

Comité de rédaction en français : Jean-Robert Armogathe*, Guy Bedouelle, o.p. (*Fribourg*), Thierry Bert, André Berthon, Françoise et Rémi Brague*, Claude Bruaire*, Georges Chantraine, s.j. (*Namur*)*, Eugenio Corecco (*Fribourg*), Olivier Costa de Beauregard, Michel Costantini (*Tours*), Georges Cottier, o.p. (*Genève*), Claude Dagens (*Bordeaux*), Marie-José et Jean Duchesne*, Jean-Yves Lacoste (*Lourdes*), Jean Ladrière (*Louvain*), Marie-Joseph Le Guillou, o.p., Marguerite Lena, s.f.x., Corinne et Jean-Luc Marion (*Poitiers*)*, Jean Mesnard, Jean Mouton, Jean-Guy Pagé (*Québec*), Michel Sales, s.j., Robert Toussaint*, Jacqueline d'Ussel, s.f.x.*.

*Membres du Bureau

En collaboration avec :

ALLEMAND : Internationale katholische Zeitschrift. Communia Verlag (D5000 Köln 50, Moselstrasse 34, R.F.A.) — Hans-Urs von Balthasar (Suisse), Albert Griffes, Franz Greiner, Peter Henrici, s.j., Walter Kasper, Karl Lehmann, Hans Maier, Otto B. Roegele.

AMÉRICAIN : International Catholic Review Communia (*Gonzaga University, Spokane, Wash. 99258, U.S.A.*) — Kenneth Baker, s.j., Andrée Emery, William J. Hill, o.p., James Hitchcock, Clifford J. Kossel, s.j., Thomas Langan (Canada), Val J. Peter, David L. Schindler, Kenneth L. Schmitz (Canada), John R. Sheets, s.j., John H. Wright, s.j.

BRÉSILIEN : Communia. Revista internacional católica de cultura (*Rua Benjamin Constant, 23 - 4° and., 20001 Rio de Janeiro RJ, Brésil*) — Fernando Bastos de Avila, s.j., Estevao T. Bettencourt, o.s.b., Luciano J.C. Duarte, Tarcisio M. Padilha, Candido G. de Paul Machado, Mgr Karl-Josef Romer, Heraclito F. Sobral Pinto. Newton L.B. Sucupira.

CROATE : Svetsi Communio (*Krscanska Sadasnjost, Marulicev trg 14, YU 41000 Zagreb, Yougoslavie*) — Anđelko Badurina, Stipe Bagaric, o.p., Vjekoslav Bajsic, Jerko Fucak, o.f.m., Tomislav Ivancic, Adalbert Rebic, Aldo Staric. Tomislav Janko Sagi-Bunic, o.f.m. cap., Josip Turcinovic, Marijan Valkovic.

ESPAGNOL : Revista católica Internacional Communia (*Ediciones Encuentro, Alcala 117-6° izda., Madrid 9, Espagne*) — Antonio Andrés, Ricardo Blazquez, Carlos Diaz, Javier Elzo, Félix Garcia, Olegario Gonzalez de Cardedal, Patricio Herraes, Juan-Maria Laboa, Francisco Lage, Fernando Manresa, Juan Martin-Velasso, José-Miguel Oriol, Alfonso Perez de Laborda, Juan-Luis Ruiz de la Pena.

est disponible: voir page 96

ESPAGNOL POUR L'AMÉRIQUE LATINE : Revista católica Internacional Communia de lengua hispana para America latina (*Casilla 13786, Santiago, Chili*) — German Doig, Julio Teran-Dutari, s.j., François Francou, s.j., Victor Gambino, s.d.b., Carlos Martinez, Luis Meyer, Fernando Moreno, Sergio Munoz L., Francisco-José Pinon.

ITALIEN : Strumento Internazionale per un lavoro teologico Communia (*Edizioni Jaca Book, via G. Rovani 7, 120123 Milano, Italie*) - Sante Bagnoli, Felice Cesana, Francesco d'Agostino, Gianfranco Dalmasso, Adriano Dell'Asta, Giuseppe Goisis, Elio Guerriero, Marco Paolinelli, Antonio Sicari, o.c.d., Guido Sommovilla.

NÉERLANDAIS : internationale katholieke Tijdschrift Communio (*Hoogstraat, 41 B 9000 Gent, Belgique*) — Jan Ambaum (NL), Stefaan Van Calster (B), Alexander Van der Does de Willebois (NL), Jan Lambrecht (B), Jos F. Lescauwae, m.s.c. (NL), Klara Rogiers (B), Georges De Schrijver, s.j. (B), Joris Schrbder (NL), Herman P. Vonhogen (NL), Jan-Hendrik Walgrave, o.p. (B), Gérard Wilkens, s.j. (NL).

POLONAIS : Miedzynarodowy Przegląd Teologiczny Communia (*Pallottinum, Przybyszewskiego 30, PL 60-659 Poznan, Pologne*) — Lucjan Batter, s.a.c., Jan Charytanski, s.j., Kazimierz Czulak, s.a.c., Stefan Dusza, s.a.c., Kazimierz Dynarski, s.a.c., Stanislaw Gawrylo, s.a.c., Pawel Goralczyk, s.a.c., Stanislaw Grygiel, Kazimierz Jacaszek, s.a.c., Helmut Juros, s.d.s., Jozef Majka, Stanislaw Nagy, s.c.j., Mgr Kazimierz Romaniuk, Wacław Swierzański.

En préparation : éditions arabe et portugaise.

La **Revue catholique internationale COMMUNIO** est publiée tous les deux mois en français par « Communio », association déclarée à but non lucratif, indépendante de tout éditeur, mouvement ou institution. **Président-directeur de la publication**: Jean DUCHESNE. **Direction de la rédaction**: Claude BRUAIRE. **Rédacteurs-en-chef**: Rémi BRAGUE, Jean-Luc MARION. **Secrétariat de la rédaction**: Jean-Paul BARBICHE, Marie-Hélène et Jean CONGOURDEAU, Denise TINTANT. **Promotion**: Michel DUPOUEY.

Rédaction, administration, abonnements (Mme S. GAUDEFROY): au siège de l'association — 28, rue d'Auteuil, F 75016 Paris, tél. (1) 527.46.27 — CCP « Communio » : 18.676.23 F Paris. Bureaux de **Belgique**, du **Canada** et de **Suisse**: voir page 95.

Conditions d'abonnement : voir page 95; **bulletin d'abonnement**: voir page 96.

Librairies et autres lieux où *Communio*

Une revue n'est vivante que si elle mécontente chaque fois un bon cinquième de ses abonnés. La justice consiste seulement à ce que ne soient pas toujours les mêmes qui soient dans le cinquième. Autrement, je veux dire quand on s'applique à ne mécontenter personne, on tombe dans le système de ces énormes revues, qui perdent des millions, ou en gagnent, pour ne rien dire, ou plutôt à ne rien dire.

Charles PÉGUY, *L'Argent*, Œuvres en prose, tome 2, « Pléiade », p. 1 136-1 137

Revue catholique internationale COMMUNIO Tome VIII, n° 2 — mars-avril 1983

LE PLURALISME

« Si quelque part la vérité se manifeste, ne cherchez pas à l'étouffer sous des gloses trompeuses, mais reconnaissez-en la grandeur et considérez comme votre plus noble victoire de la laisser prévaloir sur votre sentiment ».

Richard HOOKER, *The laws of ecclesiastical Polity* (Préface, IX)

La discordance apparente des évangiles »... Blaise PASCAL (*Pensées*, Brunschvicg 755; Lafuma 318)

Claude BRUAIRE

page 2 Le pluralisme des consciences et la liberté de l'infini

Problématique

Hans-Urs von BALTHASAR

page 5 Unité et pluralité de la théologie du Nouveau Testament

Rémi BRAGUE

page 15 Du modèle chrétien de l'unité — la Trinité

Jean-Yves LACOSTE

page 31 Le témoignage inépuisable — Notes sur le canon des Écritures

Intégration

Jean DUCHESNE

page 46 La confusion du politique et du religieux — Généalogie du pluralisme

Georges CHANTRAINE, s.j.

page 60 La « majorité morale » et les catholiques américains

Clifford G. KOSSEL, s.j.

page 69 L'unité spirituelle de l'Europe — hier et aujourd'hui

Attestations

Cardinal Johannes WILLEBRANDS

page 80 L'unité des chrétiens et la réconciliation des hommes

Françoise JACQUIN

page 89 La mission par la Trinité — Jules Monchanin

Claude BRUAIRE

Le pluralisme des consciences et la liberté de l'infini

Dans quelle mesure un terme d'origine politique — pluralisme — peut-il légitimement se transposer dans le domaine de la foi chrétienne ? Pour autant que la liberté des consciences n'afflige pas la liberté de l'infini donné, mais l'accueille et la réfracte.

LE terme de « pluralisme » nous vient d'un récent vocabulaire politique. D'usage polémique, il y exprime le refus du « parti unique », cet alibi démocratique d'un régime totalitaire. Positivement, il signifie l'admission d'une pluralité d'opinions représentées par des partis multiples, et donc la liberté d'expression, menacée cependant d'une prolifération anarchique.

Parce que les mots-emblèmes de la politique envahissent le vocabulaire courant, le pluralisme déplace un sens qui devient imprécis dans d'autres domaines. C'est le cas notamment partout où il s'agit de chercher le vrai, dans la méthode comme dans les résultats.

Le présent numéro pose une seule question, mais elle est de taille, par ses enjeux : la pensée religieuse du Christianisme peut-elle, doit-elle, accueillir le concept de pluralisme, et de quelle manière précise doit-elle le faire si elle veut éviter toutes les confusions que favorisera éventuellement le fait qu'il est nécessaire de l'admettre en politique, quand on vit en démocratie ?

Force est de remarquer, au préalable, qu'en son origine politique, précisément, le pluralisme ne signifie une tolérance systématique de multiples positions, qu'en impliquant l'unique et exclusif principe du droit des libertés, garanti par un pouvoir régi lui-même par une identique constitution. Et, par suite, une même et commune éthique du politique qui fonde et norme la législation du droit. Le multiple est exigence de l'un et de l'unique, dès lors que le droit a la liberté de l'esprit pour principe et pour règle.

CETTE observation est simple, mais sa transposition au plan religieux est cependant difficile et délicate. Car l'absolu divin pèse infiniment sur le recueil des distinctions. On voit bien ce que « pluralisme » refuse : un dogmatisme théologique immobilisant la recherche, une exclusion des cultures où s'exprime la révélation, un totalitarisme méprisant l'histoire au prix de confondre une histoire, une expression particulière, avec le *logos* éternel. On voit moins clairement l'unité identique que présuppose le multiple, au risque de passer à l'autre extrême de l'équivalence des thèses dissemblables, opposées, irréductibles.

Il ne suffit pas, ici, de rappeler l'exigence de l'unique qui porte et norme la recherche de la vérité. Cela vaut déjà des pensées philosophiques, moins discordantes, à l'analyse sérieuse, que ne le fait croire une présentation extérieure et superficielle : c'est que les philosophes communiquent dans les mêmes lieux de leur interrogation. Et, selon le modèle offert par Leibniz, l'ensemble de toutes les perspectives possibles corrigerait systématiquement la partialité de chacune.

Mais la pensée de la foi a, croyons-nous, *d'autres contraintes* qui sont le revers nécessaire et le fondement irremplaçable d'une *liberté illimitée* : celles qui traduisent dans l'histoire, dans nos pensées, en toute variété de situation historique, la révélation de l'Unique, le don effectif de Dieu en Jésus-Christ. Don de l'infini *inépuisable* en quelque expression, si fidèle qu'elle soit, avivant perpétuellement l'inventivité chrétienne. Mais infini *donné* dans des paroles déterminées, dans un sacrifice divin accompli, dans une injonction irréductible pour l'existence, dans l'institution indélébile d'une Église. Si bien que le « pluralisme chrétien » n'est intelligible que par une infrangible « fidélité créatrice » — selon l'heureuse expression de Gabriel Marcel.

Manifestement, un tel « pluralisme » exclut rigoureusement tout relativisme intellectuel et ecclésial qui tenterait de niveler, en les supposant équivalentes, toutes les positions, et les plus contradictoires, au mépris de leurs auteurs et dans l'indifférence du vrai et du faux. Ainsi en est-il d'un oecuménisme à bon marché, anticipant par des mots vides la requête laborieuse d'une unité difficile, quand l'unité des pensées est encore impossible. Ainsi en est-il d'un relativisme moral que susciterait, entend-on dire, la liberté religieuse. L'esprit libre, libéré par le Christ, sait, au vif de sa foi, que le mal n'est pas relatif au bien, que l'amour doit vaincre et non composer avec la haine mortelle.

