pas à déconseiller aussi formellement que l'Eglise catholique une telle pratique.

Lorsque, à l'inverse, l'Eglise catholique refuse la participation eucharistique à l'un de ses fidèles qui s'est marié au temple, elle agit elle aussi en conformité avec ce qu'elle pense de l'Eglise et de son rôle. Ce serait une erreur de voir d'un côté esprit d'accommodement, de l'autre fanatisme et intransigeance, c'est-à-dire de ne juger des choses qu'en fonction de réactions humaines alors que ce qui est en jeu est infiniment plus sérieux pour les uns et pour les autres: le mystère même de l'Eglise, c'est-à-dire le mystère du dessein du Christ.

Il reste qu'un protestant, même s'il partage sur l'Eglise les vues que nous venons de rappeler brièvement, peut estimer en conscience qu'il doit élever ses enfants dans la famille spirituelle qui lui a appris à connaître et à aimer le Seigneur, et cela sous peine d'une infidélité à l'égard du Christ lui-même. Dans ce cas, l'exigence de conscience qui s'impose à lui se trouve être la même que celle d'un catholique qui écoute dans son Eglise la voix du Christ lui-même.Dans un cas semblable, il n'y a point de solution humaine à cet amour et l'absolu du Christ et de sa vérité vient séparer deux êtres que peut-être tout appelait à s'unir.

Un point difficile du décret

Un passage du décret nous paraît soulever une difficulté grave. Le voici: «Si la partie non-catholique pense qu'elle ne peut pas formuler cette promesse (de l'éducation catholique des enfants) sans blesser sa conscience, l'évêque doit référer de ce cas au Saint-Siège». On laisse entendre qu'une dispense n'est pas impossible. Comme aucune précision n'est donnée, il faut s'interroger sur le sens et la portée de ce texte.

1. Signifierait-il que, dans ce cas, Rome pourrait autoriser un catholique à baptiser et élever ses enfants dans la religion protestante? Nous ne voyons vraiment pas comment cela serait possible. En effet:

a. l'exigence que l'Eglise ne cesse de rappeler à ses fidèles a toujours été considérée par elle, et à juste titre, comme étant de droit divin et non de droit ecclésiastique; on ne saisit donc pas comment l'autorité pourrait accorder une telle autorisation et ce que vaudrait celle-ci.

b. il y aurait une espèce de contradiction à dispenser la partie catholique d'une obligation qui s'impose à lui en conscience parce que cette même obligation ne peut être acceptée en conscience par la partie non-catholique.

Si le problème est posé en ces termes, nous croyons qu'il n'y a pas d'autre solution que le renoncement au mariage.

2. La disposition en question viserait-elle le cas où le conjoint catholique est non-pratiquant ou indifférent, la partie non-catholique fervente et dans l'impossibilité morale d'accepter une éducation catholique pour ses enfants?

Dans ce cas il vaudrait mieux purement et simplement refuser le mariage catholique. Ce n'est pas que l'autorité dispenserait le catholique de la nécessité de contracter un mariage sacramentel au sein de son Eglise et d'éduquer ses enfants dans la religion catholique – dispense qu'il n'est pas en son pouvoir d'accorder –, mais elle reconnaîtrait que les dispositions intérieures requises pour la réception du sacrement et pour la fidélité aux engagements qui en découlent font défaut dans le fidèle catholique. Elle reconnaîtrait également que l'exigence spirituelle du conjoint non-catholique, exigence qui doit être respectée, ne donne pas à ce catholique le droit moral de lui demander de contracter un mariage au sein de l'Eglise catholique.

3. S'agirait-il alors du cas où la partie non-catholique ne pourrait au moment de son mariage s'engager en conscience à donner à ses enfants une éducation catholique sans toutefois que tout espoir d'une évolution de son attitude doive être abandonné? On autoriserait le cas échéant la partie catholique à aller de l'avant avec le propos de faire tout son possible pour que l'éducation des enfants devienne acceptable en conscience au conjoint non-catholique en courant le risque que ce ne soit pas le cas.

Une telle attitude nous paraîtrait aussi déloyale que dangereuse, à moins que la partie non-catholique n'ait elle-même fait état de cette possibilité d'évolution et l'ait envisagée positivement.

En résumé, nous craignons que l'interprétation de ce texte et son application soient source plus de difficultés, de confusion et de conflits que de lumière et de paix.

Cas spéciaux

Comment comprendre le texte de *M.S.* concernant les pays dont les lois ou les coutumes ne permettent pas l'éducation catholique des enfants? On présuppose la bonne volonté et l'accord des deux conjoints mais la loi civile ou la pression sociale risque de faire échec à cette bonne volonté.

Peut-être manquons-nous d'information mais, après réflexion, nous ne voyons que deux cas où la situation décrite puisse se réaliser: ou bien il s'agit de pays non-chrétiens et hostiles au christianisme et le mariage dont on parle devrait unir un catholique et un non-baptisé; ou bien il s'agit d'un

pays ou d'une région à très forte majorité orthodoxe ou protestante et le mariage en question unit un catholique et un non-catholique baptisé.

1. Dans le premier cas, le décret ne signifie certainement pas que l'autorité romaine pourrait dispenser le conjoint catholique de l'obligation morale de donner une éducation chrétienne à ses enfants, mais qu'elle pourrait donner la dispense de l'empêchement de disparité de culte et donc permettre le mariage si, après examen de chaque cas particulier, elle peut s'assurer que les deux conjoints sont réellement décidés à faire leur possible. La situation serait alors analogue à celle de deux conjoints catholiques en pays où sévit la persécution religieuse: on sait leur bonne volonté, mais aussi le risque réel où ils se trouvent de voir leurs efforts entravés.

2. Dans le deuxième cas, on vit en milieu chrétien, le conjoint catholique est décidé à donner une éducation catholique à ses enfants et le conjoint non-catholique, en ce qui le concerne, promet de ne pas y mettre d'obstacle; cependant la pression sociale est très forte et va rendre difficile la fidélité à leur engagement.

Dans l'un et l'autre cas, le décret laisse entendre que l'autorité pourrait être amenée, non pas encore une fois à dispenser de l'obligation morale qui est en cause, mais de l'empêchement de mariage, tout en connaissant les risques courus.

On comprendra mieux ici pourquoi nous regrettons que le décret traite à la fois de l'empêchement de «mixité» et de l'empêchement de «disparité de culte»: il y a tout de même un abîme entre le danger d'une éducation non-chrétienne et celui d'une éducation chrétienne non-catholique. Nous pensons même que des dispositions spéciales pourraient être envisagées lorsqu'il s'agit de l'Orthodoxie avec laquelle nous communions au même Pain (I Cor., x, 17) même si l'intercommunion n'est pas (encore) admise en règle générale. Une telle attitude s'inspirerait justement du Décret sur l'Œcuménisme, là où il est parlé des Eglises orthodoxes: «Puisque ces Eglises, bien que séparées, ont de vrais sacrements, surtout en vertu de la succession apostolique: le sacerdoce et l'eucharistie, qui les unissent intimement à nous, une certaine «*communicatio in sacris*», dans les circonstances favorables et avec l'approbation de l'autorité ecclésiastique, est non seulement possible, mais même recommandable» (ch. III, n. 15).

Privation de la communion

C'est dans la perspective indiquée dans cette étude qu'il nous faut essayer de comprendre l'exigence en apparence intolérable qui empêche un fidèle catholique de communier dans son Eglise s'il a renoncé à éduquer ses propres enfants dans cette Eglise. Ce n'est pas du tout, quoiqu'on l'ait souvent répété, un chantage que l'Eglise exerce, un moyen de pression psychologique

qui lui permettrait de tenir en main ses fidèles. On l'a déjà dit, si cela était, l'Eglise s'y prendrait beaucoup mieux en allant dans la voie des compromis. Non, il s'agit encore une fois de cohérence totale de la vie. Un catholique sait, – et le devoir de l'Eglise est de le lui rappeler – que le cœur de l'Eglise est l'eucharistie, la présence réelle du Christ, la communion à sa passion et à son sacrifice pour le monde. Le catholique croit à cause de la Parole de Dieu, reçue dès l'origine dans la lumière de la prédication des apôtres et annoncée de siècle en siècle par les successeurs des apôtres, il croit que, dans cette présence, le Christ nous a donné le témoignage le plus bouleversant de son amour. Il croit que tous les autres dons faits à son Eglise, les autres sacrements et l'assistance promise au magistère n'ont été faits qu'en vue de cette rencontre privilégiée où le Christ s'assimile ses disciples, selon la parole rapportée par saint Jean: «De même qu'envoyé par le Père qui est vivant, moi je vis par le Père, de même celui qui me mange vivra lui aussi par moi» (Jean VI, 57). Il croit que là se construit le Corps mystique du Christ. Cette présence réelle et mystérieuse du Seigneur, livré sous les apparences du pain et du vin, nécessite le sacerdoce hiérarchique. Nous ne voulons pas dire qu'à nos yeux la cène protestante n'ait aucune valeur religieuse, spirituelle. Mais, privée du sacerdoce hiérarchique, elle ne saurait donner ce qui est dans l'eucharistie l'essentiel, c'est-à-dire la présence réelle, substantielle de Jésus-Christ.

Or, un catholique qui renonce à élever ses enfants dans la religion catholique les prive par le fait même de cette grâce majeure en laquelle, par la foi, il voit la plus grande richesse de Dieu. Il empêche son enfant de répondre, d'obéir au commandement de Jésus-Christ qui l'invite, à travers sa responsabilité paternelle ou maternelle, à ce repas unique lorsqu'il dit: «Prenez et mangez-en tous.» Le catholique conscient pourrait-il loyalement recevoir le Christ à l'instant où, par une libre décision, il refuse à son propre enfant cette grâce insigne?

L'Eglise ne l'écarte pas vraiment du sacrement. Elle l'avertit qu'il a choisi lui-même de fait de s'en écarter.

On accuse assez souvent l'Eglise catholique de «formalisme». C'est précisément pour que les gestes sacramentels soient vécus dans la foi et dans l'amour que l'Eglise rappelle cette nécessaire cohérence.

Cette façon de voir, qui nous paraît la seule satisfaisante, implique que nous soyons peut-être beaucoup plus exigeants que nous ne le sommes lorsqu'il s'agit d'accepter des mariages mixtes. Un catholique non pratiquant n'a pas le droit, nous semble-t-il, d'exiger de la partie protestante un mariage catholique, que nous devrions dès lors lui refuser.

Mariage et sacrement

Nous n'ignorons pas que nous touchons ici à un problème fondamental qu'il ne nous est pas possible d'étudier dans le cadre de cet exposé, car il déborde le problème des mariages mixtes. Il nous semble nécessaire cepen-

dant de le signaler. Il s'agit de la doctrine selon laquelle c'est l'engagement humain du mariage qui devient, pour les baptisés, la «matière» du sacrement.

Jusqu'à une époque récente, la question restait ouverte de savoir si, pour des baptisés, il pouvait y avoir un vrai mariage qui ne soit pas sacramentel. Bien que le courant théologique en faveur de l'inséparabilité du contrat matrimonial et du sacrement ait été toujours assez fort, des théologiens importants (Cano, Cajetan, Duns Scot, etc.) défendaient l'opinion contraire. Des Papes comme Benoît XIV ne voulaient pas trancher le débat [1]. Pie IX, Léon XIII et enfin Pie XI dans l'Encyclique *Casti Connubii* mirent fin aux discussions et consacrèrent définitivement la position actuelle.

Le fondement de cette doctrine est clair. Il nous semble intéressant de rapporter sur ce point l'opinion d'un exégète protestant commentant Matthieu, XIX, 6 : «L'idée de lien était appliquée depuis longtemps au mariage ; chez les Grecs, c'était la loi qui constituait et garantissait ce lien (Xénophon) ; ailleurs, c'était la volonté des parents, ou de l'homme seul, ou un consentement réciproque, ce qui est la conception moderne. Ici, c'est Dieu qui *a uni*... Quel que soit le moment où le mariage est scellé, il faut le considérer comme *uni* par Dieu ; là est l'originalité de la pensée évangélique sur ce point.» [2]

Que, pour des baptisés, cette union devienne le signe efficace d'une grâce qui doit la conformer à l'union indissoluble et sanctifiante du Christ et de l'Eglise, l'épître aux Ephésiens ne nous permet pas d'en douter.

Une question inéluctable

Une immense question reste posée cependant sur laquelle les théologiens devraient se pencher. Aussi évidente que soit la doctrine reçue quand il s'agit de baptisés conscients, désireux de conférer à leur mariage la signification donnée par le Christ, qu'advient-il lorsque des baptisés éloignés de la foi veulent contracter un mariage indissoluble en refusant le sacrement ? Quelle est la nature de l'engagement purement humain qu'ils contractent l'un vis-à-vis de l'autre et dont les conséquences, en particulier les enfants, font surgir de véritables obligations, spécialement celle de la permanence de l'union ? Il n'est pas impossible d'imaginer que l'éloignement de la foi ne soit pas dû à un péché, comme par exemple dans le cas de deux enfants nés de parents catholiques, baptisés, mais élevés en dehors de toute éducation chrétienne ; en toute bonne conscience ils contractent en dehors de l'Eglise un mariage qu'ils veulent véritable. Comment dire que leur engagement soit nul et non avenu ? Ne sont-ils pas liés l'un à l'autre de par un libre consentement qui, selon leur décision, porte sur une véritable communauté conjugale et familiale pour la vie ? Et que penser de deux catholiques qui ont renié leur foi dans leur cœur et refusent consciemment le sacrement tout en acceptant,

[1] Cf. J. CHELODI, *op. cit.*, p. 6 et surtout Dictionnaire de Théologie catholique, art. *Mariage*.

[2] Pierre BONNARD, *L'Evangile selon saint Matthieu*, Neuchâtel 1963, ad loc.

pour des raisons sociales, un mariage «à l'église»? Que l'on songe à ce qui se passe dans les pays où les catholiques, eussent-ils perdu la foi, sont obligés de se marier dans une Eglise qu'ils exècrent. Suffit-il de dire qu'ils reçoivent le sacrement un peu comme celui qui communie en état de péché reçoit le Corps du Christ, mais pour sa condamnation? Peut-on vraiment recevoir un sacrement «par la force des choses», en le refusant? En de telles conditions, Dieu unit-il vraiment les époux dans le mystère de l'amour du Christ et de l'Eglise?

Il ne nous appartient pas de répondre à ces questions. Mais elles appellent une réflexion sérieuse, et peut-être des solutions nouvelles. Celles-ci, cependant, devraient éviter les inconvénients graves des mariages «clandestins» contre lesquels l'Eglise a réagi au nom d'un souci pastoral qui, attentif aux cas particuliers, doit néanmoins toujours tenir compte du bien commun. Les conditions de la société moderne, de son pluralisme, de sa déchristianisation, nous contraignent à repenser plus profondément le problème posé par les chrétiens «marginaux» qui demandent à l'Eglise de bénir leur mariage sans avoir l'intention d'accomplir un acte vraiment religieux, sacramentel. Certes on peut toujours espérer que par là un lien les reliera encore à l'Eglise dont, sans lui, ils risqueraient d'être entièrement coupés. Mais suffit-il d'en rester là?