Il nous faut sans trêve, au bout du compte, rallier l'invocation du Fils : « Qu'ils soient un ». Car elle nous dit le paradigme, mieux, la vérité absolue, du pluralisme : «... comme nous sommes un ». Il faut le pluralisme de trois pour l'unité de l'Unique. Il nous est promis la multitude des demeures en Dieu, pour l'unité de ses enfants.

Claude BRUAIRE

Claude Bruaire, né en 1932. Professeur de philosophie à Paris-Sorbonne. Parmi ses publications ; *L'affirmation de Dieu* (Seuil, Paris, 1964); *Le droit de Dieu* (Aubier, Paris, 1974) ; *Une éthique pour la médecine* (Fayard, Paris, 1978) ; *Pour la Métaphysique* (ibid., coll. « Communio », 1980).

(Les volumes de la collection « Communio » (Fayard) sont disponibles chez votre libraire

A défaut, dans les librairies où la revue est en dépôt : voir p.96.

Hans-Urs von BALTHASAR

Unité et pluralité de la théologie du Nouveau Testament

Que le Verbe ne se laisse dire qu'en paroles irréductiblement éclatées, multiples, incomplètes, tient à la figure même de l'amour, qui réclame ainsi une herméneutique contemplative et interdit toute dérive pluraliste.

1. La forme et la liberté

Ce qui est déjà vrai pour chaque individu est encore plus net chez les grands hommes : quand on essaie de - les comprendre, d'interpréter leur personne et leur œuvre, on ne dépasse pas les approximations. Si on prenait seulement les œuvres de Shakespeare, de Raphaël ou de Mozart comme objet d'analyse, on aurait déjà devant soi une tâche interminable ; on pourrait tourner de tous côtés comme autour d'une statue qui, malgré son unité, se présente toujours selon des aspects nouveaux. Mais, quand, dans les œuvres, on voit aussi le reflet de leur créateur, que l'on considère le rapport de sa souveraine liberté avec ce qu'elle a réalisé, l'œuvre acquiert une nouvelle profondeur, totalement insondable. Si l'on prend les dernières œuvres de Mozart, qui sont toutes à une distance si incompréhensible l'une de l'autre, *Così fan tutte*, *La flûte enchantée*, *Titus*, le *Requiem*, l'angle visuel s'élargit à tel point que personne ne peut soupçonner ce que cette liberté aurait pu encore créer. Et cependant, chacune de ces œuvres, dont le style et l'atmosphère sont si opposés, montre la griffe du lion ; elles émanent toutes d'un seul centre qui ne saurait tromper. Celui qui cherche à expliquer prendra certainement comme objet chaque œuvre selon ses lois propres, mais il ne s'y enfermera pas, il laissera les fenêtres ouvertes vers l'œuvre voisine, voire vers l'œuvre entier, en outre il verra l'ensemble comme l'expression d'une liberté personnelle immense qui se manifeste justement dans cette forme, en sorte que la forme l'exprime de la façon la plus évidente.

*Il te faut te déployer en ampleur
Si le monde doit pour toi prendre forme.
Il te faut descendre dans la profondeur
Si l'Être doit se montrer à toi...
Seule la plénitude conduit à la clarté
Et la vérité réside dans l'abîme.*

(Schiller, *Sentences de Confucius*)

Les œuvres exigent de celui qui les entend, les lit ou les regarde, qu'il ne reste pas planté devant ce qui en elles est fini, mais qu'il fasse l'expérience de leur forme, en tant que liberté objective qui délivre la liberté subjective de l'admirateur et lui donne des ailes. Les œuvres ont une fonction de témoin, elles témoignent d'elles-mêmes dans leur authenticité interne, mais en celle-ci de l'authenticité plus profonde de la liberté qui se manifeste en elles et en celle-ci encore de quelque chose de plus abyssal : la liberté absolue, l'horizon sans nuages sur lequel s'ouvre toute liberté personnelle.

Il existe dans l'agir de l'esprit humain un cas-limite que nous connaissons dans la vie quotidienne : un esprit créateur ne s'exprime pas dans des livres, des sons, des peintures, mais dans l'esprit de ses semblables. Tout éducateur, tout enseignant agit ainsi : l'esprit de l'enfant, de l'élève, est l'argile dans laquelle il s'imprime. Alors la personnalité de celui qui parle s'imprime et s'exprime dans la personnalité de celui qui l'écoute. Plus cette dernière est forte, plus l'empreinte du locuteur sera profonde, mais plus aussi elle y réagira personnellement. Socrate, qui n'a pas écrit un seul mot, s'imprime et s'exprime plus profondément en Platon qu'en Xénophon, même si le premier réagit plus personnellement que le second à cette empreinte. Il se pourrait même que ce qu'il y avait de « socratique » en Socrate s'exprime en Platon plus qu'en Socrate lui-même. Peut-être le sommet de la vie de Socrate --son procès, son apologie, sa mort — ont-ils dû attendre Platon pour pouvoir s'exprimer par des mots, et de façon très adéquate.

2. Jésus : personne et libre don

D'après le témoignage du Nouveau Testament, Jésus est le Verbe, le dernier mot, la parole indépassable que Dieu adresse au monde pour son salut. Mais c'est un Verbe qui transcende essentiellement la simple parole, puisqu'il est Verbe en tant que « chair », en tant qu'existence humaine concrète. Toute l'existence de Jésus est expression de Dieu, une existence qui, d'après les témoins s'articule en un mot de trois syllabes : vivre — mourir — ressusciter. Si les témoins ont raison, leur assertion aussi est exacte : pendant la durée de la vie mortelle de Jésus, ils ne pouvaient donc pas comprendre la signification du Verbe qu'il est, dont seule la première syllabe était exprimée. Ils ne comprenaient pas, et cette parole leur était cachée, et « ils ne saisissaient pas ce qui était dit » (*Luc* 18, 34). Lorsqu'ils

eurent perçu la deuxième et la troisième syllabes, leur intelligence s'ouvrit, et ils comprirent en même temps que, dès le début, Jésus devait s'être fondamentalement compris comme un tout ; nous pouvons laisser ouverte la question de savoir s'il a exprimé aussi formellement les prophéties de sa Passion et de sa Résurrection qu'ils mettent dans sa bouche, ou s'il a seulement procédé par allusions, comme dans d'autres de ses paroles.

De nouveau nous nous heurtons ici au phénomène décrit à propos de Socrate, mais qui, pour Jésus, prend une forme tout à fait unique. Lui non plus n'écrit pas, mais imprime sa doctrine (qu'il est lui-même : son existence, son action, son enseignement) en ses différents disciples. Cette parole ne consiste pas, comme chez Socrate, à convaincre l'interlocuteur de son ignorance ; elle est parole venue de la hauteur et de la profondeur de Dieu qui n'exige tout d'abord dans l'esprit des disciplines qu'une disponibilité ouverte, que la foi qui tient a priori pour vrai ce que le Maître a dit. Mais cette foi qui éveille toute la subjectivité de l'auditeur, fera résonner la parole personnellement en chacun, appellera une réponse personnelle, peut-être d'ailleurs d'autant plus personnelle que la parole atteint davantage l'âme d'un disciple en son centre. Le disciple bien-aimé aura répondu par des harmoniques plus profondes que chez la plupart des autres. Il n'aura pas entendu seulement le son extérieur des paroles comme ceux qui ont recueilli machinalement les « discours » (logia) de Jésus, mais dès le début, il a entendu aussi dans ces paroles le Verbe qui s'exprimait par tout l'être du Maître : dans les indications sur le chemin à suivre, la Voie, dans les assertions vraies, la Vérité, dans les exhortations vivantes, la Vie.

D'autres, parvenus après Pâques à la plénitude de la foi, ont vu s'éclairer après coup dans Une lumière et une profondeur nouvelles, des paroles entendues, des faits vécus, et on ne peut plus discerner ce que, à partir de leur compréhension post-pascale, ils ont projeté à bon droit dans les actes et les assertions du Maître, parce que la semence naguère répandue dans leur âme avait levé.

Dans l'enchevêtrement inextricable de parole et de foi qui caractérise tous les écrits néo-testamentaires, s'expriment — malgré toute la différence des sujets qui portent témoignage — deux éléments intangibles : d'une part la puissance d'imprégnation incomparable de la personne et du comportement du Maître ; on voit apparaître avec évidence, même à travers les mots et les images de l'époque, même là où il accomplit les figures de l'Ancien Testament, même et surtout là où il emploie pour ses paraboles les plus simples banalités quotidiennes une personnalité unique, que nul n'aurait pu inventer. D'autre part, la volonté des témoins de n'être résolument que des témoins même du plus ignominieux (comme la trahison, la fuite et le reniement), même de leur propre incompréhension, et de ne rien taire des paroles en apparence inutilement rudes du Maître à l'égard de ses ennemis.

De cette nature des témoignages, il résulte déjà qu'il n'y a pas pour nous d'autre façon d'accéder à la chose dont ils témoignent que d'essayer de s'en remettre au témoignage lui-même, afin de percevoir ce dont il porte témoi-

gnage, et qui s'est imprimé de multiples façons dans la subjectivité des témoins, qui, tous, désiraient passionnément s'effacer devant celui qu'ils désignaient.

Ceci est confirmé par une seconde constatation : nous comparions toute l'existence de Jésus à un mot de trois syllabes. Or, il est caractéristique pour lui qu'il vive et subisse à fond chacun de ces trois stades sans rien anticiper ni précipiter. Dans sa vie active, il est prêt pour sa croix, mais il n'anticipe pas, encore moins sur sa résurrection. C'est seulement la veille au soir de sa Passion, lors du partage eucharistique de son Corps, qu'il dispose de sa Passion volontairement acceptée, non pas pour la surmonter d'avance, mais au contraire pour faire, jusque dans le plus lointain avenir, de son don total l'acte définitif de sa vie. Tout au fond, il sait bien, du fait que sa mission terrestre s'interrompt ainsi inachevée, que seules les deuxième et troisième syllabes du Verbe qu'il est lui-même apporteront l'accomplissement de sa tâche. Mais il n'explique pas lui-même ces syllabes qui décident de tout ; avec une insouciance presque incompréhensible, il confie l'interprétation de ce qui est le plus important en lui, à l'avenir, à l'Esprit inspirateur et à l'Église inspirée par celui-ci. « Mangez et buvez-en tous ». Dans cet abandon total, il s'engage librement dans -une interprétation de lui-même qui n'est pas son fait, mais celui des témoins. Le témoin capital est l'Esprit, mais c'est en lui aussi que les disciples témoigneront : «... il recevra de ce qui est à moi et il vous le communiquera » (*Jean 16,14*)... « Il rendra lui-même témoignage de moi et à votre tour, vous me rendrez témoignage parce que vous êtes avec moi depuis le commencement » (*Jean 15,26 s.*).

3. L'enchevêtrement des racines chez les témoins

Quand on embrasse du regard l'ensemble des écrits néo-testamentaires, ce qui frappe d'abord, c'est leur multiplicité non systématique. Historiquement, les épîtres de circonstance de Paul se situent au début. Elles supposent que l'enseignement proprement dit (catéchèse) des communautés est un fait accompli. Elles ne contiennent que des compléments pratiques et des aperçus occasionnels dans l'ensemble du mystère. Plus tard suivent les évangiles synoptiques, chacun s'approchant selon son optique différente de Jésus : le Seigneur, celui qui enseigne la nouvelle Loi, le Miséricordieux ; de petites épîtres disséminées, en partie tardives, apportent des fragments de théologie, d'autres assez longues, comme l'Épître *aux Hébreux*, les présentent sous un point de vue particulier. Jean clôt la série avec sa réflexion profonde sur Jésus comme Verbe éternel (*logos*), et l'*Apocalypse* montre sa présence et son rayonnement dans l'histoire tout entière. Nulle part, l'ensemble n'est présenté comme une unité systématique. Le seul facteur qui les unit est l'instinct de l'Église, qui choisit, pour constituer son canon parmi de nombreux autres documents, ceux-là comme étant des témoins authentiques.

On a, là aussi, des approximations, de nature très différente, qui travaillent avec les images conceptuelles et linguistiques les plus différentes, à

approcher un phénomène central. Beaucoup de ces écrits sont complètement isolés (*l'Épître aux Hébreux*, par exemple) ; parfois, on peut constater des dépendances (*Matthieu* et *Luc* dépendent de *Marc*) ; ou un document laisse transparaitre des sources antérieures qui n'existent plus. D'autre part la théologie juive de l'époque, avec toutes ses tendances, donne l'occasion de rattacher à différents schémas préexistants des aspects centraux (christologie) qui semblaient de prime abord se situer à côté les uns des autres sans aucun lien.

Mais si on lit d'un trait tout le recueil, derrière toute cette fragmentation, une évidence apparaît soudain : tous ces témoins ont la même foi, ils veulent l'avoir et ils sont conscients de l'avoir. Tous ensemble, ils forment une seule communauté qui, précisément en ces nombreuses tensions, s'avère telle, connaît une frontière distincte entre l'intérieur et l'extérieur, et entretient intimement de nombreux rapports. Ces rapports ne paraissent nullement être troublés par la diversité des amorces théologiques.

Il existe entre les auteurs, ou les personnes qui peuvent les avoir influencés, un entrelacement, comme ces arbres d'une même forêt, dont les racines s'enchevêtrent. Que l'on prenne un personnage comme Barnabé de Chypre : il se trouve avec les tout premiers apôtres (*Actes des Apôtres* 4,36 et suivants), puis il conduit Paul à ceux-ci (9,27), il est envoyé par eux à Antioche, de là il part pour Tarse d'où il ramène Paul et enseigne avec lui pendant toute une année (11,25), tous deux se distinguant comme prophètes et chargés de l'enseignement (13,1). Il accompagne Paul pendant son premier voyage missionnaire et au « concile des Apôtres » (15.2 ss.), mais, revenu à Antioche, il passe du côté de Pierre au sujet de la communauté des repas (*Galates* 2,13), ce qui fait que Paul se sépare de lui, tandis que Barnabé part avec Marc pour Chypre, son pays (*Actes* 15,39) ; cependant Barnabé est encore une fois mentionné comme collaborateur de Paul à Corinthe (*1 Corinthiens* 9,6). Sans aucun doute, l'année commune à Antioche est comme le berceau et l'achèvement de la théologie paulinienne. Et avec quelle force Paul insiste sur sa discussion à Jérusalem avec les « notables », les « colonnes », Jacques, Céphas, et Jean (*Galates* 2,6-9). Quelle intensité lors du « Concile des Apôtres » ; on cherche une solution équilibrée pour la question extrêmement ardue de la communauté entre chrétiens juifs et chrétiens païens, solution qui transperce le cœur de Paul (*1 Corinthiens* 9,19 s.), et qui finalement lui coûtera la liberté et la vie (*Actes* 21,17 s.). L'unité de la foi (même chez un Jacques) a pour lui la primauté sur « mon évangile » (*2 Timothée* 2,8).

La foi unique qui se manifeste à travers tous les enseignements dans l'Église a certainement acquis un grand enrichissement grâce à la vision de Paul sur le chemin de Damas, trois ans après la mort du Christ ; Paul y a vu Jésus comme chef glorieux de l'Église, et de l'univers, mais en même temps comme souffrant pour ses membres opprimés, « le grand mystère ». Ce grand enrichissement se déploie à travers toutes les strates du Nouveau Testament et, venu de la deuxième et de la troisième syllabe du Verbe de

Dieu, projette une nouvelle lumière sur la première : le message de Jésus antérieur à Pâques. Nous parlions de sa discrétion qui ne voulait pas donner par avance la théologie de sa mort expiatoire et de sa résurrection eucharistique. A Damas, la pleine signification cherchée aussitôt après la Résurrection était pleinement manifestée. Elle remplira la pensée et la vie de Jean. Mais n'était-elle pas déjà présente dans les paroles de l'institution de l'eucharistie, et, au cas où celles-ci n'auraient pas été authentiques, qui aurait osé les inventer ? Pourquoi aurait-on rédigé l'histoire de la Passion si tôt, avant même les « *logia* », si on n'avait pas reconnu dans ce scandale extrême l'événement décisif du Salut ? *Matthieu*, qui décrit Jésus comme le nouveau Moïse, ne manque pas de parsemer son texte de citations sur lesquelles il a réfléchi, et qu'il a empruntées aussi aux versets d'Isaïe sur le serviteur de Dieu qui prend sur lui l'expiation pour tous les autres. Et à quoi le texte de Luc qui se réfère aux prophètes (« ne fallait-il pas que le Christ souffrît... ») pourrait-il renvoyer, si ce n'est à cette nécessité de l'expiation ?

L'Église, qui a constitué son canon avec les écrits néotestamentaires dispersés, reconnu en eux tous les témoignages de la même foi, qui ne pouvait tenir son inspiration et sa cohérence que de l'Esprit Saint. C'est pourquoi toutes les oppositions apparentes entre ces écrits ne pouvaient jamais être des contradictions. Elles indiquent seulement, à partir de différents côtés, l'unité de ce qui est cru. « *Cette unité, qui implique l'absence finale de contradiction entre les différentes idées et affirmations théologiques essentielles, est, du point de vue théologique, un postulat inséparable de l'inspiration et de la canonicité du Nouveau Testament et de la Sainte Écriture. Mais cette unité n'en est pas moins réelle, et elle n'est pas tellement cachée qu'il ne soit pas possible jusqu'à un certain point d'en faire prendre conscience* ». Henrich Schlier, qui parle ainsi, ajoute deux considérations. Premièrement, on ne rencontrera cette unité d'abord cachée que si, à côté de la méthode historico-philologique, on pénètre « *en même temps dans la réalité que l'on rencontre dans les textes du Nouveau Testament. Mais cette pénétration ne se fait que dans la foi. La méthode philologico-critique ne suffit d'ailleurs jamais pour expliquer un texte historique. Celui qui ne voudrait interpréter Platon que par cette méthode, sans pénétrer en même temps dans sa pensée, et, comme cette pensée n'existe pas à l'état isolé, sans essayer de partager son expérience, celui-là n'arriverait jamais en face de la réalité que Platon lui-même a découverte et qui a animé sa vie et sa pensée* ». Accepter de pénétrer dans ce qu'énonce le texte signifie ne pas lui imposer a priori sa propre vérité. Deuxièmement, Schlier attire l'attention sur toutes les formules d'« homologie » de la communauté confessante et croyante, qui parsèment tous les textes de la Nouvelle Alliance comme « *première strate de la théologie chrétienne primitive* », même avant que l'on ait distingué toutes les approximations qui interprètent le mystère. La foi s'est donc ainsi, dès le

début, créé une expression commune. A la « *parole originelle* » correspond une « *réponse originelle* » de la communauté qui s'ouvre à elle (1).

4. Polyphonie

Le Nouveau Testament ne présente pas une théologie systématique mais des amorces pour celle-ci. Or, ces amorces ne sont pas arbitraires, mais bien absolument normatives pour toute tentative de mieux saisir le mystère qui se trouve derrière tous les textes, en approfondissant par la méditation les différents témoignages et en les embrassant du regard tous ensemble. Mais si on veut suivre le cheminement qui va des indications normatives de l'Écriture à une théologie ecclésiale, on doit tout d'abord rester conscient de ceci : à quel point le centre du mystère, même révélé, reste précisément mystère. Plus s'approche de nous la lumière du Dieu « inaccessible », plus nous prenons conscience de sa nature inaccessible. C'est nous qui sommes saisis et compris par lui (*1 Corinthiens* 13,12 ; *Philippiens* 3,12 ; *1 Corinthiens* 8,3 ; *2 Corinthiens* 5,11).

Les mystères centraux de notre foi restent impénétrables pour l'entendement terrestre. Ainsi, dans la christologie : l'unité de la divinité et de l'humanité dans le Christ ; dans la Trinité : l'unité de la nature divine et des trois hypostases ; dans l'ecclésiologie : l'Église en tant que corps du Christ ne se composant que de membres « pensants » et libres (Pascal). Souvent, des approches opposées paraissent incompatibles au regard superficiel, mais elles ne renferment aucune contradiction, au contraire elles constituent des aspects nécessairement complémentaires. Une christologie qui débute par la personnalité humaine de Jésus de Nazareth est aussi indispensable que celle qui laisse transparaître dans sa mission humaine et toute sa destinée, le mystère divin dont cet être humain tout à fait particulier se fait le représentant. Et plus profondément, la « *petitesse* » (*Matthieu* 11,29) dans la condition humaine de Jésus, son rejet, sa Passion ne sont dans une incompréhensible opposition avec sa grandeur que si on part d'une représentation superficielle du Dieu de l'Ancien Testament, dans laquelle Yahvé apparaît comme puissance concentrée et maintenue en soi au dessus de l'humanité défaillante, tandis que le Père de Jésus-Christ, dans sa divinité éternelle, s'abandonne totalement au Fils, et, avec Lui, à l'Esprit ; ce que nous avons l'habitude de nommer « *kénose* » est, considéré à partir de l'image trinitaire de Dieu, un acte ouvert vers un monde perdu, acte qui a sa condition de possibilité dans cet événement trinitaire primordial (qui est pourtant de nature toute différente).

Or, cette éternelle réalisation d'amour ne se situe pas dans une relation de tension ou d'opposition à la toute puissance divine ; celle-ci n'est pas l'abou-

(1) H. Schlier, « Le sens et le rôle d'une théologie du Nouveau Testament », dans *Essais sur le Nouveau Testament*, Cerf, Paris, 1968, p. 11-30. Citations pp. 25, 16 et 21.

tissement d'un processus dialectique de style hégélien ; bien plutôt, l'amour qui se donne est toujours d'emblée identique à la plus sublime de toutes les puissances (2). Si on a une fois envisagé cela, les perspectives finales de la Bible — déjà annoncées par l'Ancien Testament — apportent pour la première fois une réponse aux questions pressantes de l'humanité sur le sens de la finitude, de la souffrance et de la mort. Alors, les accusations de Nietzsche ou de Marx contre Dieu s'en prennent à un concept-épouvantail, la dialectisation protestante de la forme de rédemption par Dieu devient superflue.

Pour en revenir à la christologie, la façon dont Jésus-Christ se donne dans une accessibilité sans défense, vulnérable et avec une grandeur incomparable, est directement la réalisation du mode particulier dont le Royaume de Dieu le Père advient en lui. Dieu ne s'aliène pas en prenant une forme d'esclave qui, lors de la Résurrection, devrait être abolie et remplacée par figure, tout opposée, du Seigneur. Ce qui, en Jésus-Christ, s'est abaissé pour devenir esclave, est toujours l'enfant dont la béatitude consiste à témoigner de sa reconnaissance envers le Père (*Matthieu* 17,25 etc., *Jean* 8,35 et suiv.).

Le mot grec *pais* embrasse les deux significations : il peut être employé dans l'épiphanie du baptême dans le sens de « fils » (*huios*) (*Luc* 3,22) et indiquer par là que le serviteur de Dieu (*Isaïe*, 52-53) et le Fils de Dieu (*Jean* 8,36) ne font qu'un. L'homme libre n'est pas celui qui, selon le mot de Marx, ne doit dire merci à personne, il est bien plutôt celui qui se montre éternellement reconnaissant (*eucharistein*) envers celui qui l'a libéré. Si donc l'enfant s'est fait esclave selon la liberté de l'amour rendant manifeste la vérité de cet « abaissement », il ne se reprendra pas lui-même par une « élévation inverse », mais conservera cet abandon eucharistique comme la forme de sa gloire.

Mais encore une fois, cette forme de gloire, quand on considère le rapport du Christ et de l'Église, n'est pas une forme de domination qui s'étend sur tout l'humain, comme si le Seigneur exalté voulait confisquer pour lui-même les membres de son corps mystique. Au contraire, son élévation est en même temps un libre don et l'ouverture d'un espace historique accordé à la liberté humaine. Il est vrai qu'être libre est un don (« sans moi, vous ne pouvez rien faire »), mais le don offre réellement à chacun ce qu'il a de plus personnel : sa mission. « L'élévation au-dessus de tous les cieux détermine les uns à être apôtres... d'autres à être pasteurs et chargés de l'enseignement... pour édifier le corps du Christ jusqu'à ce que nous parvenions à l'état d'hommes parfaits, à la mesure de l'âge du Christ en sa plénitude » (*Ephésiens* 4,10 ss.). La mission divine qui nous est confiée à accomplir dans la liberté donne à chaque vie humaine la plénitude de sens qu'il chercherait en vain à obtenir à partir des constituants de sa nature créée. C'est aussi à partir de là que le paradoxe apparent de l'Église du Christ devient visible : elle est son organe, mais de telle sorte que chaque membre puisse accomplir

dans la liberté, en faveur de l'ensemble, la mission qui lui a personnellement été confiée, et donc dans « l'autonomie ». L'aspect invisible et l'aspect visible de cette Église se conditionnent réciproquement.