En ce qui nous concerne, nous partagerions volontiers les vues de ceux qui voudraient mettre comme condition préalable d'un mariage à l'Eglise une préparation beaucoup plus poussée que le minimum requis actuellement. A-t-on le droit d'être moins exigeant pour le mariage de deux catholiques que pour le mariage d'un protestant et d'un catholique? Ce serait, à notre sens, s'engager sur une fausse voie que d'aller vers l'attitude minimale pour l'un et pour l'autre.

Le choix laissé aux époux

Pour en revenir aux difficultés posées par le choix de l'éducation à donner aux enfants dans les mariages mixtes, on entend fréquemment proposer la solution suivante: que les Eglises laissent aux époux le soin de décider en conscience dans quelle confession leurs enfants seront éduqués, étant bien entendu – et sur ce point tous les responsables sont d'accord – que tous les enfants doivent être instruits dans la même foi et qu'il faut écarter comme aussi erronée qu'impossible la solution qui consisterait à vouloir les élever «chrétiennement» en dehors d'une Eglise.

Nous voudrions attirer l'attention sur l'ambiguïté d'une telle formule. Si on entend par là que les époux doivent décider en conscience et librement, exactement comme dans tous les autres domaines de leur vie morale, cela va de soi et c'est en réalité ce qui se passe.

Si on veut dire que ce qu'ils décideront en conscience et librement est, par le fait même, ce qui doit être décidé, et que les Eglises n'ont qu'à ratifier

leur choix, on tombe dans une grossière erreur. La conscience humaine n'est pas la norme suprême du bien et du mal, mais la volonté divine. L'Eglise a pour mission d'annoncer le message du Christ. A ce message, les hommes restent libres de dire oui – et ils accueillent le Royaume – ou non – et c'est le péché qui les ferme au Royaume.

L'Eglise n'a aucun moyen d'imposer un comportement plutôt qu'un autre. En aurait-elle un qu'elle devrait se refuser à l'employer car un consentement non libre n'est d'aucune valeur. Dans le domaine qui nous occupe ici comme ailleurs, sa mission est de dire la volonté du Christ, que cela plaise ou non, et de mettre les fidèles en face de leurs responsabilités en leur rappelant les conséquences de leur libre décision.

Lorsqu'elle les écarte de la communion, ce n'est pas par désir de sanction, mais uniquement par souci de la grandeur du sacrement et de la vérité du comportement chrétien. Non, l'Eglise fait bien appel à la conscience et à la liberté. Mais elle prend au sérieux le «oui» ou le «non». Parler ici de chantage ou de pression psychologique ne serait pas plus à sa place que d'en parler à propos d'un grand nombre de paroles du Christ et des apôtres. Le Christ fait-il du chantage lorsque, si souvent, il met ses interlocuteurs en face des conséquences graves de leur refus? Saint Paul fait-il du chantage lorsqu'il dit aux chrétiens de Corinthe: «Quiconque mange le pain ou boit la coupe du Seigneur indignement aura à répondre du corps et du sang du Seigneur. Que chacun donc s'éprouve soi-même et qu'il mange alors de ce pain et boive de cette coupe; car celui qui mange et boit, mange et boit sa propre condamnation s'il n'y discerne le Corps» (I Cor. XI, 27-29).

C'est souvent le cœur déchiré que l'Eglise annonce la Parole à ceux qui ne veulent pas entendre. S'appliquant le mot de l'apôtre Paul, elle veut dire alors: «Est-ce la faveur des hommes ou celle de Dieu que je veux gagner? Est-ce que je cherche à plaire aux hommes? Si je voulais encore plaire à des hommes, je ne serais plus la servante du Christ.» (Gal., I, 10).

La réconciliation

Que deviennent tant de catholiques que leur mariage a éloignés de la vie sacramentelle? Il y a là une question très grave que les prêtres ne peuvent pas ne pas se poser. Même si des catholiques ont pris leur décision en connaissance de cause, ce n'est pas une raison pour les abandonner et renforcer ainsi l'impression déjà par trop répandue qu'ils sont rejetés hors de l'Eglise.

C'est un devoir pour l'Eglise de dire à ses enfants l'exigence totale du Christ. Elle doit leur rappeler qu'on ne peut servir à la fois deux maîtres: la volonté de Dieu et la sienne propre, et que certains choix nous écartent de la communion du Christ.

Mais c'est aussi son devoir d'annoncer le pardon de Dieu offert à tout pécheur que la grâce de la repentance a touché et qui est décidé à remettre sa vie en accord avec la volonté divine.

La difficulté particulière aux cas dont nous parlons, c'est que, par le péché, une situation nouvelle a été créée, des engagements ont été pris, des enfants peut-être ont déjà été baptisés dans l'Eglise protestante et instruits en son sein. Le catholique qui prend conscience, après plusieurs années parfois, du drame spirituel dans lequel il s'est mis librement, qui reconnaît son péché et désire de tout cœur se réconcilier avec le Christ, se trouve comme dans une impasse. Certes une promesse dont l'accomplissement entraîne au péché ne lie plus en tant que telle. Et encore une fois, il y a péché non pas parce qu'on méconnaîtrait les valeurs chrétiennes réelles gardées au sein du protestantisme, mais parce que l'enfant est privé de la plénitude de vérité et de grâce, et en particulier de l'Eucharistie, qu'un catholique croyant sait confiées à l'Eglise conduite par les successeurs de Pierre et du collège apostolique.

Mais cette promesse a déterminé une situation que, dans la plupart des cas, on ne peut modifier sans causer des maux plus graves, ou léser d'autres droits.

La pensée de l'Eglise catholique est en effet que la responsabilité de l'éducation des enfants relève, par droit naturel, des parents. En plein Moyen-Age, saint Thomas d'Aquin affirmait que l'Eglise ne pouvait empiéter sur ce droit, baptiser ou instruire les petits enfants sans le consentement des parents [1].

Or nous nous trouvons dans le cas présent devant un état de choses créé par une décision commune des époux. Le catholique qui reconnaît avoir péché en consentant à cette décision, même s'il n'est pas tenu en vertu de sa promesse, est cependant tenu de respecter les droits réels de son conjoint protestant dans la mesure où celui-ci entend les maintenir.

Que faire alors? Il ne serait pas impossible, nous semble-t-il, que devant un repentir sincère, un bon propos réel qui, par suite des circonstances, n'a plus prise sur la situation, l'Eglise pardonne, réintègre ce chrétien et l'aide à agir de son mieux pour que ses enfants deviennent de bons chrétiens dans la confession protestante, à laquelle ils sont déjà liés, lui-même vivant plus en profondeur son amour retrouvé avec le Christ et acceptant le déchirement de la situation nouvelle et l'espèce de contradiction qu'il sera appelé à vivre comme une souffrance constructive, signe à la fois de son péché, signe aussi de la dramatique division des chrétiens, ferment permanent de prière et de recherche spirituelle. C'est une attitude de ce genre que nous souhaiterions pour notre compte, tout en ayant bien conscience des inconvénients réels qu'elle comporte, la masse des catholiques tièdes risquant de se méprendre sur la signification de ce geste de miséricorde. L'Eglise ne peut en effet favoriser des défections, qui l'atteignent non pas dans une soi-disant volonté de puissance, mais dans le sens profond qu'elle a de sa responsabilité à l'égard du Christ et de ses enfants.

[1] Cf. Charles JOURNET, *Sur le droit de baptiser les petits enfants*, dans *Nova et Vetera*, 1953, nº 1, pp. 69 sq.

Peut-être y aurait-il moyen d'éviter que les inconvénients l'emportent sur les avantages spirituels en examinant très sérieusement dans chaque cas le contexte spirituel du couple en question, la qualité de sa repentance, les possibilités réelles d'une vie catholique authentique et généreuse.

Conclusion

Toutes les Eglises chrétiennes sont d'accord pour déconseiller vivement les mariages mixtes. On peut aisément le comprendre si l'on songe à l'importance pour les époux d'être unis dans ce qui leur est le plus essentiel, c'est-à-dire dans leur foi et toute leur vie chrétienne. On le comprend aussi quand on pense aux difficultés et aux souffrances nombreuses que même les meilleurs, et nous dirions volontiers surtout les meilleurs parmi les mariages mixtes, vont susciter et devoir affronter. De plus, les statistiques sont nettes sur ce point: dans la majorité des cas, les mariages mixtes se soldent par un affaiblissement de la foi du couple, par un éloignement de toute vie ecclésiale, sinon par la perte de la foi.

Il n'est donc pas douteux que des chrétiens qui s'engageraient dans un mariage mixte à la légère, sans avoir pesé réellement les implications que cela représenterait pour leur foi et pour le climat chrétien de leur famille, sont gravement condamnables et que la dispense demandée à l'évêque, et accordée sous peine d'un plus grand mal, représente bien du côté de l'Eglise catholique la tolérance d'un fait inévitable.

Il semble cependant qu'on ne puisse aujourd'hui se contenter purement et simplement de la condamnation théorique des mariages mixtes. Loin d'être exceptionnels, ils sont de plus en plus fréquents en vertu même de la société pluraliste dans laquelle nous vivons comme en vertu de la division des Eglises qui est un fait et qui est la source des difficultés dont nous parlons.

D'autre part, nous savons qu'à certaines conditions, sans doute difficiles mais non impossibles, les mariages mixtes peuvent devenir pour un couple le lieu d'une véritable émulation spirituelle si une pastorale appropriée est adoptée. Les Eglises doivent aider ces couples à vivre du mieux possible leur existence chrétienne, à porter jour après jour la souffrance de la division et l'espérance de l'unité dans une fidélité indéfectible à la vérité divine.

Genève, 14 et 27 mars 1966.

JEAN DE LA CROIX KAELIN, O.P.

Le trésor spirituel de l'humanité

ὦ τιμόθεε τὴν παραθήκην φύλαξον

I Tim. 6, 20

1. La Parole de Dieu révélée, source de la foi et de la vie chrétiennes, dont les textes sacrés de l'Ancien et du Nouveau Testaments sont l'expression écrite, est offerte au monde par l'Eglise qui est *Mater* – donnant la vie – et *Magistra* – enseignant la vérité.

Dans la lumière et le climat du IIe Concile du Vatican, dans la fidélité aux désirs et aux intentions des Papes Jean XXIII et Paul VI, la Bible a pris une place et joué un rôle éminents.

Notre propos, dans ces pages, est de juger et d'apprécier deux initiatives récentes dans le domaine des publications bibliques: la *première édition œcuménique* de la Bible, et la *traduction œcuménique* de la Bible.

Nous avons sous les yeux le premier volume de cette première édition œcuménique (qui comprend le Pentateuque et les Livres historiques. – Le deuxième volume contiendra les livres poétiques, sapientiaux, prophétiques. Le troisième, le Nouveau Testament). Pour la seconde initiative, nous nous référons aux informations parues dans la presse et aux textes polycopiés transmis aux traducteurs. Les deux ouvrages sont ou seront édités, il faut le dire clairement, sous des responsabilités entièrement différentes et distinctes.

2. Les *Editions Planète* – dont le lien avec la *Revue Planète* est évident, quoique difficile à déterminer exactement – viennent donc de publier, dans une collection intitulée *Le Trésor spirituel de l'humanité*, le premier volume de *La Bible*, volume portant en sous-titre et en gros caractères: *première édition œcuménique* [1]. Le texte et les notes dans le texte, très heureusement

[1] Le Trésor spirituel de l'humanité. La Bible. Première édition œcuménique, t. I. Le Pentateuque. Les Livres historiques. Paris, Editions Planète, 1965. Grand format 22 × 65, illustrations noir et couleurs, 600 pages, Fr. f. 73,50.

et habilement mises en pages, sont ceux de la *Bible de Jérusalem*. On a donc reproduit (en page 10), les *Nihil obstat* et *Imprimatur* de 1955, qui s'y rapportaient.

Le texte biblique et ces notes sont précédés, dans cette édition, d'un avant-propos des éditeurs, d'un prologue, de quatre introductions générales et, enfin, de quatre introductions à chaque partie (I: au Pentateuque; II: à Jos., Jg., Rt., S. et R.; III: aux Ch., Esd. et Ne.; IV: à Tb., Jdt. et Est.; V: aux Macc.). En fin d'ouvrage, des tables et des plans.

Nous lisons dans l'*Avant-Propos* des éditeurs (que nous citons largement, car ces textes sont importants):

> «Nous nous sommes imposés trois règles principales: le texte de nos éditions doit être, dans toute la mesure du possible, inattaquable du point de vue scientifique; il reflétera de son mieux la beauté littéraire de la plupart des œuvres présentées; il s'efforcera enfin de laisser passer quelque chose du souffle sacré des origines... Dans cette vaste confrontation, toute intention de syncrétisme est écartée; c'est la recherche de l'authentique qui préside à ce travail... Nous inaugurons par la Bible le «Trésor spirituel de l'Humanité». Nous avons voulu situer cette nouvelle édition d'un texte plusieurs fois millénaire dans le mouvement spirituel de notre temps, qui est dominé par le dialogue œcuménique. Il apparaît excessif, à cette phase de l'évolution des esprits, de penser que les confessions chrétiennes, catholique, orthodoxe, protestante, et que la religion juive – qui toutes s'inspirent de la même Ecriture – puissent reconnaître unanimement comme leur, du moins pour les livres qui entrent dans leur Canon, l'une des traductions déjà existantes de la Bible: il n'existe pas encore de Bible œcuménique. En revanche, il n'est pas prématuré d'envisager l'élaboration en commun d'un seul et même texte; c'est une tâche vers laquelle l'aspiration de notre temps porte les esprits religieux; commencée, elle exigera encore des années, des lustres peut-être, pour s'accomplir...» (p. 14 s.).

On fait ici allusion à la *traduction œcuménique* de la Bible, en préparation – et dont nous parlons plus bas. (Notons cependant que seuls catholiques et réformés y sont associés. Les orthodoxes seront consultés. Nous doutons que des juifs puissent admettre une traduction – en quelque langue que ce soit – qui soit commune à des juifs et à des chrétiens.)

> «...Mais – continue l'avant-propos – il s'est révélé possible, dès maintenant, et nous l'avons réalisé ici pour la première fois dans l'histoire [1], que des auteurs juifs, protestants, orthodoxes, catholiques se rencontrent autour d'un même document pour exprimer leur pensée personnelle sur l'Ecriture. Faute d'une traduction œcuménique, c'est du moins une édition œcuménique que nous présentons au public...» (p. 15).

[1] *Pour la première fois dans l'histoire*..., dit l'Avant-Propos. L'histoire des traductions ou des éditions communes reste à faire. Cf. les dix Documents pontificaux publiés dans les ASS, t. IX, concernant les Sociétés bibliques. Voir en particulier la lettre sévère de Pie VII à l'archevêque de Mohilew, Stanislas Siestrzencewcz (Dz. 1603 ss/2710 ss). – Voir aussi in DTC, t. XV, l'article de E. Amann sur les versions de la Bible, médiévales

Edition œcuménique, traduction œcuménique, bible œcuménique, que signifie, dans chaque cas, ce qualificatif? Bible œcuménique est, certes, une mauvaise appellation. Elle peut laisser entendre qu'il existe un texte plus parfait, plus adéquat, d'une qualité supérieure, plus apte à réunir les chrétiens. On n'est alors plus très éloigné d'une nouvelle forme de religion chrétienne, la religion œcuménique qui serait celle des frères naguère séparés, enfin réunis. C'est alors que l'œcuménisme équivaudrait à un syncrétisme, ou à une sorte de confusionnisme, grâce à une unification par une descente de tous au plus petit – donc au plus bas – dénominateur commun doctrinal.

Traduction œcuménique peut exprimer une œuvre sainte, si elle se situe explicitement dans le prolongement et l'application du décret *Unitatis redintegratio* du IIe Concile du Vatican, si elle est une des œuvres du mouvement œcuménique, tel que le définit et le limite le Concile.

Edition œcuménique nous paraît être un abus de langage ou une utilisation un peu trop publicitaire d'un terme religieux et sacré [1].

Le but de la collection des Editions *Planète* est de réunir *les textes fondamentaux et les plus significatifs de la vie spirituelle de l'humanité, telle qu'elle s'est manifestée sur chaque continent*, et de montrer *comment l'homme conçoit ses relations avec Dieu ou* avec *les dieux, avec l'univers, avec ses semblables* (p. 14). Après la Bible seront publiés les textes essentiels du Brahmanisme et du Bouddhisme, de l'Iran ancien et de l'Islam (le Coran), de la Chine (Taoïsme et Confucianisme), de l'Europe pré-chrétienne, du Proche-Orient, de l'Afrique noire, de l'Océanie et de l'Amérique précolombienne. Nous posséderons ainsi une remarquable collection de textes souvent difficilement lisibles, ou rares et dont la lecture sera facilitée par de bonnes traductions.

S'il est vrai que l'ensemble des textes religieux de l'humanité – hormis les textes bibliques, pour les juifs et les chrétiens (et le Coran, pour les musulmans) – *manifeste comment l'homme conçoit ses relations avec Dieu ou les dieux, avec l'univers, avec ses semblables*, nous ne pouvons lire sans étonnement que la Bible est l'expression des idées de l'homme sur Dieu, car c'est bien là ce qu'on laisse entendre. Ce serait enlever au texte sacré

et modernes, cc. 2728-2739, spécialement 2738. On a bien étudié le problème de l'attitude et de la discipline de l'Église au sujet de la lecture de la Bible par les fidèles, en privé. Le problème qui se pose est partiellement nouveau: celui de la publication, en commun avec des frères séparés, de versions des textes bibliques. – Ce qui est dit ici, dans l'Avant-Propos, à savoir que les différents auteurs *expriment leur pensée personnelle sur l'Ecriture*, est une affirmation à retenir.

[1] On emploie maintenant trop souvent et abusivement le terme *œcuménique;* on parle de concert œcuménique, de dons œcuméniques...

ce qui lui est propre et ce qui nous le rend plus précieux, infiniment, que tout autre texte, quel qu'il soit, quelle que soit la valeur littéraire et même spirituelle des textes non inspirés par l'Esprit et non reconnus comme tels par l'Eglise. L'Ecriture *manifeste* ce que Dieu pense et ce qu'il veut que nous sachions et croyions. *Toto cœlo differt.*

Le *Prologue* de cette édition contient quatre textes: de S. Em. le Cardinal A. Bea (texte extrait d'une adresse au Conseil œcuménique des Eglises), de S. Exc. Mgr Meletios, du Pasteur M. Bœgner et du Professeur M. Buber.

Les *Introductions* générales et particulières sont présentées en quatre colonnes parallèles, sous les titres: *catholique, orthodoxe, protestante* [1], *juive.* On nous dit que:

> «les Introductions catholiques de la «Bible de Jérusalem» assument la tâche fondamentale de la critique textuelle et historique, avec de brèves indications d'ordre doctrinal. L'apport orthodoxe rappelle les traditions de l'Eglise ancienne, des Pères et de la liturgie orientale, non sans les confronter avec les tendances de l'exégèse moderne. La contribution protestante développe surtout une théologie pastorale, que domine le souci de nourrir la vie spirituelle par une méditation approfondie de la Parole. Les pages juives s'inscrivent dans la perspective du Talmud où l'histoire d'Israël figure celle de l'humanité universelle, qui tour à tour oublie, renie, recherche ou célèbre l'Alliance avec le Dieu d'amour et de justice, voulant de toute éternité modeler l'homme à son image» (Avant-Propos, p. 15)[2].

L'iconographie de cet ouvrage est remarquable, grâce à des illustrations choisies et présentées par J. Capellades, O.P.

[1] Il n'y a pas de texte d'introduction de la part du rédacteur protestant aux livres des Macc. Il dit seulement, en une trentaine de lignes, en conclusion de l'introduction aux livres des Chr., Esd. et Ne., qu'ils sont *considérés comme deutérocanoniques*, et il explique brièvement leur place dans le Canon grec (p. 457).

L'introduction juive à ces mêmes livres (les Macc.) précise qu'*ils ne sont pas comptés dans le canon biblique fixé par la tradition talmudique. On peut donc dire qu'ils «ne souillent pas les mains». De plus, ils ne présentent aucun caractère prophétique* (p. 571).

[2] Les auteurs des introductions sont:
Mgr Cassien, évêque de Catane, recteur de l'Institut de théologie orthodoxe Saint-Serge;
R. P. Benoît, professeur (aujourd'hui recteur) à l'Ecole biblique de Jérusalem;
Professeur Panagiotis Bratsiotis, de la Faculté de théologie d'Athènes, membre de l'Académie d'Athènes;
M. Georges Casalis, professeur à la Faculté libre de théologie protestante de Paris;
M. André Chouraqui, délégué permanent de l'Alliance israélite universelle;
Professeur Nicolas Koulomzine, de l'Institut de théologie orthodoxe Saint-Serge;
Rabbin André Saoui, directeur de l'Institut international d'études hébraïques à Paris.

3. La *traduction œcuménique* de la Bible sera l'œuvre d'exégètes catholiques et protestants[1] travaillant ensemble à la rédaction du texte commun, des notes et des introductions. La traduction de chaque livre sera donc l'œuvre commune de deux exégètes, l'un de chaque confession. Plusieurs comités (coordination, arbitrage, édition), organiquement liés, comprenant toujours des représentants de chaque confession, travaillent à l'unité de l'ensemble. Enfin une *Association œcuménique pour la recherche biblique* a été fondée qui recevra les dons *catholiques, protestants ou œcuméniques* qui seront faits en vue de favoriser le travail de préparation de la version œcuménique de la Bible.

Au sujet des qualités de la traduction le *protocole* – qui doit guider les premiers travaux – précise qu'*on visera à une traduction aussi exacte et claire que possible. Cette fidélité doit être comprise au sens d'une fidélité exégétiquement fondée et non au sens littéral* (on veut dire *littéraliste,*)... *La traduction doit être claire, c'est-à-dire écrite en un français correct, non recherché, et audible* (*penser, dans la mesure du possible, à une lecture publique cultuelle*) (protoc. p. 2).

On a prévu *deux sortes d'éditions: l'une dotée d'introductions et d'une annotation substantielles, une édition «de travail»...; l'autre, présentant seulement le texte de la Bible, avec toutefois le minimum d'annotation requis par l'honnêteté de la traduction* (*en particulier partout où la traduction représenterait nécessairement une option, alors qu'une autre traduction serait possible*); *faute de ce minimum d'annotation textuelle, on serait obligé, dans le cas de sens douteux, d'adopter le parti d'une traduction floue, qui pourrait trahir le texte si la difficulté n'était pas signalée* [2].

[1] Dans la Constitution *Dei Verbum* (De divina Revelatione) du IIe Concile du Vatican, on lit (cap. VI, n. 22): *Cum autem verbum Dei omnibus temporibus praesto esse debeat, Ecclesia materna sollicitudine curat, ut aptae et rectae exarentur in varias linguas versiones, praesertim ex primigenis Sacrorum Librorum textibus. Quae si, data opportunitate et annuente Ecclesiae auctoritate, conficiantur communi etiam cum fratribus seiunctis, nisu, ab omnibus christianis adhiberi poterunt.* (...S'il se trouve que, pour une raison d'opportunité et avec l'approbation de l'autorité ecclésiastique, ces traductions soient le fruit d'une collaboration avec des frères séparés, elles pourront être utilisées par tous les chrétiens.)

A noter qu'ici il ne s'agit explicitement que du texte, et non des notes et des introductions.

La *traduction œcuménique* dont nous parlons peut évidemment s'appuyer sur ce texte conciliaire. Certes, il y a *opportunitas*, chez les chrétiens francophones. Mais la publication ne saurait se faire sans une approbation ecclésiastique officielle. Nous pensons que les canons 1391, 1399, 1400 du C.I.C. sont toujours en vigueur et nécessaires.

[2] D'après quel critère devra-t-on juger de l'*honnêteté* de la traduction et de la valeur d'une *option*? On voit bien ici que la Bible n'est pas seulement un texte, mais aussi

On a prévu encore que *dans les cas où les annotateurs ne parviendraient pas à une annotation commune, ils rédigeront une note double ou même triple.* (prot. p. 4).

Les premiers travaux ont porté sur la traduction (avec notes) de l'Epître aux Romains, du Livre de l'Exode et du prophète Osée.

4. Que penser de ces travaux, de ces recherches, de ces éditions?

On ne saurait soumettre aux mêmes critères d'appréciation et de jugement critique, l'édition *Planète* – qui se présente hors de toute autorité religieuse, bien qu'encouragée par plusieurs membres ayant autorité dans les diverses confessions – et dont nous avons les premiers textes sous les yeux, et la *traduction œcuménique*, dont nous ne connaissons que les projets et les premiers textes traduits, premières ébauches d'une édition en préparation.

Le fidèle, cependant, autant que le théologien catholiques ne peuvent pas ne pas s'interroger et rechercher quelle est l'autorité et la valeur spirituelle des textes publiés, ou qui seront publiés.

Nous nous réjouissons de voir des exégètes, fidèles et croyants, attachés à des doctrines qui, sur certains points vitaux et majeurs, divergent – en particulier sur l'autorité même du texte biblique et son sens – se retrouver cependant ensemble, parce qu'ils sont croyants et savants, pour lire et scruter les textes hébreux, araméens et grecs de l'Ecriture sainte. Ces recherches et ces études sont d'abord œuvres de science, de philologue, de grammairien, d'historien, de géographe, d'archéologue et de critique. A ce niveau, nous avons beaucoup à nous donner les uns aux autres et à recevoir les uns des autres.

Mais, peut-on dire que le texte lui-même appartient à tous, comme un bien spirituel commun, dont personne n'aurait la garde privilégiée? Les juifs orthodoxes, en ce qui concerne le *Tenakh*, ne le pensent certes pas [1]. Quant à nous, en ce qui concerne l'ensemble des livres canoniques, nous ne le pensons pas non plus.

Nous savons et nous tenons que les chemins de la grâce et de la Vérité révélée suivent des lignes secrètes et imprévisibles. Nous savons que l'Ecri-

un sens. Qui est autorisé pour nous donner ou nous manifester ce sens? Nos positions théologiques, sur ce point, sont radicalement différentes et divergentes. On en arrive, semble-t-il, à un œcuménisme dans la lettre, au détriment d'un œcuménisme dans l'esprit, dans l'unité de la vérité.

[1] On distingue trois tendances ou Ecoles dans l'interprétation juive: la stricte orthodoxie, le conservatisme et la libéralisme. Cf. Ed. Planète, op. cit., p. 39.

ture, fût-ce un seul verset du texte sacré (*segregatus – mis à part*), quel qu'il soit, quel que soit le lieu, quel que soit le moment, quel que soit le lecteur, peut être une source de vie, de paix ou de lumière.

Mais, nous continuons de penser que le chemin normal, le chemin devenu connaturel, par l'Incarnation, qui mène à la lumière, à la paix et à la vie, est celui qui passe par le cœur de l'Epouse du Christ pour conduire au cœur de l'Epoux lui-même, le Christ-Jésus.

Nous savons que les chemins de la grâce et de l'amour sont souvent, aujourd'hui encore, pour un *peuple immense*, secrets, imprévisibles et cachés.

Mais, nous savons que le Christ-Jésus a confié à Pierre et aux Apôtres, et donc à son Eglise, dont le Vicaire de Jésus est la tête visible, la mission de porter et de prêcher au monde entier toute la révélation qu'elle a reçue. Ainsi le texte lui-même – et non seulement le sens – de l'Ecriture a été confié et remis à l'Eglise: c'est son bien et son trésor dont elle a la garde, dont elle aura toujours à répondre, dont elle est la messagère. On ne saurait dire que le texte est «à tout le monde» (l'humanité), comme un bien commun dont personne ne serait dépositaire: comme si le Christ-Jésus n'avait pas confié à son Eglise, avec la tâche d'expliquer et d'enseigner le sens des textes, celle de conserver les textes eux-mêmes. Dépositaire de ce texte, et participant à la *jalousie* de Dieu, l'Eglise ne peut rien abandonner du texte lui-même, fût-ce un *yod* ou un *iota*.

5. Le *texte*, à lui seul, n'est qu'une lettre sans vie. Séparé du *sens* authentique, révélé et enseigné, il sera parfois ou souvent cause de ruptures, de schismes, de blessures ou de mort.

Ce qui donne la vie, ce qui pacifie, ce qui éclaire, ce qui encourage ou réprimande, ce qui unit, vient de Dieu et n'est révélé que par le sens des textes. L'Ecriture *contient* la vérité révélée, la Parole de Dieu; l'Eglise la *proclame* (ce qui ne veut pas dire que l'Eglise enseignante soit au-dessus de l'Ecriture) [1]. L'Eglise ne juge pas la Parole de Dieu; elle en juge les interprétations humaines, pour les écarter ou les confirmer.

Ceci oblige à affirmer que l'édition ou la publication des textes bibliques doit être faite *sous* l'autorité de l'Eglise, pour que le texte puisse devenir nourriture de la foi et de toute la vie chrétienne. La foi ne saurait se nourrir d'explications scientifiques, d'hypothèses de travail ou de l'exposé juxtaposé des interprétations des diverses confessions, juive ou chrétiennes.