Si l'on commence à percevoir ces rapports, la théologie fragmentaire du Nouveau Testament apparaît en même temps comme une immense impulsion qui pousse les croyants dans l'espace toujours ouvert d'une vérité toujours plus grande. Alors les fragments donnés semblent plus précieux qu'un système « fermé » (qui n'apparaît souhaitable qu'à un entendement borné). *Sy-stema* signifie un tenir-ensemble, de même que des points lumineux séparés par des espaces sombres forment une constellation où chaque point peut en indiquer mille autres et nous donne la liberté de combinaisons infinies.

5. Pluralisme ?

Après ce qui vient d'être dit, nous ne voyons plus ce qui pourrait nous pousser à remplacer l'idée claire et traditionnelle selon laquelle le Nouveau Testament offre une pluralité d'accès au mystère de la Révélation par le slogan mal défini du « pluralisme ». On sera bien obligé de concéder l'usage de ce mot à la mode aux lecteurs, mais aussi aux savants, qui ne sont capables de percevoir ni que ces différentes perspectives sont conciliables, ni qu'elles convergent vers l'unité d'un même Mystère, ni enfin que les témoignages du Nouveau Testament, ainsi que l'Église, possèdent une unité substantielle. L'expression ne fait donc qu'exprimer qu'on est incapable de dépasser le tout premier stade de la réflexion, et elle n'arrive même pas à prendre en vue le problème herméneutique que posent les textes du Nouveau Testament, à savoir la compénétration de la révélation et du témoignage de foi, une compénétration qui n'est pas seulement un fait constatable, mais une exigence de l'objet révélé. Comment on peut aborder le problème et s'en rendre maître de la façon qui lui convient, Wilhelm Thüsing le montre aujourd'hui de manière très impressionnante : son œuvre sur les théologies du Nouveau Testament et Jésus-Christ (3) distingue les « composantes structurelles » d'avant et d'après Pâques, et montre comment elles renvoient l'une à l'autre.

Mais renvoyons aussi, encore une fois, à ce qui s'est passé sur le chemin de Damas — ce que les spécialistes des Évangiles négligent si souvent : les premières tentatives pour dominer la pensée de l'ensemble du phénomène Jésus, qui étaient multiples, ont reçu de cet événement, peu de temps après Pâques, une impulsion qui les a puissamment poussées à s'unifier. Par suite, c'est s'égarer que de caractériser la synthèse faite par saint Paul comme une « christologie tardive ». Elle est au contraire un des fondements de l'unité de

(2) Robert Spaemann, « Die Frage nach der Bedeutung des Wortes 'Gott' », dans *Einsprüche. Christliche Reden*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1977, p. 13-35.

(3) W. Thüsing, *Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus*, t. 1, Kriterien, Patmos, Düsseldorf, 1981. L'ouvrage doit comporter trois volumes.

la foi de l'Église, foi que les évangiles écrits rendront complète et concrète en y ajoutant des éléments dont le noyau substantiel était contenu dès le début dans ce que prêchaient les apôtres.

Un dernier point. À côté des gens qui s'intéressent à un « pluralisme » christologique pour rendre problématique la figure de Jésus, on trouve des gens qui tiennent à un « pluralisme » de structure des communautés primitives pour rendre problématique la structure de l'Église. Ils croient pouvoir contester la forme qui ressort clairement à la fin de l'âge apostolique au nom des structures encore fluentes, encore en train d'évoluer, qui transparaîtraient (prétendent) dans les lettres des apôtres. Ces gens-là négligent la plupart du temps la figure dominante de saint Paul, qui, de temps à autre, y envoie ses collaborateurs comme ses représentants, en souhaitant qu'ils soient accueillis avec le même respect et la même soumission qu'il ne l'est lui-même. Par ailleurs, il souhaite que la communauté se « soumette » (*hypotassethai*) à ceux qui se « donnent de la peine » pour son bien. La *première lettre* de saint Clément *aux Corinthiens*, écrite au tournant du premier siècle, demande explicitement l'« obéissance » (59,1). Il n'y a jamais eu de communauté « démocratique ». Les communications entre les communautés — qu'elles soient formées de chrétiens d'origine grecque ou d'origine juive — étaient d'ailleurs assez intenses pour qu'une différence qualitative entre les structures en soit rendue impossible.

Dans toutes les communautés, Paul a le souci de leur unité dans l'Esprit, et ce, pas seulement à l'intérieur de chacune prise individuellement, mais dans le but, explicitement formulé, de faire grandir le corps de l'Église pour le faire parvenir, justement grâce à l'unité dans la foi, à sa pleine maturité dans le Christ (*Ephésiens* 4, 12 ss.)

Hans-Urs von BALTHASAR

(traduit de l'allemand par Jeanne Ancelet-Hustache)
(titre original : « Einheit und Vielheit neutestamentlicher Theologie »)

Hans-Urs von Balthasar, né en 1905 à Lucerne (Suisse). Prêtre en 1936. Membre de la Commission théologique internationale : membre associé de l'Institut de France. Co-fondateur de l'édition allemande de *Communio*. Sa dernière bibliographie, arrêtée en 1977, compte 90 pages dans *Il filo d'Ariana attraverso la mia opera*, Jaca Book, Milan. 1980. Derniers ouvrages parus en français : *Nouveaux points de repère*, coll. « Communio », Fayard, Paris, 1980; *Aux croûants incertains*, coll. « Le Sycomore », Lethielleux, Paris, 1980 ; *La Gloire et la Croix, Métaphysique*, t. 2, « Les constructions », Aubier, Paris, 1982.

Rémi BRAGUE

Du modèle chrétien de l'unité : la Trinité

Avons-nous vraiment besoin du « pluralisme » pour rester à la fois libres et unis ? Sans aucun doute, aussi longtemps que nous ne prenons pas en considération la manière dont k Dieu de Jésus-Christ est aussi unifié que pluriel. Ni polythéisme, ni monothéisme, mais un par amour.

QUAND on parle de « pluralisme », on veut dire (quand on veut dire quelque chose) qu'une certaine pluralité des opinions, des cultures, des visions du monde, etc. doit être respectée, voire même promue. « Plusieurs », ce n'est pas moins bien que « un seul », et c'est même peut-être mieux. Il se trouve que qui se déclare pluraliste bénéficie en ce moment d'un préjugé favorable. Les chrétiens doivent-ils donc, en bonne avant-garde qui se respecte, emboîter le pas, et se déclarer pluralistes à leur tour ? Et à quelles conditions ? Il est clair qu'un chrétien ne saurait admettre que toutes les vérités se valent, à moins de renier sa foi. Pour lui, le pluralisme ne pourra donc être qu'un nom nouveau donné à une réalité, d'ailleurs vague, qui s'appelait naguère tolérance. On entendra par là le refus de contraindre qui ne pense pas comme nous à adhérer à ce qui, pour nous, est la vérité.

C'est à ce propos que l'on peut se demander si les chrétiens peuvent être sincères quand ils prêchent la tolérance. Se sont-ils montrés tels dans le passé, là où ils disposaient de la force que donne le nombre ? En ce domaine, les arguments historiques prouvent ce qu'ils ont toujours prouvé, c'est-à-dire pas grand chose : les exemples appellent les contre-exemples, on s'empêtre dans la question enfantine de savoir « qui a commencé », etc. Et, de toute façon, on peut toujours s'en tirer, même si ce n'est qu'un pis-aller, en disqualifiant d'avance toutes les réalisations historiques, toujours plus ou moins impures, au profit de la pureté de la foi. On se réfugiera alors dans le donjon des principes. Et, au besoin, on masquera ce que cette retraite a d'inélégant en sa facilité en faisant remarquer, ce qui est d'ailleurs fort juste, que le Christianisme, comme toute doctrine d'ailleurs, ne peut se juger que

sur la conception qu'il se fait de l'Absolu, puisque c'est elle qui doit, en dernière instance (ou, en langage historique, à long terme), commander le reste.

Mais n'est-ce pas là, justement, que nous attend l'objection décisive ? Il est un argument auquel les chrétiens ne peuvent se dérober sans se renier, puisqu'il porte sur l'article fondamental et constant de leur foi : « un seul Dieu tu adoreras ». Le pluralisme le plus décidé doit admettre une exception — et l'exception n'est pas une mince affaire, puisqu'il y va de l'Absolu lui-même. Acquiescer au pluralisme en réservant le cas de Dieu, n'est-ce pas en définitive *tout* lui refuser ? En effet, le monothéisme n'est-il pas l'expression la plus parfaite du totalitarisme ? Qui le professe n'est-il pas irrésistiblement porté à refuser à autrui la liberté de se choisir son dieu — partant, ses valeurs, son but, son identité ? Et, s'il en est ainsi, faire profession de tolérance ne pourra être qu'une concession peu sincère, voire une grimace de cafard. Et l'on aura raison de penser que, si les chrétiens se montrent tolérants, c'est que les circonstances leur sont pour l'instant défavorables, et que seules celles-ci entravent une explosion de fanatisme, que le germe monothéiste resté virulent ne saurait manquer de fomentier.

1. Unicité

L'objection a le mérite d'obliger à poser le problème au niveau le plus haut. On se condamne en effet à rester à la surface des choses tant que l'on n'examine pas la conception chrétienne de l'Absolu à nouveaux frais. En effet, on a depuis longtemps l'habitude de considérer le monothéisme comme intrinsèquement supérieur au polythéisme. De ce point de vue, on pouvait, soit louer le Christianisme d'avoir maintenu la rigueur de la prédication des prophètes, soit au contraire le blâmer d'en avoir altéré la pureté en associant à l'Unique deux autres personnes. Dans les deux cas, cependant, le monothéisme était l'aune incontestée à laquelle mesurer le fait religieux.

Or, depuis quelque temps, on entend contester ce qui ne serait qu'un préjugé, au profit d'un éloge du polythéisme redécouvert. Il faudrait retracer la généalogie de cette résurgence à partir de la fascination par le mirage grec, à la Renaissance et dans l'Allemagne des Lumières et de l'Idéalisme. Longtemps, cette tendance est diffuse et reste esthétique, et ce n'est sans doute qu'avec Nietzsche que l'on rencontre une formulation nette et philosophique de la supériorité du polythéisme sur le « monothéisme » (1). Les ver-

sions les plus grossières, aujourd'hui, défendent le polythéisme grec contre le « monothéisme judéo-chrétien », au nom, justement, d'un pluralisme qui n'est peut-être pas que le pavillon de marchandises plus suspectes. Le monothéisme est alors conçu comme un cas particulier, mais grave et décisif, de refus de la pluralité, d'intolérance, etc. Le polythéisme, à l'inverse, est un cas particulier du *small is beautiful*. Mon dieu est petit, mais je crois en mon dieu — ou même pas, car les « dieux » dont il s'agit d'affirmer qu'il y en a plusieurs ont l'élégance (il faut quand même être sérieux) de ne pas exister. Ils servent parfois d'étiquette à la revendication d'indépendance à l'égard des blocs, d'autonomie des régions, de survie des langues locales, etc. Face à cette défense du paganisme, on a vu surgir une exaltation du monothéisme, moins méprisable sans doute, mais guère moins superficielle. La giganto(ou nano-?) machie que bardes du paganisme indo-européen et séides du monothéisme sémitique se livrent pour un ou des dieux auxquels ils ne croient pas suscite en nous une crainte respectueuse qui nous dissuade de choisir notre camp (2).

En effet, malgré la sympathie qu'inspire la défense du monothéisme (3), elle laisse dans l'ombre, tout autant que ce qu'elle combat, la question de savoir ce que c'est au juste qu'un dieu — ce que l'on aimerait quand même savoir avant de les compter. Ce monothéisme qui n'est ni un monisme (pp. 9, 122, 248, 291 n. 29), ni un théisme (pp. 9, 164), mais une fiction (p. 151), un Impossible (p. 238), ou la pure affirmation du nombre Un (pp. 149, 163) à moins que ce ne soit Deux (p. 248), élude la question, ou ne lui donne pas d'autre réponse que « *un dieu, on obéit* » (p. 210). Le vide aspirant, on peut se demander si le terme « dieu » recouvre autre chose que la « *Valeur qui donne Valeur à toutes valeurs* » (4). Cette pensée des valeurs ne s'interroge à aucun moment sur ce que signifie « valoir », mais leur demande seulement de garantir le sujet (pp. 93, 109) en l'arrachant à l'idolâtrie (p. 149) pour lui redonner sa « *monarchie absolue* » (p. 186). Ne sont-elles pas secrètement posées par l'homme ? En faisant de « dieu » le nom pompeux des valeurs, un nom qui sert à dissimuler l'obscurité de leur statut, on se place dans le droit fil de la tradition nietzschéenne qui inspirait aussi le retour au « polythéisme » que l'on croyait pourtant exorciser.