[1] Cf. Ch. JOURNET, *Le message révélé*, Desclée de Brouwer, Paris 1963, p. 98 s.

Le fidèle ne cherche pas dans la lecture de la Bible une confirmation de l'enseignement de l'Eglise; il y trouve ou retrouve ce que l'Eglise enseigne. Il peut y trouver le chemin qui le conduira à une plus grande, plus large, plus profonde intelligence des choses de Dieu, une connaissance plus sûre de Dieu et de lui-même, mais il n'y trouvera rien de nouveau que l'Eglise n'ait enseigné. Il croit non pas d'abord parce qu'il est sûr de découvrir lui-même ce que dit l'Ecriture, mais parce qu'il est sûr, en la lisant avec les yeux de l'Eglise, de relire ce qu'elle a lu avant lui: il n'y trouve vérité et nourriture que s'il lit avec le regard de l'Eglise, le seul regard qui pénètre jusqu'au cœur le sens des textes. *Cuncta enim haec, de ratione interpretandi Scripturam, Ecclesiae judicio ultime subsunt, quae verbi Dei servandi et interpretandi divino fungitur mandato et ministerio* [1].

6. Il est nécessaire de distinguer les éditions (dites) *critiques* [2] et savantes des textes bibliques avec les publications – qu'on peut qualifier d'*officielles* – de l'Eglise à l'usage des offices liturgiques et de la lecture privée. Certes, il est nécessaire que nos livres liturgiques, nos bibles pour le peuple fidèle, soient scientifiquement établis dans leur texte, rigoureux dans la traduction, fidèles au texte original, adaptés au langage d'aujourd'hui. Les éditions *autorisées* par l'Eglise sont cependant plus que cela, elles sont d'abord des témoins du message du Magistère.

Nous nous réjouissons et nous nous réjouirons de travailler avec tous ceux qui préparent des traductions plus exactes, plus rigoureuses et plus adaptées – et plus belles! Nous lirons avec intérêt leurs commentaires et observations. Nous nous intéresserons aux interprétations proposées par les commentateurs juifs et par nos frères séparés. Nous souhaitons que le résultat de tant de recherches et d'efforts communs soit publié dans des revues spécialisées. Nous espérons surtout – mais est-ce possible? – qu'on aboutisse à une version commune.

Cependant, au sujet des textes majeurs avant tout, l'Eglise ne peut pas présenter, en son nom, aux lecteurs, quels qu'ils soient, d'autre interprétation que la sienne. Ces textes majeurs, précisément, sont ceux qui parlent

[1] *Car tout ce qui concerne la manière d'interpréter l'Ecriture est finalement soumis au jugement de l'Eglise, qui exerce le ministère et le mandat divinement reçus de garder la Parole de Dieu et de l'interpréter* (Vat. II. Const. *Dei Verbum*, cap. III, n. 13).

[2] L'édition *critique* a pour principal objet la présentation des textes dans la langue originale, en partant de l'étude des manuscrits et des citations textuelles. La version est déjà une œuvre d'interprète.

des points de doctrine où nous sommes divisés par le *oui* et le *non*, ou le *oui* et le *peut-être*, par exemple, ceux qui portent sur la divinité de Jésus, la nature du péché, la plénitude de la grâce en Marie, les privilèges de Pierre, les frères de Jésus, l'existence du purgatoire, la nature et le nombre des sacrements, le sacerdoce et l'épiscopat, etc.

Personne ne saurait s'accorder sur une traduction minimisante, car chacun doit reconnaître qu'elle serait indigne de la Parole de Dieu.

7. *...Et voici que je suis avec vous pour toujours jusqu'à la consommation des siècles* [1]. Le Christ-Jésus annonce et promet sa présence et l'assistance de l'Esprit dans l'Eglise et son Magistère.

Il annonce et promet sa présence d'inhabitation, déjà offerte à tous les saints de l'Ancien Testament, au cœur de ceux qui sont dans la grâce.

Il annonce et promet la présence, indéfiniment représentée, de son sacrifice.

Il annonce et promet sa présence réelle, sacramentelle, adorable, dans le Tabernacle.

Il annonce et promet sa présence dans l'Ecriture, présence éclairante et vivifiante, lorsque le lecteur ou l'auditeur, par la proclamation de la hiérarchie et du Magistère, dans la liturgie surtout, entend, découvre et reconnaît le sens des mots.

Dieu n'est lié par rien, sinon par les exigences de son amour infini qui veut tout sauver: il suivra donc des chemins souvent imprévisibles pour se révéler et se donner. A chacun, il redit et l'Eglise avec lui [2]: *Tolle, lege...*

PIERRE MAMIE
professeur au Grand Séminaire de Fribourg

[1] Mt. 28, 20
[2] S. Aug., Conf., l. VIII, c. XII, 29.

La synthèse du P. Teilhard de Chardin est-elle dissociable ?

La question pouvait être résolue sans difficulté dès les premiers écrits du P. Teilhard; mais plus on publie d'études de lui, plus la réponse est évidente.

1. Commençons par transcrire deux passages du livre récent de Pierre Smulders, S. J., sur *La vision de Teilhard de Chardin, Essai de réflexion théologique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1964, p. 150.

«En principe, Teilhard ne nie pas la grandeur du drame de la faute et de la rédemption. Les principes demandent au contraire que la montée et l'accès à l'Oméga soient vus comme une crise gigantesque, englobant toute l'histoire avec ses implications tragiques. Mais diverses raisons que nous analysons plus loin l'inclinent à niveler les choses en une image qui affaiblit ces tensions. Et ce sont précisément ses efforts de synthèse «métaphysique» qui l'entraînent vers cette image; elle lui offre la possibilité d'une vue homogène et systématique du monde, incluant l'histoire de la création de son début élémentaire à son achèvement.»

«La connexion intime entre les grands mystères du christianisme, recherchée et entrevue par Teilhard, existe en effet. Mais elle reste enfermée dans le mystère insondable de l'amour divin. L'amour seul est motif de la création; seul il est motif de la vocation de la créature à l'adoption, seul il est motif de la miséricorde illimitée qui fait venir le Fils de Dieu en ce monde, qui fait triompher la fidélité de Dieu de l'infidélité des hommes. Mais Teilhard présente les choses comme si une nécessité objective se trouvait à la base de tous ces mystères. Sa répugnance instinctive à tout ce qui est contingent semble lui faire oublier que la racine de notre existence et de notre salut est constituée par une «contingence» radicale, mais présentant plus de solidité que toute nécessité: l'amour libre du cœur personnel de Dieu. Croyant et religieux, il le sait et il en vit. Sa «métaphysique» n'en rend pas compte. Sa réflexion théologique est donc ici déficiente, et c'est pour ne pas avoir assez radicalement appliqué aux mystères de la Création et de l'Incarnation cette liberté de l'amour divin qu'il avait pourtant exaltée ailleurs.»

Ainsi le P. Smulders, favorable à Teilhard, invite à distinguer, dans la théologie de ce dernier, ce qui est en consonance et ce qui est en dissonance avec la doctrine chrétienne.

2. C'est aussi l'avis de Paul Grenet, qui dans l'*Ami du Clergé*, 21 octobre 1965 et 25 novembre 1965, consacre deux importantes études à la *Littérature récente sur Teilhard de Chardin*. Cependant, leur différence est grande. Pour Smulders, le teilhardisme est foncièrement orthodoxe; pour Grenet il est foncièrement aberrant. Voici la conclusion, p. 703, de la seconde étude de Paul Grenet:

«Le livre du P. Smulders ne manque pas d'intérêt. Il est d'un théologien sûr et honnête qui s'est soucié d'entendre le cri et de contempler la vision de Teilhard. D'où les vigoureux chapitres où il n'est plus question de la pensée de Teilhard, mais bien de la recherche autonome d'un théologien stimulé par ce cri et cette vision.

«Par ailleurs, il est loin d'être un fanatique de Teilhard: il dénonce comme irrecevables les positions teilhardiennes sur la création par unification et sur la nature cosmique du Christ.

«Quant aux autres points, il estime que Teilhard voit fondamentalement juste, quoique ses formules soient parfois contestables, voire même gravement défectueuses.

«Mais, à notre avis, il commet un contresens radical en cherchant à prouver que quand les formules de Teilhard sont contestables, cela tient à ce qu'il n'a pas été fidèle à ses principes. C'est que, nous semble-t-il, par «principes de Teilhard», nous n'arrivons pas à entendre la même chose que le P. Smulders. Pour lui les «principes de Teilhard», ce sont des vérités chrétiennes communément reçues et auxquelles Teilhard se déclare attaché. Pour nous, au contraire, les «principes de Teilhard» ce sont les convictions philosophiques qui lui sont propres.

«La conséquence dernière qui résulte de là est que nous ne croyons pas pouvoir partager la façon de voir du P. Smulders quant à l'utilisation ultérieure du teilhardisme. Pour lui, le théologien et le philosophe chrétien qui entendent le cri et contemplent la vision de Teilhard n'ont rien de mieux à faire que de continuer dans leur ligne une théologie et une philosophie teilhardiennes.

«Pour nous, une pareille tentative serait ruineuse. Les principes teilhardiens ne peuvent qu'engendrer des conséquences aussi fausses qu'eux. Ce que le philosophe et le théologien doivent faire, au contraire, c'est de purifier son cri et sa vision de toute contamination de philosophie et de théologie teilhardiennes, pour dégager en pleine lumière la phénoménologie (ou l'hyperphysique) entrevue par Teilhard, en la délestant des essais hâtifs par lesquels il a cru devoir les prolonger.»

(Paul Grenet, qui donne au titre *Phénomène humain* un sens purement phénoménal, pense, à tort ou à raison, que le dessein véritable et valable de Teilhard était – et que sa tâche eût effectivement été, – de donner aux

savants une synthèse des sciences expérimentales modernes, telles qu'elles se sont constituées depuis Auguste Comte, une hyperphysique dont ils sentent si vivement le besoin; mais que l'erreur de Teilhard a commencé au moment où, sans y être préparé, il s'est aventuré malencontreusement dans les domaines de la philosophie ou de la théologie.)

Revenons à la théologie de Teilhard. Pour Paul Grenet, elle est à rejeter. Pour le P. Smulders, les principes sont à retenir, mais la mise en œuvre à corriger.

3. Que penserait Teilhard de cette dernière interprétation? Essayons paradoxalement de prendre ici sa défense. Nous l'avons dit souvent, sa vision, – car il est voyant, il est visionnaire, – est dès le début puissante et cohérente. Que dirait-il de ceux qui distinguent dans son œuvre ce qui est orthodoxe de ce qui ne l'est pas? Il répondrait sans nul doute qu'il y a malentendu.

Si l'on continue de donner aux mots du vocabulaire chrétien la signification qu'ils reçoivent dans le christianisme traditionnel, on trouvera, certes, en effet, à opposer dans ses écrits ce qui est orthodoxe et ce qui ne l'est pas.

Mais faut-il persister à donner aux mots du vocabulaire chrétien leur sens traditionnel? Ici est la question.

Tout l'effort théologique de Teilhard a été précisément de *transposer* ces mots vénérables dans un registre nouveau, le registre de ce qu'il appelait une «Religion de l'Evolution», un «Néo-christianisme», un «Méta-christianisme».

Qu'on accepte son point de vue, qu'on regarde son effort comme légitime, aussitôt toutes les difficultés disparaissent, tout devient cohérent et s'organise dans sa vaste synthèse.

4. Sur le sens, et sur l'audace aussi, de son effort théologique, Teilhard a tenu à s'expliquer en toute clarté. Relisons quelques-uns seulement de ses textes.

«Ces derniers temps, le *nucleus* entier de ma perspective intérieure s'est de nouveau présenté à mon esprit comme entièrement dépendant et «déductible» de la seule transposition en *dimensions de Cosmogenèse* de la vision traditionnellement exprimée en termes de *Cosmos:* Création, Esprit, Mal, Dieu (et, plus spécialement, Péché originel, Croix, Résurrection, Parousie, Charité...), – toutes ces notions, transportées en dimensions de «genèse», s'éclaircissent et cohèrent d'une façon stupéfiante» (1er janvier 1951).

«...forcés comme nous le sommes hors du cosmos statique aristotélicien et introduits (par le système entier de la Physico-chimicobiologie moderne) dans un Univers en état de Cosmogenèse, nous devons désormais re-penser

toute notre Christologie en termes de Christogenèse (en même temps que toute notre Anthropologie en termes d'Anthropogenèse). Et une telle opération n'est pas affaire de simples retouches locales. Par suite de l'introduction d'une dimension de plus, c'est tout qui est à refondre (comme lorsque, en géométrie, on passe du cercle à la sphère). – Effort magnifique, dont, je puis vous le garantir, le Christ émerge véritablement triomphant et sauveur de l'Anthropogenèse» (28 avril 1954).

«...n'avoir pas fini d'expérimenter à quel hasard s'expose celui qui, par loi et nécessité intérieure, se voit amené à quitter la route bien frayée, [...] pour chercher, en direction du Ciel, une voie (non pas moyenne, mais synthétique) où le dynamisme entier de la Matière et de la Chair passe dans la genèse de l'Esprit [...]. Ce quelqu'un demeurera parfois effrayé [...] s'il veut demeurer fidèle à son orientation fondamentale: atteindre le Ciel par achèvement de la Terre» (1950).

«En impressions brusques, claires et vives, je distingue que ma force et ma joie tiennent à ce que je vois se réaliser pour moi, en quelque façon, la fusion de Dieu et du Monde, celui-ci donnant l'*Immédiateté* au Divin, celui-là spiritualisant le tangible» (1918).

«Puissé-je seulement servir un peu cette grande cause, – qui me tient seule à cœur, au fond, – de la fusion explicite de la vie chrétienne avec la sève «naturelle» de l'univers» (1922).

5. Cette tâche ardue, cette mission de toute sa vie, Teilhard pensait-il l'avoir conduite à bon terme? Sans aucun doute. Voici la fin de son essai sur *Le Christique*, daté de New York, mars 1955 (le Père est mort le 10 avril):

«Partout sur Terre, en ce moment, au sein de la nouvelle atmosphère spirituelle créée par l'apparition de l'idée d'Evolution, flottant, à un état de sensibilisation mutuelle extrême, l'amour de Dieu et la foi au Monde: les deux composantes essentielles de l'Ultra-Humain. Ces deux composantes sont partout «dans l'air»: mais généralement pas assez fortes, *toutes les deux à la fois*, pour se combiner l'une avec l'autre, *dans un même sujet*. En moi, par pure chance (tempérament, éducation, milieu), la proportion de l'une et de l'autre se trouvant favorable, la fusion s'est opérée spontanément – trop faible encore pour se propager explosivement – mais suffisante toutefois pour établir que la réaction est possible et que *un jour ou l'autre la chaîne s'établira*. Preuve nouvelle qu'il suffit, pour la Vérité, d'apparaître une seule fois, dans un seul esprit, pour que rien ne puisse jamais plus l'empêcher de tout envahir et de tout enflammer.»