La polémique sur monothéisme ou polythéisme a cependant un aspect sain. C'est l'honnêteté avec laquelle elle avoue son imposture, et que son enjeu est purement politique — domaine beaucoup plus propre que celui de la mystique dans laquelle elle risque toujours de se dégrader. Le polythéisme est un slogan pour la revendication des particularismes, le monothéisme un

(1) On comprendra qu'il ne saurait être question d'esquisser une telle enquête dans le cadre d'un article. Et la discussion avec Nietzsche demanderait à elle seule une reprise systématique de l'ensemble de l'œuvre — faute de quoi on se condamne à singer le style nietzschéen. Pour une bonne mise en perspective du problème, cf. P. Valadier, *Nietzsche et la critique du christianisme*, Paris, Cerf, 1974, p. 539-551.

(2) Contentons-nous de renvoyer à P. Gauthier, « Les illusions du retour à l'Antiquité ou le miroir aux prétextes (...) », dans *Commentaire*, n° 16, Hiver 1981-82, p. 584-591.

(3) Bernard-Henri Lévy, *Le Testament de Dieu*, Paris, Grasset, 1979. Je cite le n° des pages.

(4) Op. cit., p. 148. Et cf. p. 207: « *faire ce qui, en conscience, te paraît devoir donner valeur et honneur à l'existence* », pp. 229, 254, 272, et surtout p. 264 s. : « *les valeurs (...) sont valables* ». Cf. aussi, p. 223: « *les raisons que les hommes se donnent de vivre* », et, p. 170 « *Que seul vaille l'universel...* » (Ce qui est souligné l'est par moi, R.B.)

slogan pour la protestation morale de l'individu — toutes choses bien sympathiques, si sympathiques même qu'on regrette de les voir mêler à une religiosité suspecte. Il importe donc de rappeler que c'est d'un seul et même mouvement que le Christianisme a rejeté la contamination du politique et du religieux l'un par l'autre et qu'il a élaboré une conception de Dieu qui le distingue et sans laquelle il ne serait plus lui-même.

Le mérite d'avoir montré que rejet de toute « théologie politique » et confession de la Trinité vont de pair revient à Erik Peterson, dans son petit livre sur « Le problème politique du monothéisme » (5). Le livre parut dans un temps et un lieu autrement risqués que celui de nos petits débats : l'Allemagne de 1935. On y entendait clamer : « un seul peuple, un seul *Reich*, un seul chef ». Les chrétiens confessaient « un seul Dieu ». Est-ce de la même façon ? Peterson s'oppose de façon frontale à la « théologie politique » resuscitée par Carl Schmitt (1922), et médite sur le caractère exemplaire et actuel de la crise arienne. L'arianisme cherchait à sa façon à concilier monothéisme et polythéisme, sur le modèle des représentations païennes, qui admettaient volontiers la coexistence d'un dieu suprême et de divinités subordonnées : le Père serait le Dieu suprême, et, en un sens, « unique », le Fils serait une divinité adoptée. L'unicité du Dieu suprême est conçue, en termes techniques, comme sa *monarchie*, ce qui veut dire à la fois « un seul principe » (*archè*) et « un seul prince », un seul chef (*archôn*). La philosophie hellénistique exprime ainsi sa conception de l'unité du monde dans des catégories empruntées au domaine politique, et sa décision en faveur d'un principe métaphysique unique en provient en dernière instance (pp. 53, 58). C'est déjà une première décision politique qui avait présidé à l'élaboration du concept de monarchie divine dans le Judaïsme d'Alexandrie (Philon), pour lequel il s'agissait de justifier la supériorité du peuple juif et sa mission aux païens — un argument que reprendront les apologistes chrétiens (p. 64), et dont certains païens, comme Celse, saisiront l'enjeu politique (p. 79 ss.). Il faut d'ailleurs avouer que les premiers efforts des chrétiens pour dépasser le monothéisme monarchique ont échoué (p. 76). Il faudra, pour qu'il soit conjuré définitivement, que son aspect politique apparaisse en pleine lumière. C'est ce qui se passa au moment de la crise arienne. Les empereurs soutenaient l'hérésie. Elle concevait en effet la monarchie divine sur le modèle de la monarchie terrestre, de l'Empire romain qui devait unifier l'humanité en fondant les nations dans la *pax romana*. L'orthodoxie, qui rappelait que l'unité du genre humain ne peut être qu'eschatologique, et que l'Église, qui en est l'anticipation, ne saurait se confondre avec l'Empire, menaçait donc directement la théologie politique dont la cour impériale avait fait son idéologie (p. 102). La victoire d'Athanase sur l'arianisme signifiait ainsi que l'on devait désormais penser Dieu et son unité d'une façon

telle qu'elle ne saurait être le reflet de la monarchie terrestre, car le mystère de la Trinité n'existe qu'en Dieu, et nulle part dans le créé (p. 105).

La leçon à tirer du rejet par le concile de Nicée d'un monothéisme compris comme « monarchie » est que l'on n'a pas le droit de concevoir Dieu sur le modèle du monde créé. Et, en particulier, affirmer un seul Dieu ne peut avoir le même sens qu'affirmer qu'une créature, quelle qu'elle soit, n'existe qu'en un seul exemplaire. Peu importe, dès lors, ce qu'est la créature unique dont l'unicité pourrait servir de modèle pour penser l'unicité divine. Il peut s'agir de l'empereur comme vivante icône du Tout-puissant. Mais il peut s'agir aussi de l'unité du genre humain. Ou, à l'autre extrême, de l'unité du « Moi », du sujet individuel. Ou encore, de l'univers lui-même, du Tout dont il n'existe, par définition, qu'un seul exemplaire. Cette critique est constamment à refaire. Il faut, toujours à nouveaux frais, briser les modèles humains de l'unicité à l'unique unicité divine. Ces modèles tentateurs varient. Et si nous ne sommes plus guère enclins à concevoir Dieu sur le modèle d'un souverain terrestre, le modèle du sujet individuel, qui nous tente plus aujourd'hui, n'est pas moins faux. On saura donc gré à J. Moltmann (6) d'avoir prolongé la critique de Peterson en rappelant quelques bonnes vieilles vérités sur le dogme trinitaire, et en montrant que parler de Dieu comme d'un sujet identique en trois modes d'être ou de subsistance (ce qui risque de ne faire des personnes divines que trois points de vue sur un Dieu unique -hérésie dite « modaliste »), c'est adopter inconsciemment la représentation moderne de l'individu autonome. Ainsi, il faut réaffirmer le modèle chrétien du Dieu unique pour montrer qu'il transcende tous les modèles créés d'unicité.

2. Unité

Pour ce faire, on sera bien inspiré d'éviter jusqu'au terme de « monothéisme ». Il est vague au point d'englober, outre les trois religions issues d'Abraham, outre le « monothéisme primitif » cher à certains ethnologues, le Dieu des philosophes classiques. Il gomme ainsi ce que chaque religion a de propre au bénéfice d'un théisme mal défini. On peut d'ailleurs se demander si l'époque des Lumières ne l'aurait pas précisément utilisé à cet effet, et si ce ne serait pas la simple application du principe d'économie qui jouerait ici (pour servir d'horloger cosmique et de gendarme moral, un seul Dieu, c'est bien suffisant). Il faudra donc examiner ce que le Christianisme dit de son Dieu. Il confesse un Dieu trinitaire, un seul Dieu en trois personnes. C'est donc de ce côté qu'il nous faut regarder. Faute de place et de compétence, nous ne pouvons songer à donner du dogme trinitaire une présentation un peu détaillée, ni même à esquisser les étapes de son développement.

(5) *Der Monotheismus als politisches Problem*, Leipzig, 1935. Je renvoie aux pages de la réédition, un peu moins inaccessible, parue dans *Theologische Traktate*, Munich, Kdsel, 1950, p. 45-147.

(6) J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*. Zur Gotteslehre, Munich, Kaiser, 1980. On consultera surtout les pp. 144-168 et 207-219.

Nous ne ferons que rappeler quelques aspects du dogme sous sa forme achevée la plus classique, aspects que nous choisirons en fonction du problème qui nous occupe ici.

Un seul Dieu en trois personnes, serait-ce comme un « juste milieu » entre monothéisme et polythéisme ? On trouve chez les pères de l'Église toute une tradition, qui semble remonter aux Cappadociens, pour voir dans le dogme trinitaire le refus simultané de la position juive et de la position païenne : il se situerait au-delà du foisonnement de divinités en guerre les unes contre les autres, et en même temps, de l'étroitesse d'un Dieu unique privé de Verbe et d'Esprit (7). Il faut ici se garder d'un contresens : quel que soit le sens et la valeur de ce renvoi dos à dos du Paganisme et du Judaïsme, il ne saurait en aucun cas signifier que trois, c'est plus que un, mais moins que la multitude des dieux païens — comme si la Trinité avait l'avantage naïf du « ni trop, ni trop peu ». On sait en effet que la foi en la Trinité n'a rien à voir avec la foi en trois dieux — hérésie formellement condamnée sous le nom de « tri-théisme » (8). Le Christianisme confesse un seul Dieu. Faut-il donc le ranger du côté du monothéisme, dont il serait une simple variante ? Il faut ici quelques précautions. Et, pour ce faire, bien poser le problème.

Nous distinguons l'unicité et l'unité. Dire que Dieu est unique, cela veut dire qu'il y a un seul Dieu, qu'il n'y a pas pluralité *de dieux*; en revanche, dire que Dieu est un, cela veut dire que Dieu est simple, qu'il n'y a pas de pluralité *en Dieu*. Ces deux sens de « un » ne sont pas nécessairement liés. On peut imaginer, en effet, qu'il y ait un seul Dieu, mais qu'il soit composé ; ou, inversement, il pourrait y avoir plusieurs dieux, dont chacun serait simple. Si l'on pratique une telle distinction, on voit que, à parler rigoureusement, le « monothéisme » n'attribue à Dieu que l'un de ces sens, à savoir l'unicité : des dieux, il n'en existe qu'en un seul exemplaire. De ce point de vue, on a, semble-t-il, une solution très simple au problème posé par le dogme trinitaire : il y a un Dieu en trois personnes, mais le cas ne se produit qu'une seule fois ; les chrétiens n'ont donc pas plus de dieux que les autres.

Cette solution est aussi insignifiante que le concept du monothéisme qui la suggère inévitablement. Car les religions qui ont proclamé que Dieu est un ne se sont jamais contenté de dire qu'il n'y en a qu'un seul. Elles le disent aussi « sans fissure ». La question de l'unicité de Dieu est une question abstraite. Et ce que nous distinguons de façon tranchée ne s'opposait guère quand, dans le monde antique, Paganisme et Judaïsme, puis Christianisme, s'affrontèrent, et quand le dernier chercha à formuler sa foi (9). Et rien ne

prouve que cette indivision n'ait pas été plus fructueuse que ne l'aurait été le coup de hache de la logique.

Essayons donc de dessiner à grands traits la toile de fond concrète du problème. Un point n'était jamais, ou presque jamais, remis en question : il y a du divin dans l'Univers. Cette affirmation vague, presque une simple constatation, ne suppose nullement que le divin (au neutre !) doive nécessairement prendre un aspect personnel. Un second point allait, lui aussi, plus ou moins de soi : le divin est lié à lui-même et forme quelque chose comme un monde (mythologique ou cosmologique), comme une sphère d'existence ayant ses lois propres, qui rapprochent l'un de l'autre ceux qui participent de la nature divine. Deux vers d'Homère le disent magnifiquement : les dieux ne sont pas inconnus l'un à l'autre, même si l'un d'eux vient à habiter à l'écart (10). La substance divine est une, en ce sens que tout ce qui est divin possède des caractéristiques identiques. Cette unité est celle du genre ou de la matière.

L'alternative du monothéisme et du polythéisme concrets apparaît sur le fond de cette substance, divine. Et de la sorte, la question à laquelle tous deux répondent, pour autant que nous pouvons la deviner, était bien moins celle du nombre des dieux que celle de la *concentration du divin* : ce qu'il y a de divin dans l'Univers, ce qui a droit au titre de dieu, la substance divine, ou comme on voudra dire, peut-il se cristalliser en plusieurs points, ou doit-il se coaguler en un bloc d'un seul tenant ? C'est ce qu'a bien vu Plotin — lequel, pour sa part, refuse une telle concentration (11). Historiquement parlant, on assiste bien à la naissance du monothéisme, semble-t-il, lorsqu'un dieu supplante les autres, puis les évince. Même le Dieu d'Israël est « merveilleux parmi les dieux ». Dans cette optique, l'unité et l'unicité coïncident : la concentration ou la diffusion de la substance divine doivent interdire, ou au contraire permettre, la pluralité des dieux. Là où la concentration du divin est à son plus haut degré de pression, là où Dieu est absolument un (= simple), il ne peut y avoir qu'un seul Dieu, qui est aussi absolument un (= unique). Le problème du monothéisme et du polythéisme porte donc moins, si l'on peut dire, sur Dieu que sur le divin. Insister sur la simplicité absolue du divin sera ainsi un moyen suffisant pour exclure la pluralité des dieux du paganisme.

Faut-il donc considérer que le Christianisme, pour ainsi dire, donne à la substance divine assez de mou pour qu'elle puisse admettre trois personnes ? et que, de la sorte, il s'arrête sur le chemin qui mène, depuis les prophètes, à

(7) Cf. Grégoire de Nysse, *Discours catéchétique*, 3 (PG 45, 17 D s.). L'idée se retrouve notamment chez Maxime le Confesseur et Jean Damascène.

(8) On peut d'ailleurs se demander si un penseur chrétien l'a jamais soutenu, et s'il n'est pas un simple repoussoir — alors qu'il est souvent l'image du dogme trinitaire que se donnent ses adversaires, non parfois sans y avoir été aidés par des représentations dégénérées du dogme chez les chrétiens eux-mêmes.

(9) Cf. Ch. Stead, *Divine substance*, Oxford, Clarendon Press, 1977, p. 181-183.

(10) *Odyssée*, 5, 79 s.

(11) *Ennéades*, II, 9, 9, 1. 35 ss. Cette formule est quasiment citée par Nietzsche, *Zarathoustra*, III, 8 (p. 431 Schlechta), qui joue la « divinité » contre « le Dieu ». Cf. aussi Numénus, fragment 11 Del Places, Pans, 1973.

l'affirmation de l'absolue simplicité de Dieu ? Nous pensons au contraire qu'il le parcourt jusqu'au bout. Nous pensons même qu'il va encore plus loin. En effet, la question n'est pas de savoir *si* Dieu est un (ce qui est acquis et va presque de soi), mais bien de savoir *comment* il est un. Il ne semble pas que cette question soit posée en dehors de lui, quand on se contente de dire que l'unité de Dieu est telle qu'elle n'a rien de commun avec les différentes manières dont ce qui se trouve dans le monde créé peut être un. Car, ce faisant, on ne dit pas comment nous pouvons comprendre ce qui nous est dit quand nous entendons « Dieu est un ». Même si, quand Dieu est comparé à la créature, la dissemblance est toujours plus grande que la ressemblance, il doit y avoir un minimum de ressemblance pour que ce que nous disons de lui soit compréhensible (faute de quoi, la négation ne mène qu'à l'athéisme). « Compréhensible » n'est d'ailleurs qu'un terme provisoire, là où il s'agit avant tout de se laisser comprendre. Il vaudrait mieux dire : « pour que Dieu soit confessable », pour que son unité puisse être *confessée* et pas simplement *constatée*, pour qu'elle puisse être l'objet d'un don de soi de la part du croyant.

3. Union : le modèle humain

La réponse à la question de savoir comment Dieu est un, nous l'emprunterons à saint Bernard : le lien qui maintient l'unité de Dieu n'est rien d'autre que la charité (12). Et la dogmatique chrétienne, dans sa doctrine de la Trinité, même là où elle fait appel, pour formuler avec quelque justesse ce qu'elle sait ne pouvoir exprimer à fond, aux instruments de la logique la plus abstraite, ne dit jamais autre chose. Elle dit même quelque chose qui nous semble parfaitement paradoxal : le même saint Bernard, qui dit que l'unité des trois personnes est la charité, dit aussi que cette unité est la plus forte et la plus « une » de toutes (13).

Cette affirmation ne correspond guère à notre expérience humaine de l'amour, et c'est pourquoi nous devons commencer par nous en étonner. En effet, nous avons du mal à concevoir comment l'amour peut produire une unité qui ne soit pas purement extérieure. Certes, nous savons bien que l'amour mène à une certaine union : l'accouplement rapproche les partenaires sexuels, et, dans l'amour véritablement humain, il mène à une vie commune plus profonde, qui englobe tous les aspects de la personnalité jusqu'à une certaine communion des âmes. Mais le désir de ne faire qu'un avec l'aimé ne peut être satisfait que dans le mythe ou la métaphore. Et pour

(12) *De diligendo Deo*, XII, 35 (PL 182, 996 AB = Opp. III, 149). La formule de Bernard est particulièrement nette, mais elle s'insère dans une longue tradition de réflexions sur l'Esprit Saint comme amour et lien de la Trinité.

(13) *De consideratione*, V, iii, 19 (PL 182, 799 D = Opp. III, 483). Et cf. saint Augustin, *De Trinitate*, XV, xiii, 43.

qui la considère sobrement, l'unité dont il s'agit quand on dit que deux amis ou deux amants « ne font qu'un » sera le plus faible de tous les types d'unité que distinguent les philosophes. Elle n'est en effet que purement relative, puisqu'elle ne modifie pas vraiment ceux qu'elle unit. Si celui que j'aime disparaît, ou si je cesse de l'aimer, rien — en un certain sens — n'est changé en moi. En revanche, si, à l'autre extrême, l'unité d'un objet ou d'une personne avec soi-même vient à disparaître, l'objet lui-même, ou la personne elle-même, se désintègre et s'évanouit. Nous sommes donc spontanément portés à considérer l'unité qui assure la cohésion d'un seul être comme plus étroite, plus intime, que celle qui lie deux êtres l'un à l'autre. Et par suite, le type le plus fort de l'unité nous semble être le monolithisme. C'est bien souvent ce modèle-là de l'unité que nous transportons en Dieu quand nous nous disons « *monothéistes* ». Et si nous maintenons la foi en la Trinité, la diversité des personnes divines tiendra alors aux différents points de vue pris sur le bloc sans faille de la divinité, et nous serons modalistes.

Maintenant, avouons-le : l'unité suprême ainsi conçue ne pèse pas lourd devant l'expérience d'unité que nous faisons dans l'amour. Et nous avons beau reconnaître qu'elle est la plus superficielle de toutes les façons d'être un, elle vaudra infiniment plus que celle du plus infrangible des diamants. Si la disparition de l'être aimé, d'une certaine façon, ne nous « fait » rien, d'une autre façon elle nous fait tout — et qui ne choisirait, contre toute logique, cette dernière façon ? Nous aimerions n'exister que par notre amour, et mourir avec celui que nous aimons. Et la pesanteur bornée de notre nature, nous la maudissons. Nous savons tous que l'unité qui nous lie à l'être aimé compte plus à nos yeux que notre identité à nous-mêmes. C'est pourquoi nous désirons que notre amour nous transforme jusqu'à nous rendre méconnaissables, jusqu'à nous faire perdre notre identité (« je ne le reconnais plus »).

Ainsi, l'amour est pour nous à la fois le plus important et le plus léger, le plus périphérique, des types d'unité. L'unité la plus haute et l'unité la plus forte font deux. La pointe la plus fine de notre expérience, son sommet le plus aigu, est aussi, de ce fait, ce qu'il y a de plus fragile. C'est pourquoi l'amour humain ne va jamais sans une certaine mélancolie : « *on est toujours deux* » (14). S'il n'aboutit qu'à une union faible, c'est qu'il relie des termes qui sont extérieurs l'un à l'autre, et qui ne se définissent pas d'abord par cette liaison, mais par des caractéristiques propres beaucoup plus essentielles : langue, âge, sexe, caractère, etc. Je suis moi-même avant d'être le mari de ma femme. Maintenant, ce qui nous apparaissait comme une source de mélancolie n'a pas que des côtés négatifs. Car, pour nous, la fusion dont nous rêvons ne pourrait être qu'une sorte d'ingestion, d'assimilation de l'autre à ce que nous sommes : la mante religieuse a des équivalents humains, et pas seulement chez la femelle. A l'opposé, un amour digne de ce

(14) Laclos, *Les liaisons dangereuses*, lettre 5.

nom commence par le respect de l'autre en sa différence, se poursuit par l'aveu que chacun est irréductible à ce qui le lie à autrui (être « la femme de Jean », comme dans le film, ce n'est pas très flatteur...) et éventuellement se couronne par le sacrifice qui préfère l'autre à soi-même. On sera donc tenté, à l'inverse de ce qui se passait tout à l'heure, de transporter ce modèle en Dieu et de se représenter la Trinité comme une sorte de triumvirat, de confédération de trois dieux liés par une intense affection. Une telle image (« trithéiste ») permet, en apparence, de mieux faire sa place à l'amour, en Dieu. Mais elle n'en est pas moins aussi fautive que la première (« modaliste »). En effet, elle transpose elle aussi une expérience humaine. Et même si cette expérience est bien celle de l'amour, elle le fait sans voir que ce qui, en nous, permet à l'amour de se vivre de la sorte est aussi ce qui lui coupe radicalement les ailes.

Regardons de plus près : l'amour, avons-nous dit, doit respecter l'irréductible altérité de l'aimé. Et c'est aussi juste que rebattu. Mais d'où vient cette extériorité ? Elle est elle-même extérieure à l'aimé. Elle n'a rien à voir avec l'amour porté ou rendu. Elle est donnée dès avant la naissance de celui-ci. Elle provient de la diversité naturelle des individus. Je suis autre parce que je suis défini par un certain nombre de caractéristiques que j'ai reçues de mes parents, de mon éducation, de mon histoire passée, etc. Le respect de la différence qui constitue l'amour vient ainsi toujours après coup. Il ne peut que venir se modeler sur une diversité naturelle qu'il ne produit pas, mais trouve toute faite. De ce fait, la merveille de la singularité peut toujours tourner à la contingence du naturel (« ça, c'est bien toi ! »), qui est la subversion de la personne par la nature (« c'est tout ta mère ! »). Et l'acceptation enthousiaste de l'autre comme personne libre reste en permanence à mi-chemin de l'acceptation résignée de ce qui, en lui, a l'opacité têtue de ce qui est « comme ça ». L'amour humain ne peut ainsi qu'accepter, plus ou moins bien, l'altérité de ce qu'il aime. Mais il ne peut la produire. De la sorte, il va à la fois trop loin et pas assez loin dans l'union et dans l'altérité ; pas assez loin dans l'union, parce qu'il échoue à faire un seul être avec deux, trop loin dans l'union, parce qu'il ne pourrait faire cette union qu'en dévorant l'autre ; trop loin dans l'altérité, parce que les personnes restent extérieures l'une à l'autre, pas assez loin dans l'altérité, parce que leur distinction n'est qu'entérinée, et non produite.

Si nous nous demandons pourquoi il en est ainsi, nous devons faire une réponse double, dans les deux registres de la finitude et du péché. Nous sommes des êtres finis parce que nous sommes divisés, parce qu'il y a en chacun de nous deux aspects : je suis un être personnel, singulier, irremplaçable, mais, il y a aussi en moi un côté « naturel », au sens très large, qui englobe tout ce que j'ai reçu. Ce qui, dans l'amour, nous unit à l'être aimé est

le fait de ce que nous avons de plus personnel et de plus libre (15). Seulement, ce 'que, dans l'amour, nous donnons à l'aimé est lesté d'une nature. Et il en est de même pour ce que nous aimons en lui. C'est pourquoi l'amour, comme nous l'avons vu, reste imparfait sur le plan de l'altérité comme sur celui de l'union. Car, pour la première, il ne peut que prendre acte d'une différence déjà donnée au niveau biologique ou culturel; et pour la seconde, l'union risque de n'être que fusion parce que c'est à notre nature qu'elle assimile l'aimé (qui imite notre caractère, se soumet à nos habitudes, etc.). Ce que notre finitude rend possible, notre péché le rend réel : ce qui est personnel en nous pêche en renonçant à vivre dans la liberté personnelle et en cherchant à posséder, ce qui en nous est naturel. Seule la liberté pêche, mais elle pêche en préférant à soi-même ce qui se laisse posséder. Dès lors, l'union ne peut consister qu'à faire perdre à l'autre sa nature au profit de la nôtre.