6. Les conséquences «de la seule transposition en dimensions de Cosmogenèse de la vision traditionnellement exprimée en termes de Cosmos»,

qui «cohèrent d'une façon stupéfiante», Teilhard les a loyalement «déduites». Il est allé logiquement jusqu'au bout de l'aventure. Il faut reconnaître qu'il a vraiment transposé dans sa vision l'idée traditionnelle de *création ex nihilo* purement gratuite, en l'idée d'une «Union créatrice», c'est-à-dire organisatrice d'une Multitude souverainement dissociée;

qu'il a vraiment transposé le mystère de l'*Incarnation* purement gratuite du Verbe, en la notion d'une présence d'immensité du Verbe à tout l'univers: «pas votre Epiphanie, Jésus, mais votre Diaphanie»;

qu'il a vraiment et «hardiment» assimilé le Jésus de l'Evangile «avec le néo-Logos de la philosophie moderne, – le principe évoluteur d'un Univers en mouvement»;

qu'il a vraiment identifié dans sa vision «le Christ de la Révélation» et «l'Oméga de l'Evolution», et vraiment «généralisé» le «Christ-Rédempteur» en «Christ-Evoluteur»;

qu'il a vraiment transposé la doctrine de la *communion eucharistique* immédiate au Christ sacramenté, en une communion eucharistique dans laquelle «l'Univers est placé entre le Christ et moi comme une magnifique proie»;

qu'il a vraiment transposé la voie traditionnelle de *la mystique* et de l'union à Dieu en «une voie complètement nouvelle ouverte au mystique pour parvenir à l'Unité totale»;

qu'il a vraiment transposé la notion traditionnelle de la *charité théologale* en la notion d'une «amorisation», d'un «amour cosmique» qui se révèle au stade de la Noosphère comme «énergie physicomorale» construisant par voie de socialisation-personnalisation le monde de «l'Ultrahumain»; ce qui l'a égaré, – lui dont la noblesse de cœur était si incontestable, – et l'a induit à publier, en 1937, à propos de la Démocratie, du Fascisme, du Communisme, que, «si incomplets qu'ils soient, les mythes d'égalité sociale, de race élue, d'empire, sont peut-être les seules formes concrètes sous lesquelles il soit possible à la génération présente d'exprimer ses plus hautes ambitions terrestres. Il serait faux et dangereux de chercher à brûler l'étape»; et, en 1945, alors que six millions de juifs étaient exterminés: «Dans les systèmes politiques «totalitaires», dont l'avenir corrigera certainement les erreurs, mais dont il ne fera sans doute qu'accentuer les tendances ou intuitions profondes, le citoyen voit son centre de gravité peu à peu transféré, ou du moins axé, sur celui du groupe national ou ethnique auquel il appartient» [1];

[1] «L'eugénisme ne se limite pas à une simple sélection des naissances. Toutes sortes de questions connexes s'y rattachent, à peine soulevées encore malgré leur urgence. Quelle doit être, par exemple, l'attitude de fond à adopter vis-à-vis des groupes ethniques fixés ou décidément peu progressifs, par l'aile marchante de l'Humanité? La Terre est une surface fermée et limitée. Dans quelle mesure doit-on y tolérer, racialement ou nationalement, des aires de moindre activité? – Plus généralement encore, comment faut-il juger les efforts que nous multiplions pour sauver, dans les hôpitaux de toutes sortes, ce qui n'est souvent qu'un déchet de vie? Quelque chose de profondément beau et vrai (je veux dire la foi en la valeur irremplaçable et aux ressources imprévisibles contenues dans chaque élément personnel) se cache évidemment sous cette

qu'il a vraiment transposé la notion traditionnelle de *l'esprit* en la notion d'une réalité présente dès l'origine dans «l'Etoffe de l'Univers» et peu à peu émergée de la Matière: «Et ici se fait entendre le motif sur lequel tout ce livre (*le Phénomène humain*) est construit: Dans le Monde, rien ne saurait éclater un jour comme final à travers les divers seuils (si critiques soient-ils) successivement franchis par l'Evolution, qui n'a pas été d'abord obscurément primordial»; d'où une «nouvelle conception des relations Esprit-Matière, l'Esprit émergeant (par opération pan-cosmique) de la Matière. *Materia Matrix*. Tout cela (du Physique au Métaphysique, en passant par le Biologique, le Psychologique et le Mystique) parce que l'union crée»; «Essentiellement, nous l'admettrons, toute énergie est de nature psychique». Etc., etc.

7. Qu'en est-il de la *notion de péché*, valable selon la théologie traditionnelle autant pour l'ange que pour l'homme? Teilhard essaie de la transposer en la notion d'une «nécessité statistique de désordres à l'intérieur d'une multitude en voie d'organisation». Une notion pourtant, la seule peut-être, celle du *péché originel*, a résisté à la transposition pour être finalement rejetée: le péché originel «coupe les ailes de nos espérances, il nous ramène chaque fois inexorablement vers les ombres dominantes de la réparation et de l'expiation..., l'idée de chute n'est en effet, au fond, qu'un essai d'explication du mal dans un univers fixiste... On nous a trop parlé d'agneaux, j'aimerais voir un peu sortir les lions, ainsi résumerais-je symboliquement mes expressions et ma thèse en abordant la question du réajustement au monde moderne de la doctrine évangélique» (*Christologie et évolution*, 1933); «Quelque chose d'essentiel manque pour notre génération» au «Christianisme classique... où l'échec prend de plain-pied, autant, sinon plus de valeur sanctifiante que le succès; où la Croix est constamment mise sous nos yeux pour nous rappeler un raté initial du Monde où nous vivons...» (*Le Christique*, mars 1955). On aura remarqué les mots de *«réajustement, au monde moderne, de la doctrine évangélique»*, et sans doute aussi de la doctrine paulinienne du *Mihi autem absit gloriari, nisi in Cruce Domini nostri Jesu Christi...?*

opiniâtreté à tout sacrifier pour sauver une existence humaine. Mais cette sollicitude de l'Homme pour son prochain individuel ne devrait-elle pas s'équilibrer d'une passion plus haute, naissant de la foi en cette autre personnalité supérieure qui est attendue, nous le verrons, de la réussite terrestre de notre évolution? Jusqu'à quel point le développement du fort (si tant est qu'on puisse clairement définir celui-ci) ne devrait-il pas primer la conservation du faible? Comment concilier, dans un maximum d'efficience, le soin à prodiguer aux blessés avec les nécessités supérieures de l'attaque? En quoi consiste la vraie charité?» *L'Energie humaine*, 1937. C'est bien la question qu'il faut poser: *En quoi consiste la vraie charité?*

S'agit-il, à propos de l'Abyssinie, d'une *guerre de construction*, «c'est-à-dire du droit de la Terre à s'organiser en réduisant, fût-ce par la *force*, les éléments réfractaires et retardataires, en ce sens, au *fond*, je suis avec Mussolini contre les libéraux de gauche et les missiologues». Le grand tort de Mussolini est d'employer lâchement la force alors que d'autres facteurs auraient pu jouer. *Lettres à Léontine Zanta*, 26 janvier 1936.

8. Prenant paradoxalement la défense de Teilhard, nous tenons que sa doctrine est logique, que sa vision du monde est cohérente, qu'il faut ou l'accepter tout entière ou le rejeter tout entière. Mais le dilemme est grave.

Si nous la refusons, c'est tout le christianisme traditionnel auquel nous sommes fidèles, c'est à la révélation chrétienne telle qu'elle s'est conservée et développée au cours des siècles par le magistère divinement assisté que nous acquiesçons. Et, bien sûr, dans cette perspective, la tâche de la pensée chrétienne sera d'être constamment ouverte et attentive aux prodigieux progrès des sciences de notre temps, et notamment d'*assumer* dans sa perspective propre tout ce qui pourra se rencontrer de vérités ou même de vraisemblances dans l'idée de l'évolution de l'univers entier de la matière et en particulier des organismes vivants; d'être constamment présente aussi aux variations de la culture et au mouvement de l'histoire, non pour s'y engloutir, mais pour s'efforcer de les orienter en diffractant sur elles la lumière de l'esprit évangélique de vérité et de charité. «Qui prend pour premier précepte d'avancer avec l'histoire ou de la faire avancer, et de marcher à son pas, s'oblige par là même à collaborer avec tous ses agents. Le voilà en compagnie bien mélangée. Nous ne sommes pas les coopérateurs de l'histoire, nous sommes les coopérateurs de Dieu. S'absenter de l'histoire, c'est chercher la mort. L'éternité ne quitte pas le temps, elle le possède d'en haut».

Si au contraire nous acceptons la vision teilhardienne du monde, nous savons dès le principe, – nous avons été dûment avertis, – quelles notions du christianisme traditionnel devront être *transposées*, et auxquelles il nous faudra dire adieu: «Création, Esprit, Mal, Dieu (et plus spécialement, Péché originel, Croix, Résurrection, Parousie, Charité...» Nous entrons dans une tentative grandiose d'expliquer à partir de la matière corpusculaire et de l'énergie comme seules données initiales la formation progressive, l'apparition, la destinée de l'univers entier de la matière, de la vie, de l'esprit, de l'humanité, de la religion. On nous offre une vision poétique et enivrante où pourront venir s'insérer toutes les données aujourd'hui connues des diverses sciences, qui sera capable en outre de conférer à l'humanité l'enthousiasme et l'élan dont elle a besoin pour continuer sa marche en avant et parvenir à son terme; une «Cosmogenèse» évoluant en «Biogenèse» puis en «Anthropogenèse» et en «Christogenèse» où «en vérité le Christ sauve; mais ne faut-il pas ajouter immédiatement qu'il est en même temps sauvé par l'Evolution?», bref «une Religion de l'Evolution», où «la valeur comparée des Credo religieux devient mesurable par leur pouvoir respectif d'activation évolutive» (*Le Christique*, mars 1955).

En voilà assez pour expliquer le succès «étourdissant» (E. Gilson) du teilhardisme. Ne disons pas que le succès ne prouve rien. Il prouve qu'une expression a été donnée aux aspirations, bénies ou prométhéennes, – c'est là tout le drame, – des hommes de notre temps; qu'une réponse, – vraie ou illusoire, – c'est là tout le drame, – a été donnée aux inquiétudes des hommes de notre temps.

Ceux qui aiment l'Eglise et qui aiment le P. Teilhard de Chardin, comment la pensée ne leur viendrait-elle pas de faire tourner la gloire de son nom à la gloire de l'Eglise? Le fait même de *la vie* de Teilhard n'est-il pas significatif? Trop souvent sont opposés, en effet, la science et la foi, l'évolutionnisme et le christianisme, et tant de gens dans le peuple en sont troublés. Mais voici en Teilhard un savant de premier plan, universellement considéré, évolutionniste passionné, et en même temps un chrétien, un prêtre, un religieux, fidèle jusqu'à la mort aux vœux de son baptême, de son sacerdoce, de sa profession religieuse. L'apologiste pourrait-il négliger un fait si considérable?

Il est vrai qu'en obéissant, Teilhard a toujours réservé sa *vision intérieure*. Quatre ans à peine avant sa mort, il écrit de Cap Town au Général des Jésuites: «C'est sur ce point important de fidélité et de docilité extérieures que je tiens particulièrement (en fait ceci est l'objet essentiel de cette lettre) à vous affirmer que, en dépit de certaines apparences, je suis décidé à rester *enfant d'obéissance*»; et quelques lignes plus haut: «Ce qu'on a pu prendre, dans mon attitude depuis trente ans, comme de l'entêtement ou de l'impertinence, est tout simplement l'effet de mon impuissance à ne pas laisser éclater au dehors mon émerveillement.»

Cette vision intérieure de Teilhard, nous la tenons comme puissante et intrinsèquement cohérente. Dès lors, une apologétique qui, soucieuse d'opportunisme, fait état de la synthèse évolutionniste de Teilhard, devra constamment, sous peine de déboucher sur une «Religion de l'Evolution», intervenir *du dehors* pour la redresser et l'infléchir dans le sens de l'orthodoxie. Une telle apologétique aura peut-être des résultats partiellement heureux dans l'immédiat, mais non sans préparer de graves désillusions pour l'avenir. La question qui se pose ici est celle de la nature même de l'apologétique. Doit-elle se préoccuper d'abord de l'opportunité, et se tourner vers les doctrines qui, au prix de graves malentendus – et au risque de troubler les fidèles – ont le plus de prise sur notre temps et permettent donc le plus facilement d'atteindre les âmes? Ou doit-elle se tourner vers les doctrines les plus vraies, qu'elles plaisent ou non à nos contemporains?

Il resterait à montrer à quelle *place légitime*, – celle peut-être d'un mythe au sens platonicien, – se situerait dans l'univers de la pensée la tentative de Theilhard de Chardin, une fois dûment délestée de cette Gnose, de ce *Néochristianisme* et de cette *Théologie nouvelle* qui lui tenaient tant à cœur.

mars 1966.

C. J.

Bibliographies

JEAN VARENNE, *Zarathushtra et la tradition mazdéenne*, Paris, Seuil, 1966, 190 pages.

1. «On s'efforce dans ces pages de montrer que le mazdéisme et Zarathushtra ne sont pas nés du néant, mais apparaissent comme la réalisation de virtualités propres aux peuples indo-européens qui vinrent s'installer en Iran il y a 3000 ans et plus. De là l'abondance des références à l'Inde, nécessaires pour montrer à la fois ce qui est commun aux deux peuples et ce qui marque leur originalité respective. Et puisque la tradition mazdéenne est toujours vivante, puisque l'enseignement de Zarathushtra est la nourriture spirituelle d'une communauté importante, on a consacré un chapitre aux Parsis. La deuxième partie est constituée par des textes.»

Au moment où paraît Zarathushtra, les Aryens, séparés des Indiens depuis huit siècles, sont maîtres de l'Iran. C'est à Zarathushtra (vers 660-583) puis à Cyrus (546) qu'ils devront leur unité religieuse puis politique. Zarathushtra réussit à conquérir la faveur d'un petit roi Vishtâspa, auprès duquel il s'installa comme chapelain pendant une quarantaine d'années. La tradition le fait vivre jusque vers 70 ans et assure qu'il périt de mort violente au cours d'une guerre malheureuse. De polythéistes qu'elles étaient les croyances iraniennes se voulurent, après lui, monothéistes; le sacrifice cessa d'être sanglant et céda le pas à l'adoration d'une personne divine; les anciens dieux furent tenus pour des démons; l'accent fut mis sur la nature morale plus que rituelle du salut.

2. *Comment parlait Zarathushtra?* Il ne nous reste de lui que les *gâthâ*, hymnes de louange adressés non plus aux dieux mais au seul Ahura Mazdâ (d'où le nom de mazdéisme).

Quelle aide mon âme peut-elle attendre de personne, si ce n'est de vous, Seigneur Sage?

Les mains étendues je m'approcherai de vous, ô Sage, avec des versets chantés par le zèle.

La lumière du soleil, l'aube scintillante des jours, tout cela vous loue en tant que Justice, ô Seigneur Sage.

Moi qui, comme prêtre, désire apprendre les droits chemins, j'aspire à te voir et à te consulter, Seigneur Sage.

Elance-toi vers moi, ô Seigneur, donne-moi l'endurance, la puissance agressive, la fidélité.

Le Saint, j'ai su que c'était toi, ô Seigneur Sage, me demanda: Qui es-tu? à qui es-tu?

Je lui répondis: je suis Zarathushtra, un véritable ennemi pour le méchant, mais un puissant soutien pour le juste.

A sa question: A qui veux-tu adresser ton culte? – A ton feu! ai-je répondu. En lui faisant l'offrande de vénération, je veux penser tant que je pourrai à la Justice.

Ton feu, Seigneur, nous souhaitons que, puissant, rapide, agressif, il soit pour celui qui l'exalte une aide resplendissante; mais pour l'ennemi, qu'il soit l'éclairement de ses fautes.

3. «A son enthousiasme lyrique pour la beauté de la création s'opposait l'objection de ceux qui ne pouvaient admettre de voir, dans la souffrance et le mal des aspects nécessaires d'une réalité conçue par le Seigneur en Sagesse. Zarathushtra résout la difficulté en reprenant à son compte une doctrine certainement plus ancienne, celle des deux esprits, parfaitement identiques puisque jumeaux, qui présidèrent à la création du monde. L'un d'eux choisit d'agir pour le Mal, l'autre pour le Bien, et depuis lors le choix est en permanence proposé à tous les êtres tant divins qu'humains. Que le fidèle prenne garde de choisir le Bien, comme le fit l'Esprit droit à l'origine; à ce prix il gagnera après sa mort le séjour heureux où il vivra auprès du Seigneur. Car celui-ci, on le remarquera est au-dessus du choix, se rallier au Bien, c'est se vouer à Lui... Le dualisme, au moins dans les *gâthâ*, n'est pas une doctrine qui partagerait le monde entre deux dieux rivaux et égaux en puissance, mais la croyance au conflit actuel de deux hypostases divines au-delà desquelles règne un Dieu qui les transcende absolument... Nous ne pouvons éviter de nous engager dans cette bataille: de notre choix dépend, le prophète l'assure, notre avenir eschatologique», p. 165.

C'est plus tard que s'affirmera l'opposition entre Ohrmazd et Ahriman comme deux divinités suprêmes, et que le mazdéisme dans le *Skand-Gumanik Vicar* édité et traduit par le P. Jean de Menasce, Fribourg, 1945, reprochera aux Juifs, aux Chrétiens, aux Musulmans de ne pouvoir, si Dieu est bon et qu'il est unique, rendre raison du Mal.

C. J.

WERNER JAEGER, *La naissance de la théologie*, Paris, Cerf, 1966, 270 pages.

Le sous-titre: *Essai sur les présocratiques*, vient préciser opportunément l'objet du livre paru en allemand, en 1953, sous le titre *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, où l'auteur († 1961) «restitue aux présocratiques leur vraie dimension métaphysique et religieuse» (Paul Bernard Grenet, dans son beau livre: *Histoire de la philosophie ancienne*, Paris, Beauchesnes, 1960). A la suite de Varron, saint Augustin distinguait la *théologie mythique* des poètes, la *théologie politique* de la religion civique, la *théologie naturelle*, seule vraie et universelle, portant sur le divin pour autant qu'il s'est révélé aux philosophes dans la nature du monde, et dont il sera ici question. En nous donnant le fil d'or permettant de lire les fragments si énigmatiques qui nous sont parvenus de chacun des grands présocratiques, et de nous faire une idée cohérente de leur conception du monde, W. Jaeger a soin de noter, en cours de route, le moment où apparaissent des concepts qui seront décisifs dans l'histoire ultérieure de la pensée grecque: relisons son livre sous ce dernier aspect.

A propos de *la notion d'être*, il écrit: «Nous sommes saisis par la certitude intérieure avec laquelle Anaximandre essaie de définir le monde comme totalité, et par sa volonté de trouver à l'univers une signification rationnelle; cette volonté marque la naissance de la pensée philosophique dans l'esprit humain. Aujourd'hui il semble difficile à beaucoup d'entre nous de retrouver cette première expérience philosophique de l'être dans toute sa richesse d'intelligibilité, et pourtant nous sentons encore que cette tranquille possession de l'être par l'esprit n'est pas quelque chose de simple. La philosophie est plutôt l'accomplissement suprême d'une certitude intérieure à laquelle l'homme ne s'élève qu'après avoir vaincu la troupe déchaînée des forces obscures», p. 30. Dès les premiers vers du Poème de Parménide se rencontrera ce mot l'être (*on*); pour lui, il n'y a pas d'*étants* au pluriel, mais simplement un unique *être*, hors duquel il n'y a qu'apparence et néant, p. 111.

Prenant leur départ dans le monde de la nature, les philosophes élaborent la notion d'un principe suprême dont Aristote écrira: «*Et c'est le Divin; car il est immortel et impérissable, comme l'enseignent Anaximandre et la plupart des philosophes de la nature*», p. 38. W. Jaeger continue: «*Le Divin* n'est pas ici simplement un prédicat de plus attribué au premier principe à côté des autres; la valeur substantive accordée à l'adjectif *Le Divin* montre, tout au contraire, que cette notion, empruntée à la sphère religieuse est devenue pour ainsi dire un concept indépendant, et que celui-ci est identifié avec le principe rationnel, l'Illimité. Cette expression marque une acquisition définitive de la philosophie grecque.»

C'est encore chez Anaximandre que se rencontre la notion d'une sorte de *justice immanente* à l'œuvre dans le cosmos: «*Les choses doivent payer l'amende et faire réparation les unes aux autres pour leur injustice, suivant le verdict du Temps*», p. 42. Nous sommes en présence ici d'une *règle du monde* qui impose la plus complète *obéissance*, car elle n'est rien de moins que la justice divine. Ainsi cherchait-on à justifier naissance et mort, thème à mélancolie pour les poètes épiques, pp. 43 et 126.

Héraclite «est soutenu par cette conviction intérieure d'être *le messager du Logos*, incompréhensible de prime abord même aux hommes qui l'entendent, mais qui, une fois connu, unira dans un cosmos commun ceux qui parviendront à le connaître. Ce Logos est la Parole qui exprime la réalité et la vérité éternelle, et qui par conséquent est elle-même éternelle. Il est l'unique *Loi divine «qui règne aussi loin qu'elle le veut, suffit à tout et pénètre toutes choses»*. p. 125. C'est la première fois, écrit W. Jaeger, que *le concept de loi* apparaît dans la pensée philosophique; il n'y est pas employé dans un sens politique, mais avec une signification capable de s'étendre à la nature même du réel; il devient ainsi l'objet de la connaissance la plus élevée et la plus universelle», p. 126. Quel est le contenu de cette Loi divine, fondement de toutes les lois humaines, de ce Logos, de cette réalité unique, qu'Héraclite appelle Dieu? C'est la guerre, elle unit les contraires en les détruisant mutuellement. Elle est le roi et père de toutes choses, le véritable Seigneur de l'Univers, elle est Dieu: «*Dieu*, dit Héraclite, *est jour et nuit, guerre et paix, abondance et famine*, p. 129. *Pour Dieu, tout est beau et bon et juste; les hommes tiennent certaines choses pour justes et d'autres pour injustes*» (Edit. Garnier, p. 61, nº 102). W. Jaeger – qui ne nous cache rien

de ce qu'il y a de pré-hegélien dans une telle vision de l' «harmonie» de l'univers, – continue: «L'affrontement plein de haine des forces contraires, expérience primordiale de l'existence humaine, est considéré comme la loi universelle, souveraine absolue du royaume de l'être. La guerre devient en quelque sorte l'expérience de base de la philosophie d'Héraclite», p. 128. Et plus loin: «Héraclite est le premier à s'être soumis lui-même sans réserve à cette influence qui menaçait d'anéantir l'homme et de rendre absolument impossible toute vie humaine personnelle», p. 134.

Comment W. Jaeger nous invite-t-il à distinguer la *philosophie* et la *religion?* Il écrit: «La fin du VI^e^ siècle et les premières décades du V^e^ marquent une renaissance générale de l'esprit religieux en Grèce. C'est dans les œuvres de poètes et d'artistes particuliers que cet esprit se manifeste avec le plus d'évidence... En même temps que la poésie et l'art, la philosophie offrait de grandes personnalités religieuses... Pythagore, Xénophane et Parménide appartiennent tous trois à cette nouvelle civilisation de l'Italie du Sud, née du concours de l'esprit ionien venu de l'étranger et des mœurs sociales et religieuses du pays. Héraclite, qui se situe au terme de ce courant de pensée, atteste que l'Ionie, berceau de la philosophie, est aussi tourmentée par les mêmes questions religieuses». Les premiers philosophes s'effaçaient devant la recherche objective. «Aucun d'eux ne proclamait un *évangile*... Seule l'ardente recherche religieuse qui succéda à ces premiers moments put produire ce type de philosophe fondateur de religion ou prophète, capable de parvenir par dépassement des formules traditionnelles à une nouvelle interprétation de l'existence», pp. 119-120. On explique plus loin l'interaction de la religion et de la philosophie: «Alors que l'élément spirituel de l'ancien concept de Dieu semble, au premier abord, s'être volatilisé dans l'idée du Tout, cette idée elle-même, conçue à son tour comme le divin, réassume cet élément spirituel et se rapproche ainsi des conceptions mythiques des dieux, mais à un degré supérieur, comme en un mouvement en spirale», p. 187.

Il faut dire enfin quelque chose du *concept de l'âme*. «Si nous laissons de côté le problème de savoir comment et où la doctrine de la métempsycose prit naissance (problème insoluble) il est clair que ce qui dans cette doctrine fut réellement fructueux pour l'avenir ne fut pas l'idée mythique de la transmigration, mais l'élan qu'elle allait imprimer au développement de l'idée d'âme... En opposition au panthéisme de la philosophie milésienne, un thème purement religieux apparaît maintenant: la permanence de la personne, comprise comme un agent spirituellement et moralement responsable», p. 92. Le document le plus ancien que nous ayons, se trouve dans la deuxième Olympique de Pindare. La théorie orphique de l'âme, hôte transitoire dans la maison du corps, annonce directement les vues de Platon et d'Aristote sur sa nature divine. «La doctrine de la divinité de l'âme marque un point capital dans l'histoire de la naissance de l'idée philosophique de Dieu... Si avec Platon et Aristote, la théologie philosophique a établi, parallèlement à la preuve rationnelle de l'existence de Dieu, la réalité de l'expérience intérieure du divin, cela est dû au fait que cette idée de Dieu n'a trouvé son plein développement qu'au contact des doctrines et des rites des mystères. C'est là que nous rencontrons cette sorte d'*expérience* religieuse décrite dans cet important fragment d'Aristote où nous lisons que ceux qui participent aux rites de l'initiation ne sont pas censés apprendre (*mathein*) quelque chose, mais plutôt en faire l'expérience ou l'éprouver (*pathein*)... Lorsque Socrate soutient que la préservation de l'âme humaine du mal est le plus important dans la vie et que tout le reste doit passer à l'arrière-plan, cet accent mis sur la valeur de l'âme, tellement incompréhensible pour les Grecs des premiers temps, serait inexplicable si la religion orphique n'avait tourné l'attention de ceux-ci vers l'intérieur, avec cette foi qu'exprime le mot de passe: *Moi aussi je suis de race divine*». C'est le mot que reprendra saint Paul à l'Aréopage (Act., 17, 28) pour le transporter sur le plan de la grâce divine, et l'on sait ce que deviendra, dans la perspective de la révélation chrétienne, la distinction entre les deux sagesses celle qui *s'apprend* et celle qui *s'expérimente* (S. Thomas, I, qu. 1, a. 6, ad 3). C. J.

CLAUDE TRESMONTANT, *Comment se pose aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu*, Paris, Seuil, 1966, 410 pages.

1. Le problème de l'existence de Dieu, demande l'auteur, peut-il aujourd'hui être traité d'une manière *rationnelle?* La plupart

des philosophes contemporains, qu'ils soient athées ou non, estiment, le plus souvent, que non. Ce serait là une question de «foi».

Pourtant selon la tradition biblique telle que la résume saint Paul «ce qui est invisible en Dieu se découvre à la réflexion par ses œuvres, à savoir sa puissance éternelle et sa divinité» (Rom., 1, 20). *En fait*, le problème de l'existence de Dieu a été traité philosophiquement au Moyen Age par les métaphysiciens musulmans, juifs et chrétiens, puis au XVII[e] siècle par les philosophes classiques.

Mais notre connaissance de l'univers s'est totalement renouvelée. Comment cette connaissance scientifique de l'univers, de son histoire, de son évolution permet-elle aujourd'hui de poser et de traiter le problème? C'est le sujet de causeries faites par l'auteur en 1965, en présence d'un auditoire non spécialisé, et publiées «avec l'espoir que peut-être elles pourraient servir de point de départ à une discussion et à un travail collectif dans une équipe composée de chercheurs appartenant à diverses disciplines scientifiques, et de philosophes».

2. Le renouvellement de notre connaissance de l'univers *a-t-il changé essentiellement la manière dont se pose le problème de Dieu?* Essayons d'abord nous-mêmes de répondre à cette question.

Un certain regard qu'il pose sur le monde visible conduit l'homme incoerciblement à se tourner vers le Dieu invisible. Le monde, sans nul doute, n'est pas le néant. Et sans nul doute, multiplié et changeant, il n'est pas l'Absolu. Il est *entre* le néant et l'Absolu. Il pose une question. Il a assez de consistance pour exister; pas assez pour en rendre lui-même raison, pour exister par soi. Il est suspendu à un Autre, qui est par soi. Il est *contingent*. Sa réalité, éclatante et magnifique est indigente, dépendante, mendiée. Ce regard qui, dans la splendeur et la fragilité du monde, découvre à l'homme le Dieu caché, est «la voie éternelle de la raison humaine pour approcher Dieu». (Maritain). Il est de tous les âges de l'humanité. Personne mieux que Pascal ne communique ce choc en nous de la contingence du monde. «Je sens que je puis n'avoir point été... Moi qui pense, n'aurais point été, si ma mère eût été tuée avant que j'eusse été animé; donc je ne suis pas un être nécessaire. Je ne suis pas aussi éternel ni infini; mais je vois bien qu'il y a dans la nature un être nécessaire, éternel et infini». «Votre naissance dépend d'un mariage, ou plutôt de tous les mariages de ceux dont vous descendez. Mais d'où dépendent ces mariages? D'une visite faite par rencontre, d'un discours en l'air, de mille occasions imprévues». «Combien de royaumes nous ignorent!». «Le dernier acte est sanglant, quelque belle que soit la comédie en tout le reste: on jette enfin de la terre sur la tête, et en voilà pour jamais.» «C'est une chose horrible de sentir s'écouler tout ce qu'on possède.» Bossuet écrira: «Je ne suis venu que pour faire nombre, et la comédie n'en aurait pas été moins bien jouée quand je serais demeuré derrière le théâtre.»