En un mot, l'amour humain est limité (ce qui lui permet d'être pécheur, c'est-à-dire de se changer en son contraire) parce que ce qui nous lie à l'aimé n'épuise pas ce que nous sommes. La relation qui nous lie à autrui n'est pas la même chose que notre nature. En d'autres termes, l'amour est quelque chose que nous éprouvons, que nous vivons, que nous possédons, ou comme on voudra dire — mais il n'est jamais à lui seul ce que nous sommes.

4. Union : le modèle trinitaire

C'est justement à ce point qu'éclate le miracle de l'amour divin, celui qu'exprime une phrase qui est peut-être le sommet du Nouveau Testament : « Dieu est amour » (1 Jean 4, 16). Sans nous embarrasser de précautions exégétiques, prenons-la au pied de la lettre en donnant au verbe « être » le sens le plus plein : ce qu'est Dieu, c'est de l'amour, et rien d'autre. Un amour qui n'est pas, comme chez nous, ce que nous « avons », mais ce que Dieu est. Un amour qui, donc, est libéré des limitations que lui impose chez nous le fait qu'il est la propriété d'une nature qui ne coïncide pas avec lui. Le dogme de la Trinité, redisons-le, n'est peut-être que l'effort obstiné pour aller jusqu'au fond de cette phrase de saint Jean. Tout ce qui est dit des trois personnes, ou trois hypostases, que les chrétiens confessent dans la substance divine revient à la logique de la charité. Il en est ainsi de la promotion, inouïe pour les philosophes, du concept de relation. Le dogme dit que les trois personnes divines ne se distinguent en rien (qu'elles ont même substance), si ce n'est par les relations qui les unissent : être père, ce n'est pas la

(15) Nous pouvons dire cela *a priori*, car toute tentative pour rattacher l'amour en tant que tel à ce qui en nous relève du naturel (par exemple, de l'inconscient, ou du social) ne l'explique pas, mais le détruit en montrant qu'il ne s'agit pas vraiment d'amour. Un amour expliqué est un non-amour, ou un amour illusoire.

même chose qu'être fils, même s'il ne peut y avoir de père sans enfant, ni d'enfant sans père. Être le Père, ce n'est pas être le Fils, mais c'est « avoir » le Fils, c'est l'engendrer. Prenons une règle abstraite, comme celle qu'énonce Augustin : ce que l'on dit d'une personne et qui ne vaut que pour elle n'est jamais dit que relativement à une autre (16). La logique ne fait ici que serrer la charité au plus près, à ce point que ce que dit le concept se laisse traduire immédiatement dans la logique du don : ce que chaque personne possède, elle ne le possède qu'en le donnant. Chaque personne *est* la relation qu'elle a avec les autres. C'est ce qu'exprime le concept thomiste de relation subsistante.

Et cette relation n'est autre que de l'amour. Richard de Saint Victor a su pousser très loin la logique de l'amour en risquant quelque chose comme une déduction de la Trinité à partir de la Charité, qui n'est possible que là où il y a deux personnes, et qui trouve sa perfection lorsque chacune des deux veut que l'aimé soit lui-même aimé d'une troisième personne. Ce faisant, il ne transporte pas la famille humaine en Dieu, mais il libère au contraire l'amour de ce qui, en l'homme, le limite : en Dieu, être et amour s'identifient. C'est ainsi que « *pour chacun des trois, la personne et son amour sont une seule et même chose. Être plusieurs personnes dans une unique divinité, ce n'est rien d'autre que le fait, pour plusieurs, d'avoir un seul et même amour suprême, ou plutôt d'être cet amour, qui a pour chacun une propriété différente. En Dieu, une personne n'est rien d'autre que l'amour suprême distingué à chaque fois par une propriété définie (...). Chaque personne est la même chose que son amour* » (17).

De la sorte, la dualité entre ce qui est naturel et ce qui est personnel n'existe pas en Dieu. En lui, chaque personne est caractérisée par la relation qui lui est propre. Et, si cette relation se définit par rapport aux autres personnes qui sont les termes de cette relation, la relation elle-même n'est pas autre chose que cela même qu'est Dieu (18). En Dieu, la relation qui distingue chaque personne est justement ce qui l'unit aux autres. L'amour divin ne connaît donc pas les limites du nôtre. D'une part, en ce qui concerne le rapport à l'autre, alors que, pour nous la difficulté de l'amour consiste à accepter l'autre comme différent de nous, pour Dieu, ou plutôt en Dieu, l'autre n'est pas quelqu'un qu'il faudrait se résigner à accepter. En Dieu, l'amour fait beaucoup plus il suscite l'autre, il le pose, quand le Père engendre le Fils et que tous deux « spirent » l'Esprit. Et l'amour *est* cette position de l'autre comme autre. C'est ainsi que le Père n'est Père qu'en engendrant le Fils. La position de l'autre comme tel communique à l'autre la substance divine. Celle-ci n'est pas possédée, mais donnée. Ou plutôt, elle n'est possédée que comme donnée. Elle n'est pas une « déité » qui serait hors

hors jeu, hors du jeu de la charité qui se donne. Elle n'existe pas en dehors du don qui est fait d'elle et qui *est* elle. D'autre part, en ce qui concerne le rôle unifiant de l'amour, en Dieu, il n'attache pas l'un à l'autre des termes extérieurs, mais unit Dieu à lui-même, en constituant ainsi l'unité. Ainsi, ce qui est séparé en nous coïncide en Dieu : l'union la plus haute est aussi la plus forte. L'unité est amour, un amour qui n'est rien d'autre que le fait de poser l'altérité. Ainsi, l'amour fait que le Père et le Fils sont un, non pas en ce qu'il empêcherait le Fils d'être autre, mais parce qu'il lui *donne* d'être autre, et que le Père n'est que ce don. On comprend alors mieux le sens de la doctrine selon laquelle le Père est la seule personne de la Trinité qui n'ait pas de principe (alors que le Fils a pour principe le Père et que l'Esprit a pour principe le Père et le Fils unis en un seul), et à laquelle la tradition donne le nom de « monarchie ». Cette doctrine n'attribue pas au Père le privilège de l'indépendance. Le Père ne peut être Père sans le Fils, puisque, sans lui, en quoi serait-il encore père ? Dire que le Père n'a pas de principe, c'est dire qu'il *est* principe, et rien d'autre. Si l'on peut risquer l'expression : il n'est son propre chef que pour pouvoir, de son propre chef, engendrer le Fils. Parler ainsi, c'est donc dire qu'il s'engage tout entier, et avec une pleine liberté, dans le don par lequel il engendre le Fils. En l'engendrant, il est lui-même ce qu'il est — Père. La monarchie du Père résulte ainsi, si l'on peut employer ce mot pour parler de ce qui est éternel, d'un processus. Dieu est un parce qu'il est *uni* (19).

Ainsi, ce qui, dans le Christianisme, correspond, si l'on veut, à ce qui ailleurs pourrait peut-être s'appeler monothéisme, c'est le dogme trinitaire. Celui-ci n'est pas un correctif apporté en un second temps, un peu d'eau mise dans le vin pur de l'unité divine. Au contraire, il approfondit la confession du *fait* que Dieu est un par celle de la *manière* dont il l'est : la Trinité est la manière même dont Dieu est un (20). Cette manière est la charité. Et c'est parce que cette unité est une unité de charité qu'elle est trinitaire : la vie intérieure de la Trinité, qui à la fois unit et distingue, n'a en Dieu d'autre loi qu'elle-même, et c'est le libre jeu de cette loi qui fait de Dieu la Trinité. Pour les chrétiens, « Dieu est un » est une des façons de dire « Dieu est amour » — de même d'ailleurs que tous les noms qu'ils donnent à Dieu ne sont que différentes façons de monnayer l'or de la charité.

5. « Qu'ils soient un comme nous sommes un »

Si le dogme trinitaire nous livre quelque chose du mystère de l'unité divine, ce n'est pas pour nous en dire plus long sur Dieu et satisfaire ainsi

(16) *De Trinitate*, V, xi, 12 et cf. VI, ii, 3.

(17) *De Trinitate*, V, 20 (« Sources chrétiennes », n° 63, Paris, Cerf, 1959, p. 352).

(18) Saint Thomas, *Somme Théologique*, I, q. 28, a 2.

(19) L'allemand a pour dire cette unité un terme commode, *einig*, qui signifie communément « être d'accord », et qui n'est pas trop impropre à exprimer l'unité trinitaire. Cf. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, t. I, p.338 (Meiner).

(20) À notre niveau, nous essayons donc de reprendre la méditation, parfois trouble, mais toujours géniale, de Schelling, dans le premier livre de la *Philosophie de la mythologie*, sur « le monothéisme ».

notre curiosité. Tout au contraire, cette curiosité est exclue, du fait même que Dieu est amour : là où l'objet qu'il s'agirait de connaître est l'amour, le désir de le connaître serait pur voyeurisme. Le voyeur, qui reste en dehors de l'amour, n'y comprend rien, car l'amour ne nous invite pas à le connaître, mais à le partager. Et c'est justement pour cela que le mystère nous est révélé : parce que la manière dont Dieu est un n'est pas sans commander celle dont nous avons à nous comporter, d'une part, par rapport à cette unité même, d'autre part, par rapport à tout ce qui, dans le monde, est un ou multiple.

Par rapport à l'unité de Dieu, sa nature trinitaire nous oblige à une attitude déterminée. En effet, si l'unité de Dieu était un simple fait (même si ce fait est révélé), nous ne pourrions que le constater ; si à ce fait s'ajoute sa raison, si nous concevons pourquoi Dieu est un, nous saurons donner à notre foi un contenu plus précis. Mais nous continuerons à avoir envers ce contenu l'attitude de celui qui constate. En revanche, nous ne pouvons à proprement parler *confesser* l'unité de Dieu que si nous est donnée la manière dont Dieu est un : la charité, dans laquelle le fait et la raison s'identifient. — car, si j'aime, je n'ai d'autre raison d'aimer que le fait que j'aime, et ce fait suffit. Si Dieu est amour, nous comprenons pourquoi il est un. Mais nous le comprenons comme nous comprenons l'amour, c'est-à-dire en comprenant que nous ne pouvons pas le comprendre. « Ne pas comprendre » est d'ailleurs ici tout autre chose qu'un découragement résigné. C'est au contraire un appel à se laisser comprendre, à entrer soi-même dans ce qui se donne à comprendre : on ne comprend l'amour qu'en aimant. L'unité de Dieu est digne d'être aimée, parce qu'elle est amour. La confesser, c'est l'aimer. Il nous est donné de le faire dans l'Esprit Saint, qui est le lien de l'unité divine. La confession de l'unité divine est ainsi le propre fait de celle-ci : c'est en nous donnant Celui qui est le lien de son unité que Dieu nous donne de la confesser.

Confesser l'unité de Dieu, c'est ainsi lui être uni. Mais d'une unité qui est analogue à la sienne. Dieu est *librement* uni à soi-même. Être uni à Dieu, c'est unir sa liberté à celle de Dieu. Et deux libertés ne peuvent s'unir comme le font les objets matériels, par fusion, agglutination, etc. L'union la plus haute est l'union des volontés, qui n'est pas mélange, mais accord, une union qui, loin de dissoudre l'identité de chacun de ses termes, l'accroît au contraire.

Maintenant, à l'intérieur d'un monde dont les chrétiens disent que, quoiqu'il ait été blessé par le péché, il a été créé par la charité divine, toute unité doit tirer sa règle de la façon dont Dieu est un. Certes, ce modèle est sans analogue réel dans le monde créé. Mais il faut prendre au sérieux la prière de Jésus à son Père, dans laquelle l'unité du Père et du Fils est proposée comme modèle : « Qu'ils soient un *comme* nous sommes un » (*Jean 17, 22*). La manière dont s'accomplit cette unité est ce que nous avons à imiter. Certes, les paroles de Jésus-Christ valent d'abord pour les Douze, et, partant,

pour l'Église. Mais, justement, les chrétiens prétendent que l'unité de l'Église est le miroir, certes imparfait et provisoire, de la paix rétablie entre Dieu et l'homme. Cette paix permet celle de l'homme avec lui-même : maître ou esclave, homme ou femme, Juif ou païen, cela ne fait pas d'obstacle. Ce type d'unité doit être celui que les chrétiens cherchent pour le monde régénéré par le Christ et en attente de sa libération eschatologique.