Devant ce regard profond, il suffit d'un rien, du moindre tressaillement des êtres, de la moindre innovation de l'univers, de l'apparition ou de la disparition d'un moucheron, pour que se pose aussitôt le problème de l'*être* et de la *raison* de l'être. Problème que Leibniz, dit Gilson, l'un des créateurs de la mathématique moderne, a jadis posé en termes inoubliables: «*Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien?*» A quoi Martin Heidegger ajoute, toujours avec Leibniz: «*D'autant plus que le rien est plus facile.*» On peut se dérober volontairement à ce problème, il ne s'élude pas intellectuellement, il suffit qu'il se pose pour que surgisse inévitablement devant l'esprit le dilemme: *Dieu ou l'absurdité radicale de l'univers et de toutes choses*. «Dans sa vitalité primordiale, le mouvement de la raison humaine pour approcher Dieu est un raisonnement *naturel*, c'est-à-dire de type intuitif, irrésistiblement maintenu et vivifié d'un bout à l'autre dans l'éclair intellectuel de l'intuition de l'existence. C'est l'intuition de l'existence qui, saisissant dans quelque réalité existante l'*être-avec-néant*, – l'être de la *chose* saisie et l'être de *celui* qui la saisit, – fait du même coup saisir à l'esprit la nécessité de l'*Etre-sans-néant*. Et nulle part il n'y a de problème impliqué, parce que le pouvoir illuminateur de cette intuition s'empare de l'esprit et l'oblige à voir, – de telle sorte qu'il procède naturellement, au sein d'un primordial éclair intuitif, d'une certitude impérative à une certitude impérative.» (Maritain). Sans doute ce regard, si différent du regard superficiel que nous posons quotidiennement sur les êtres qui nous entourent, est un regard privilégié, un «éclair intellectuel», il faudra peut-être, pour le faire surgir en nous, la survenance d'une grande épreuve (*De profundis clamavi ad Te*...), ou d'une grande joie

(cf. *Surprised by Joy*, Nova et Vetera, 1964, nº 4, p. 291). Mais ce que ce regard nous aura révélé l'aura été pour toujours, qu'on soit fidèle à cette première intuition ou qu'on l'ait délibérément reniée.

3. Ce que le renouvellement de notre connaissance de l'univers rend aujourd'hui possible, c'est «*une nouvelle prise de conscience de l'éternelle manière dont nous approchons Dieu*» (Maritain). Les découvertes de la microphysique et la notion d'une évolution de l'univers entier de la matière et en particulier des organismes vivants, semblent rendre sensibles à tous les esprits la contingence des choses, la fragilité et la merveilleuse complexité de l'univers visible. La question non seulement du *comment*, mais encore du *pourquoi*, de l'apparition et de la croissance du monde devient de plus en plus pressante. En même temps l'impossibilité de diviniser l'univers comme l'ont fait les Anciens, devient plus évidente. Ce sont précisément les questions débattues dans ce livre.

La première des trois «étapes» qui le composent concerne l'*univers envisagé dans son ensemble*. On y rassemble les données des sciences sur la genèse de la matière: «Nous savons aujourd'hui qu'il existe une histoire, une Genèse, une évolution de la matière elle-même. Les éléments matériels autres que l'hydrogène sont produits par des réactions thermo-nucléaires qui ont lieu à l'intérieur des étoiles. Le nuage initial de gaz à partir duquel sont formées les galaxies ne contient pas de noyaux lourds, puisque ces noyaux lourds sont formés à l'intérieur des étoiles. Ainsi le fer, le calcium, qui apparaissent dans les spectres d'un grand nombre d'étoile, sont des formations relativement récentes. Le tableau périodique des éléments doit donc se lire d'une manière temporelle, historique, génétique. Bien plus la matière complexe, parvenue au niveau moléculaire, est une matière encore plus récente. L'organisation de la matière, qui prélude à l'apparition de la vie, est un phénomène qui peut se situer avec une bonne probabilité il y a environ 3 milliards d'années seulement», p. 17.

Selon l'hypothèse la plus en faveur, l'univers ne cesse de se déployer à partir d'une explosion primitive qui marquerait le commencement du temps et de l'espace. Mais «laissons de côté ce premier commencement possible mais discuté. Une chose est certaine, c'est que l'univers, sur le laps de temps dans lequel nous le connaissons, quelques milliards d'années est en régime d'évolution continuée et incessante, en régime d'invention: constamment des êtres nouveaux apparaissent, des formes nouvelles de matière, des structures nouvelles, de plus en plus complexes. Des galaxies se forment, des étoiles s'agglomèrent, des noyaux lourds sont constitués. Sur les obscures planètes, de la matière de plus en plus complexe s'organise: voilà le donné incontestable et incontesté qui nous suffira pour fonder des analyses correctes», p. 39. Car ce donné pose des problèmes qui s'imposent à la raison, mais dont les sciences positives et expérimentales ne traitent pas. «Elles ne traitent pas, elles n'ont pas à traiter le problème posé par l'*être même* de l'univers, l'être de sa structure intelligible, l'être de l'évolution cosmique, de l'évolution biologique, etc.», p. 48.

Comment expliquer l'être même de l'univers? Ce que l'étude scientifique de l'évolution fait ressortir avec plus de netteté que jamais c'est la contingence de l'univers et le fait qu'il évolue vers des structures de plus en plus complexes, de plus en plus riches, qui nous surprennent de plus en plus par leur extraordinaire agencement, en sorte qu'il est devenu impossible aujourd'hui d'essayer d'en rendre compte par le hasard (p. 189-208; 288-295). Dès lors deux métaphysiques seulement restent possibles: le panthéisme et la métaphysique de la création. «Au temps jadis on pouvait bien diviniser l'univers parce qu'on ne le connaissait pas. Maintenant, et plus nous le connaissons, moins nous voyons comment nous pourrions lui prêter les attributs de l'Etre absolu, nécessaire, éternel et suffisant... Il est et cet être ne saurait provenir de rien. Le néant est incapable de produire quoi que ce soit. Si, une fois seulement, rien, absolument rien n'avait été, rien jamais n'aurait été. Or il y a de l'être, l'être du monde, et cet être ne se suffit pas, le monde ne saurait rendre compte par lui-même de son existence, ni de sa structure, ni de son développement. Nous sommes donc conduits d'une manière nécessaire à rechercher ailleurs que l'univers, l'Etre qui justifie l'existence de l'univers. Nous sommes chassés, de la considération de l'univers, à la recherche d'un Autre. Et nous ne pouvons pas faire autrement», p. 152.

4. C'est *l'apparition de la vie* qui est étudiée dans la deuxième étape du livre, et *l'évolution de la vie* dans la troisième étape. Nous savons, depuis moins d'un siècle, qu'il

existe une *genèse* de la matière; les éléments matériels sont apparus par une suite de transformations nucléaires qui constitue une histoire. C'est une notion nouvelle. Mais il y a plus, il existe une *organisation* de la matière. Des atomes divers entrent en composition pour constituer des molécules, les molécules vont constituer des structures moléculaires géantes, d'une énorme complexité, qu'on appelle les macromolécules. Celles-ci entrent en composition pour constituer le premier organisme vivant, constitué par une seule cellule. On peut dire qu'une seule cellule est infiniment plus complexe que l'univers entier. «Avec le passage à chaque *nouveau degré d'organisation*, l'unité de l'organisme et du milieu croît, mais de nouvelles difficultés surviennent qui ne peuvent être surmontées que par une nouvelle complication du système vivant» (Oparin). Voilà les faits.

Ce dont il faut rendre compte c'est «de l'apparition de réalités qui objectivement représentent un *plus, à la suite* d'un état de choses qui représentent *moins:* apparition d'êtres vivants alors qu'auparavant il n'y avait pas d'êtres *vivants*, apparition d'êtres capables de *voir*, pourvus d'un organe de la vue perfectionné, alors qu'auparavant cet organe n'avait pas été inventé, apparition d'un *cerveau* hautement complexe permettant le langage, la pensée, alors qu'auparavant il n'y avait pas de cerveau, pas de système nerveux différencié, etc. Constamment, il faut rendre compte de l'apparition du *plus* à la suite du *moins*. Or *le moins ne peut pas, par lui-même rendre compte du plus*, sous peine pour nous de renoncer totalement à l'exercice de la raison», p. 297.

Comment éluder cette conclusion? Dira-t-on que *la vie et la conscience étaient déjà présentes dans la matière, d'une manière cachée, occulte de tout temps?* On se heurte alors à la science positive de la matière. Dire que la vie préexistait «dans cette multiplicité que sont les nuées d'hydrogène ou d'hélium, c'est se payer de mots. C'est transformer notre concept positif de matière», c'est tomber dans l'animisme cosmique et «mystifier la matière», p. 304, 360. (Réponse à laquelle il faut bien souscrire et qui atteint, par surcroît, mais sans que l'auteur l'ait ici visé, Teilhard de Chardin.) Conviendra-t-on au contraire, avec des savants soviétiques comme Oparin, que *la vie est réellement apparue à un moment donné?* Alors il faudra expliquer comment la matière est devenue historiquement, par ses seules ressources, plus et autre chose qu'elle n'était primitivement, p. 304.

5. Signalons, au passage, deux vues plus particulières. «Est-ce que *l'homme pourra en laboratoire opérer la synthèse du vivant* à partir d'une matière non-vivante?», p. 247. A priori répond l'auteur, il suffirait de faire faire à la nature aujourd'hui ce qu'elle a fait il y a deux milliards d'années spontanément. Il cite ici Oparin: «Les tentatives de reproduction artificielle et directe de la synthèse d'un être vivant actuel même le plus primitif, paraissent toujours très naïves. Il semble que la synthèse de la vie doive commencer par les systèmes qui existaient au début de l'évolution de la vie sur notre Terre», p. 248. Jean Rostand est du même avis: «On n'entrevoit pas encore le moment où la science parviendrait à fabriquer au laboratoire une protéine douée des propriétés élémentaires de la vie: assimilation, croissance, reproduction. Et si même, un jour, cette création se révélait possible, elle ne résoudrait dans toute son ampleur le problème de la vie qu'autant que notre protéine de fabrication humaine se montrerait douée des potentialités *évolutives* qui appartenaient aux organismes premiers... Je doute que l'homme arrive jamais à créer un protoplasme *capable d'évolution ultérieure*», p. 249.

Du fait que la causalité première qui dirige l'évolution utilise les causes secondes, l'évolution biologique, Bergson l'avait souligné nous paraît *tâtonner* «Son déroulement est tout le contraire d'une ligne droite; c'est une démarche tâtonnante, hésitante, s'égarant dans des culs-de-sac, éprouvant de multiples échecs avant de trouver la bonne voie», (Vandel), p. 309. Il faudrait penser ici à l'admirable *Légende de Prakriti* de Claudel. Philosophiquement, cela signifie que l'univers n'est pas une machine, mais un peuple de natures innombrables, dont les activités s'entrecroisent, et qui sont entraînées dans une histoire irréversible.

6. Dans son effort pour construire une doctrine qui ne soit pas un «roman métaphysique», mais une philosophie de la nature et une métaphysique uniquement attentives à déchiffrer le réel et à dégager ses implications, l'auteur a constamment l'occasion de signaler et de redresser les erreurs dont le cartésianisme et le kantisme, avec leurs *a priori* ont infesté la pensée contemporaine. Mais c'est d'abord l'athéisme qu'il critique,

et sous sa forme surtout matérialiste; non plus du matérialisme vulgaire, aujourd'hui scientifiquement déconsidéré, mais du matérialisme dialectique.

S'adressant à un auditoire non spécialisé il n'éprouve pas le besoin, dès qu'il est compris, de pousser plus loin ses analyses. Certaines expressions demanderaient à être explicitées. Quand on parle de «création continue» ou de «création évolutive» le mot création peut désigner l'acte du créateur ou l'univers créé. L'acte du créateur se renouvelle avec l'apparition de chaque âme immortelle. Il se continue en ce sens que la conservation des choses dans l'être est *comme* une création continuée (S. Thomas, I; qu. 9, a. 2; qu. 104, a 1, ad 4), mais la motion divine par laquelle Dieu conduit l'univers à ses fins est distincte de l'action créatrice. Et que dire de l' «évolution créatrice»? Au sens où l'entend Bergson, elle va du *moïns* au *plus*, elle inflige un démenti au principe de non-contradiction: «Le bergsonisme est sans doute la première métaphysique qui rencontre des créateurs avant même d'entrevoir l'existence d'un Créateur» (H. Gouhier). Les richesses véritables – et les prestiges aussi – du bergsonisme, sont grandes. L'auteur a cru pouvoir adhérer à la critique bergsonienne de l'idée du néant. Mais alors la distinction du nécessaire et du contingent sur laquelle il a tant insisté est, elle aussi, une pseudo-idée, et la question *pourquoi les choses existent-elles*? – c'est, on s'en souvient le premier problème de la métaphysique, – ne représente plus pour Bergson qu'un pseudo-problème.

7. Puis-je mieux conclure cette recension qu'en citant ces lignes récentes de Jacques Maritain, (Table Ronde, décembre 1962, p. 25)? «En tout cas, la genèse des éléments et les diverses phases de l'histoire des cieux, et, dans le domaine de la vie, le développement historique d'une immense variété de branches évolutives, tout cela, si c'est compris et interprété dans la perspective propre à la philosophie, présuppose le Dieu transcendant comme cause première de l'évolution – conservant dans l'existence les choses créées et l'élan présent en elles, les mouvant d'en haut de manière que les formes supérieures puissent émerger des formes inférieures, et, quand l'homme doit apparaître à la cime de la série des vertébrés, intervenant d'une manière spéciale et créant *ex nihilo* l'âme spirituelle et immortelle du premier homme et de chaque individu de la nouvelle espèce. Ainsi l'évolution correctement entendue nous offre un spectacle dont la grandeur et l'universalité ne rendent que plus efficacement sensible à nos esprits l'activante omniprésence de Dieu.» C. J.

René Lavocat, *L'Eglise et la communauté scientifique internationale*, Collection «Recherches pastorales», Editions Fleurus, Paris, 1965.

1. Sous ce titre, M. l'abbé Lavocat, prêtre du Diocèse de Blois, qui dirige actuellement le laboratoire de paléontologie des vertébrés au Museum, a écrit un petit livre, d'une centaine de pages, à la lecture agréable et facile, dont la couverture est illustrée de façon très suggestive: *le Procès de Galilée de E. Fleury*.

Dans cet ouvrage, l'auteur aborde le problème difficile du dialogue, ou plutôt de la confrontation de l'Eglise avec la science et ses représentants: très riche en documents historiques, animé par l'expérience personnelle de l'auteur, il trace ce qu'il pense être les conditions d'un dialogue fructueux pour l'avenir.

Notons immédiatement, mais sans insister, quelques imprécisions que le lecteur averti n'a pas de peine à corriger: les deux entités qui constituent le dyptique fondamental: Eglise et Communauté scientifique internationale ne sont pas définies avec une précision suffisante. L'auteur est souvent amené à mettre en parallèle des valeurs qui ne se situent pas sur le même plan. Enfin, comme il le dit lui-même, la mentalité des hommes d'Eglise présentée ici est souvent celle du passé, mais on lui oppose celle de l'homme de science d'aujourd'hui. Ces faiblesses ne nuisent en rien à ce qui est le but essentiel de l'ouvrage: témoignage ardent d'un homme de foi et d'un homme de science.

2. Ce volume contient de fort belles pages tout particulièrement dans le chapitre III: «Du paganisme prométhéen au christianisme filial, sources et principes de solution du conflit science-foi.» Selon l'auteur la source principale du conflit viendrait de ce que les croyants sont tentés de considérer Dieu comme la cause immédiate des phénomènes, et les incroyants de voir dans les causes immédiates et les lois l'explication suffisante de l'univers. Trois principes de saint Thomas, énoncés par l'auteur éclaireraient le débat: 1° transcendance de Dieu avec comme conséquence la constatation qu'au plan des causes natu-

relles, au niveau où les perçoit la science, tout se passe comme si elles étaient seules existantes; 2° confiance fondamentale dans la capacité de la raison humaine à connaître le monde, à découvrir le vrai; 3° cohérence et complémentarité entre science et foi.

La place de la philosophie dans le dialogue science-religion mériterait d'être précisée et nuancée. Si l'auteur admet souvent qu'elle a un rôle à jouer, même qu'elle donne à la science sa raison d'être (p. 57), de l'ensemble de l'ouvrage, l'idée se dégage que la philosophie doit partir de la science pour bâtir ses constructions, donnant parfois au lecteur l'illusion que seuls les scientifiques en sont capables, étant les seuls à bien connaître ce point de départ. Il peut paraître utile de faire ici quelques distinctions:

a) le premier rôle de la philosophie est de justifier et élucider les principes sans lesquels la science n'a pas sa raison d'être; en ce sens, elle est à la base de tout effort scientifique; *b*) dans l'utilisation des données scientifiques, elle doit examiner d'un œil très critique, la valeur de certitude des divers résultats et des théories proposées. C'est son rôle, mais évidemment pour le remplir, une solide culture scientifique et un contact prolongé avec les hommes de laboratoire sont requis. Le philosophe peut avoir aussi son mot à dire sur la «valeur considérable de la pensée scientifique» (p. 68); *c*) enfin le domaine d'investigation du philosophe déborde largement celui des phénomènes accessibles aux méthodes scientifiques de caractère objectif sensoriel: les critères de beauté, d'amour, de haine, le sens moral, le sens religieux ne sauraient être ignorés d'une réflexion sérieuse sur l'homme et la nature.

Nous partageons évidemment le point de vue de l'auteur quand il souhaite une certaine culture scientifique chez les clercs. Mais nous pensons que si la science doit être *intégrée* dans la culture, cette dernière ne saurait être *dominée* par la science. D'ailleurs, l'effort de culture scientifique que chacun doit fournir n'est pas aisé à délimiter.

3. Il nous semble enfin que le rôle actuel du scientifique chrétien dans l'ouverture d'un dialogue qui semble être le but poursuivi par l'auteur mérite d'être examiné avec soin.

Tout d'abord, en s'en tenant souvent à des exemples historiques, l'auteur montre le scientifique chrétien comme gêné par l'Eglise, comme timoré devant ses réactions possibles. Pour lui, comme pour les athées, comme pour les marxistes, «une telle qualification ne fait qu'introduire un élément étranger à la science et susceptible, le cas échéant, de perturber cet exercice en altérant l'objectivité du regard» (p. 52).

Il y a là, nous semble-t-il, une vue singulièrement pessimiste de l'influence de la foi sur la vie du chrétien quelle que soit son activité. Ce pessimisme est le plus souvent fondé du fait que les scientifiques chrétiens sont, à de trop rares exceptions, d'une grave indigence de pensée en matière religieuse. Lorsque la foi du scientifique se ramène à la foi du charbonnier, le risque est sérieux de le voir tomber dans un «animisme» qui fait de Dieu l'agent direct, une cause supplémentaire parmi la foule des causes naturelles (p. 44) qui font réussir ou échouer une expérience. Il vaut encore mieux que ce Dieu soit «comme expulsé et l'étude scientifique» n'en réussira que «parfaitement» (p. 22). Le «surhomme jaloux» n'a pas sa place dans la science et si la science devait compter avec une divinité de ce genre, il vaudrait mieux qu'elle soit athée ou agnostique (p. 52).

Mais il faut bien avouer comme le précise l'auteur dans le chapitre III, que le Dieu des chrétiens n'a rien de commun avec la description donnée ci-dessus: si le scientifique, qui s'est astreint à un long effort intellectuel pour connaître sa spécialité, ne fait aucun effort pour connaître sa doctrine, il ne faut pas être surpris des conséquences d'une telle carence. L'ignorance religieuse de la plupart des scientifiques chrétiens ne devient pas un bien du seul fait qu'elle est quasi générale. Leur jugement, trop souvent sommaire sur le plan chrétien, est une cause de scandale pour les petits et les faibles, et ils devront en rendre compte. Si, d'après saint Thomas, l'étude de la physique, celle des mathématiques doivent précéder la science divine ou métaphysique, ce vœu ne s'adresse pas qu'aux clercs. Dans le monde d'aujourd'hui, les scientifiques chrétiens doivent avoir une solide formation théologique et religieuse. Se nourrissant de la pensée des Ecritures, des Pères, de saint Thomas lui-même, que l'auteur explicite largement, ils adoreront Dieu comme cause première, par qui toutes les causes naturelles forment un tout cohérent réellement accessible à la raison humaine. Mais, il ne faut pas oublier que la recherche scientifique est faite par l'homme, ni ange, ni bête, avec toute sa complexité, cause parfois d'obstacles à la pureté du regard: sur ce point l'aide constan-

te de son Dieu l'aidera «à avoir en lui le goût de toute vérité» (*oraison du dimanche de Pentecôte*). Il l'aidera enfin à rester homme; à respecter en lui l'équilibre naturel de la vraie hiérarchie chrétienne: amour de Dieu, amour de ses frères, puis amour du créé. De sa foi, le scientifique chrétien tirera «une passion peut-être ardente pour la recherche», mais à coup sûr éclairée et non déshumanisée!...

Cette première démarche de l'homme de science chrétien vers son Dieu oriente toutes les autres; si, comme scientifique, rien ne le distingue extérieurement (p. 36), comme homme il est tout différent. Son attitude à l'égard de l'Eglise, sa mère, ne sera pas forcément calquée sur celle des marxistes ou des agnostiques. Si des conditions exceptionnelles peuvent l'amener à rappeler en réunion publique «ce devoir des hommes d'Eglise de respecter la science et de tenir compte de ses conclusions» (p. 66), il n'a pas à faire montre *publiquement* de plus de parti-pris que les incroyants.

Au contraire, il doit agir avec opiniâtreté, avec la persévérance du vrai amour, pour lutter contre un des aspects du divorce de l'Eglise et du monde qu'est celui de l'Eglise avec les hommes de science. Dans ce but, il sera, lui spécialement, un homme de dialogue, informant «à temps et à contretemps» le Magistère de toutes les nouveautés qui ont une relation avec l'Ecriture, le dogme, la théologie, la morale, aidant les philosophes, les théologiens et les pasteurs à être informés du fait et de la mentalité scientifiques et à intégrer l'apport toujours nouveau de la science. Il sera un ouvrier de l'avenir en contribuant indirectement, ou mieux directement, à la formation, dans les séminaires, des futurs pasteurs et des futurs théologiens, donnant à la science la place qui lui revient dans toute formation vraiment humaine.

Homme de dialogue avec l'Eglise, sa mère, avec les hommes d'Eglise, ses frères, il le sera, comme délégué par l'Eglise, auprès des scientifiques, ses frères dans la recherche. Auprès d'eux, il devra «rendre compte de l'espérance qui est en lui», aidant les chrétiens à un approfondissement de leur foi, contribuant aussi, dans sa modeste sphère, au grand dialogue que l'Eglise entreprend aujourd'hui avec les incroyants. Il saura comprendre, mieux que quiconque, les motifs de l'athéisme et de l'agnosticisme dans le monde scientifique; il les étudiera soigneusement. Si les incroyants «n'ont certes pas résolu le mystère de savoir comment cela est possible» (d'être scientifique et chrétien) (p. 22), c'est à lui particulièrement que la question est posée, et c'est à lui qu'incombe au premier chef la responsabilité d'y répondre.

L'Eglise n'attend rien de moins de lui, tout comme elle attend du philosophe chrétien d'être l'homme de dialogue avec le philosophe athée de qui il est spécialement le frère.

Le scientifique chrétien n'a pas à être «complexé» dans son milieu et dans sa spécialité: il est doublement un témoin: par la qualité de son travail qui en fera un *vrai* scientifique, par la qualité de son témoignage qui seule permettra d'en faire un *vrai* chrétien.

GEORGES BÉNÉ
professeur à l'Ecole de Physique de l'Université de Genève

PIERRE TEILHARD DE CHARDIN, *Lettres à Léontine Zanta*, Collection Christus, Paris Desclée de Brouwer 1965, 142 p.

Après les saints et nourrissants volumes de saint Ignace, de Louis Lallemant, de Claude de la Colombière, de Jean-Pierre Caussade, la *Collection Christus* nous donne la surprise d'un Teilhard de Chardin, d'ailleurs plein d'intérêt.

«Tâchons de pousser plus avant notre marche dans cette *Terra nova* de la spiritualisation de la Matière. Il m'est venu à l'idée qu'on pourrait écrire un exposé intitulé: «*Le troisième Esprit*», – je veux dire l'Esprit de divinisation du Monde, opposé à ce qu'on appelle «l'Esprit de Dieu», et l'«esprit du monde», par une alternative trop simpliste. C'est à peu près l'exergue que j'avais mis jadis (en 1916) sur mon premier papier un peu notable: «Il y a une communion avec Dieu, et une communion avec la Terre, et une communion par la Terre avec Dieu», p. 99.

«Ce qui va dominant mon intérêt et mes préoccupations intérieures, vous le savez déjà, c'est l'effort pour établir en moi, et diffuser autour de moi, une religion nouvelle (appelons-la un meilleur christianisme, si vous voulez) où le Dieu Personnel cesse d'être le grand propriétaire «néolithique» de jadis pour devenir l'âme du Monde que notre stade cul-

COUVENT S. HYACINTHE O.P. CH 1700 FRIBOURG BIBLIOTHÈQUE

turel et religieux appelle. Surtout depuis Calcutta, au cours de quelque vingt jours de navigation solitaire, j'ai beaucoup pensé, – et prié aussi. En avant de moi, la route paraît clairement définie: il s'agit, non pas de superposer le Christ au Monde, mais de «panchristianiser» l'Univers. Le point délicat (je l'ai en partie touché dans *Christologie et Evolution*, est que, en suivant cette voie, on est conduit, non seulement à un élargissement des vues, mais à un renversement des perspectives; le Mal (non plus châtiment pour une faute, mais «signe et effet» de Progrès) et la Matière (non plus élément coupable et inférieur, mais «étoffe de l'Esprit»), prenant une signification diamétralement opposée à la signification *habituellement* considérée comme chrétienne. Le Christ sort de la transformation incroyablement grandi (au moins je l'estime, – et tous les inquiets d'aujourd'hui à qui j'en ai parlé pensent comme moi). Mais est-ce bien encore le Christ de l'Evangile? Et si ce n'est plus Lui, sur quoi désormais repose ce que nous cherchons à construire?», p. 127.

On a bien lu: *diffuser autour de moi une religion nouvelle, appelons-la un meilleur christianisme...* Mais ce Christ *transformé, est-ce bien encore le Christ de l'Evangile?* Au lecteur de répondre.

C. J.

Pierre Quevremont, *Dieu et l'homme créateur*, Paris, Cerf, 1965, 162 pages.

Ce petit livre, intelligent et très «intentionné», paraît dans une série intitulée *Une théologie pour Prométhée*. Il prépare très prudemment des voies d'approche du marxisme au christianisme. Elles pourront, aussi bien, fonctionner en sens inverse: «Marx, nous dit-on, était violemment antichrétien. Avec une exégèse bien conduite (et il semble que quelques-uns s'y emploient) il ne serait cependant peut-être pas tout à fait impossible de démontrer qu'il s'agit là d'une regrettable inconséquence personnelle de notre auteur, qui n'empêcherait pas d'utiliser, *pour l'exposé du dogme chrétien dont le visage se trouverait ainsi rajeuni*, l'essentiel de ses catégories de pensée.» (Souligné par nous.)

Rappelons simplement deux textes de Marx. Il écrit dans sa thèse de doctorat (1839-1841): «La philosophie... fait sienne la profession de foi de Prométhée. Et voici sa devise: *J'ai de la haine pour tous les dieux!* Cette devise, elle l'oppose à tous les dieux du ciel et de la terre, qui ne reconnaissent pas la conscience humaine comme la divinité suprême.» Et encore: «*L'homme est pour l'homme l'être suprême*» (1844). Voilà certes un beau cadre pour les catégories de pensée d'une théologie rajeunie.

C. J.

NOVA ET VETERA

Direction: Charles Journet

Rédaction: R. P. Marie-Martin Cottier, O.P.
4, avenue Saint-Paul, 1208 Genève.

Edition et administration: Librairie L. Méroz, boulevard Georges-Favon 12, 1200 Genève.

* * *

Conditions d'abonnement: Suisse et étranger :

Abonnement annuel ordinaire :	Fr.	12.—
Abonnement de soutien :	»	15.—
Le numéro :	»	3.—

Compte de chèques postaux: Genève 12-10232 (Revue *Nova et Vetera*).

France :	Abonnement annuel:	Fr.	14.—
	Le numéro :	»	3.75

Compte de chèques postaux : Paris 18.509.59
(Revue *Nova et Vetera*)

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