La façon dont les chrétiens doivent proposer cette unification à ceux qui sont en dehors de l'Église est semblable à celle que le Dieu qu'ils confessent propose à tous les hommes. L'attitude d'un Dieu dont l'unité est amour ne peut en aucun cas aboutir à supprimer la liberté qui est la condition première et indispensable de l'amour. Un Dieu qui est amour ne peut s'adresser qu'à la liberté de l'homme. Le reste, si l'on peut dire, ne l'intéresse pas, ou ne l'intéresse que dans la mesure où il mène à la liberté humaine. Adhérer à Dieu autrement que par la décision d'une liberté est impossible. Chercher à obtenir cette adhésion par des moyens qui rendent impossible une telle décision libre est absurde et contradictoire. Que faire alors du passé de l'Église ? Même si le masochisme, aujourd'hui fort à la mode dans le milieu catho, ardent à battre sa coulpe sur la poitrine de ses ancêtres, ne peut susciter que le dégoût de l'homme bien élevé, croyant ou non, il reste que l'histoire de l'Église n'est pas pour autant une suite de triomphes de l'innocence. Il n'y a, ici comme ailleurs, qu'à demander pardon et qu'à promettre d'essayer de ne plus recommencer... Mais il y a aussi à rappeler que c'est l'idée même d'un Dieu dont l'unité est trinitaire qui doit, si elle est pensée et vécue à fond, rendre impossible toute tentative d'arriver à l'unité en rabotant les différences.

Le modèle chrétien de l'unité n'a ainsi pas grand chose à voir avec les mots creux, parmi lesquels « pluralisme » occupe un bon rang. Il n'a surtout rien à voir avec les tentations que recouvrent ce mot ou ses contraires. La paix chrétienne n'est ni esprit de clocher, ni fusion dans la confusion. Elle est la reconnaissance mutuelle des droits entre des parties qui se reconnaissent mutuellement. À ce niveau, donc, les chrétiens n'ont rien de spectaculaire à proposer, rien de miraculeux. Et surtout pas l'illusion mystique d'unanimité qui rêve que les conflits n'existent plus. Ils n'ont rien à mettre à la place de ce que demande tout homme de bonne volonté : la patience de la vérité, l'humilité du compromis.

Mais, s'ils n'ont pas de recette miracle, ils ont quand même à montrer que ces efforts vers l'unité dans le respect de la vérité ne sont pas qu'une entreprise de Sisyphe, constamment réfutée par une nature qui (dans le cosmos comme dans les pulsions humaines) n'en suit pas les lois et qui, de toute façon, en fournira un jour la réfutation pratique en l'anéantissant. Si Dieu n'existe pas, rien n'est permis, parce que, la liberté, et avec elle l'amour, sont, dans le meilleur des cas, des illusions, dans le pire, des réalités sorties inexplicablement d'un monde qui ne les connaît pas et qui finira par les digérer. Dieu n'est pas la clef de voûte du monde, qui le capterait et le

captiverait en ramenant ses différences à son unité — une clef qu'il faudrait faire sauter pour redonner au devenir son innocence. Le jeu de la charité est plus risqué que celui du monde : en lui, dans la Trinité, union des personnes et reconnaissance de l'autre comme tel atteignent, ensemble et l'une par l'autre, leur sommet indépassable. Il est la réussite déjà acquise, la victoire déjà remportée par la liberté et la charité qui en est la perfection.

Rémi BRAGUE

Rémi Brague, né en 1947. Marié, trois enfants. École Normale Supérieure, agrégation de Philosophie, thèse de 3^e cycle. Chargé de recherches au CNRS. Publications : *Le Restant*. Supplément aux commentaires du *Ménon* de Platon, Paris, Vrin/Les Belles Lettres, 1978; *Du temps chez Platon et Aristote*. Quatre études, Paris, P. U. F., 1982.

**Envoyez-nous des adresses de personnes
qui pourraient s'intéresser à Communio.
Nous leur adresserons un spécimen gratuit.**

Jean-Yves LACOSTE

Le témoignage inépuisable

Notes sur le canon des Écritures

L'unité du canon dépend de l'Esprit qui inspire à l'Église un témoignage correct du Christ. Elle ne met pourtant pas en cause la pluralité des théologies néo-testamentaires qu'exige l'infinité du Christ. Cette pluralité essentielle impose à son tour de relativiser, non l'indiscutable vérité du dogme, mais son inévitable partialité.

NOUS demandons : que signifie pour la théologie la pluralité des témoignages rendus dans le canon du Nouveau Testament à l'unique événement Jésus-Christ ? Il convient peut-être de poser la question à partir des interrogations devenues classiques de Ernst Käsemann, dans sa conférence de 1951, « Le canon du Nouveau Testament fonde-t-il l'unité de l'Église ? » (1). L'importance d'un texte tient souvent à ce que les réponses fournies ont de radical et de schématique. Accompagner Käsemann peut servir à plus, mais peut servir à cela aussi.

1. En suivant Käsemann

Poser la question est une première façon d'être radical. Après tout, ne présuppose-t-on pas, vaguement ou clairement, quand on est chrétien, que, d'une manière ou d'une autre, l'unique Église (de quelque façon que l'on pense son unité) repose sur l'unique fondement du témoignage que les Écritures rendent au Seigneur ressuscité (sous quelque mode que soit pensée l'unicité de ce fondement) ? Parler du *canon* (en grec = mesure, règle,

(1) « Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche ? », dans *Exegetische Versuche und Besinnungen*, I, Göttingen, 1970 (6^e éd.), p. 214-223.

norme) des Écritures, ou plutôt désigner l'ensemble des écrits du Nouveau Testament comme un *canon*, c'est, déjà répondre à la question. S'il y a un canon, mesure suprême de la foi, c'est qu'on a *reconnu* l'Écriture comme canon. Le canon n'est pas tombé du ciel. Il a bien fallu que la communauté chrétienne reconnaisse publiquement qu'un groupe d'écrits (qui d'ailleurs ne sont pas *tous* les témoignages rendus à Jésus-Christ) témoigne de sa foi, et d'aucune autre. Si l'on a dit que l'Écriture est mesure de la foi, canon, l'unique Église s'y est avérée. On ne peut donc penser le canon des Écritures, même de façon simpliste, sans faire référence à l'unité de l'unique Église (2).

La question du canon des Écritures et de l'unité de l'Église, Käsemann la considère comme une question historique et purement historique : dans sa conférence, seules les deux pages de conclusion, après une analyse purement historique, donnent au travail de l'exégète une dimension théologique. Puisque l'Écriture existe comme existe tout corpus de textes, il est parfaitement légitime de se demander, en historien, ce qu'il en est de ce corpus, quel lien il peut entretenir avec la ou les communauté(s) qui ont écrit les textes, ou qui les ont rassemblés, et qui finalement les ont nommés norme de leur foi. Mais l'enquête historique confirme-t-elle ce que la foi croit tranquillement savoir de l'unité de l'Église (ou en tout cas, de la possibilité que l'Église soit une dans la même foi) et de l'unité des Écritures ?

La première inquiétude pouvait être qu'avec le canon (terme *théologique*) des Écritures, on ne fasse que de l'histoire. La seconde inquiétude naît quand on constate que l'histoire, qui, au bout du compte, a parfaitement le droit d'interpréter un texte qui, ailleurs, dans le champ de la foi chrétienne, se propose comme norme absolue, n'aboutit, selon les analyses de Käsemann, qu'à constater que la première prédication chrétienne (le « kérygme ») présentait *plusieurs* aspects, et non un seul. Le corpus des textes du Nouveau Testament, comme objet de l'analyse historique des doctrines, témoigne d'une irréductible pluralité. À l'encontre de toutes les perspectives théologiques qui tentent de lire synthétiquement et symphoniquement dans la diversité des théologies néotestamentaires le témoignage foisonnant rendu à l'unique économie du salut, la réalité « historique » (celle de la « science historique ») du canon du Nouveau Testament, c'est, d'une part, la variabilité des théologies, et d'autre part la variabilité du kérygme. L'Écriture chrétienne est « plurielle » (3).

(2) Cf. En général K.H. Ohlig, *Die theologische Begründung des neutestamentlichen Kanons in der alien Kirche*, Düsseldorf, 1972, A. Sand, « }Canon (...) », dans *Handbuch der Dogmengeschichte*, Fribourg/Bâle/Vienne, 1974, C.F.D. Moule, *Le genèse du Nouveau Testament*, Neuchâtel, 1971.

(3) « En raison de la variabilité de la prédication dans le Nouveau Testament, à la question : 'le canon du Nouveau Testament fonde-t-il l'unité de l'Église ?', l'historien doit répondre par la négative » (*Id.*, p. 214).

Le principe matériel de la Réforme, l'Écriture seule (*scriptura sola*), ne sert à rien ici. Le canon, en effet, ne permet pas de trancher entre une tendance « judaïsante » (p. ex. *l'épître de Jacques*) et une tendance « protocatholique » (p. ex. les épîtres pastorales) dans l'Église primitive, mais peut autoriser l'un comme l'autre. En posant la question du canon, l'histoire ne peut aller au-delà de la pluralité non-ordonnée des doctrines et des témoignages (4). Le corpus des Écritures Chrétiennes n'atteste que la pluralité, et à ce titre, ne peut fonder que la pluralité, non seulement des tendances théologiques, mais bien plus fondamentalement des confessions de foi.

Du coup, là où l'on ne peut pas cerner empiriquement le principe d'unité, on peut, ou bien cesser l'enquête (l'histoire dit ici son dernier mot), ou bien quitter l'histoire pour la théologie, et construire la théologie du canon à partir de l'enquête historique faite sur le canon. L'unité de l'Église ne peut être repérée dans l'objet historique nommé « canon des Écritures chrétiennes ». La variabilité du kérygme se traduit dans l'histoire, comme la pluralité non unifiable des doctrines. Mais alors paraît la grande tentation de répéter dans la question du canon la bonne vieille dialectique de l'histoire et de la foi — dialectique qui s'est déjà avérée peu sûre ailleurs. Le « canon de l'histoire » ne porte témoignage qu'à la pluralité non unifiable des théologies et des confessions de la foi — mais le « canon de la foi » est toujours pensable, où l'Esprit assure l'unité à laquelle l'histoire ne peut parvenir. L'Évangile n'est pas l'Écriture, sans plus. L'Écriture est la lettre que le croyant peut, par son péché, vouloir posséder ou annexer à une interprétation particulière. L'Évangile est partout où, renonçant à posséder la Parole comme on possède une chose, la foi lit dans l'unique Esprit (5) et lit l'esprit de la lettre. On a ainsi, d'un côté, la différence irréductible du sens, pour autant que le sens est soumis à la même interprétation que n'importe quel sens de n'importe quel texte, et, de l'autre, l'unité unifiante de l'Esprit. Il est ainsi possible en même temps que, d'une part, la variabilité du kérygme soit bel et bien l'aspect empirique de l'Écriture, et que, d'autre part, l'unique Évangile apparaisse au regard de la foi et fonde alors l'unique Église (6).

Du canon de l'histoire au canon de la foi, la conséquence est bonne. Notons une importante brutalité de Käsemann, dans sa conférence de 1951 : là où le corpus des Écritures est l'objet de l'enquête sur le canon, et là où l'objectivité empirique de celui-ci en fait le terme de l'analyse historique, la question de l'unité, la question de l'organisme cohérent formé par les Écritures, ne reçoit qu'une réponse négative. Certes, la foi reconnaît bien l'unique Évangile dans l'unique Esprit qui est le lien de son unité ; mais à ce titre,

(4) « Le protestantisme ne peut plus, aujourd'hui, travailler avec le 'principe formel' sans susciter l'incrédulité de l'analyse historique » (*Id.*, p. 221).

(5) « Dans le canon du Nouveau Testament non plus nous n'avons pas Dieu sous la main » (*Id.*, p. 222).

(6) « Ce ne sont pas les satisfaits qui confessent l'unité de l'Église et l'Évangile ; ce sont ceux qui, privés de la certitude et affrontés à l'inquiétude, entendent et croient l'Évangile à l'intérieur des confessions et malgré elles, avec et à l'encontre du canon du Nouveau Testament » (*Id.*, p. 223).

elle croit à l'unique Église fondée sur l'unique Évangile à l'encontre de tout ce que l'expérience peut constater. Il n'y a même pas place pour une dialectique de l'unité et des différences à l'intérieur du canon. On a en effet, d'un côté, la variabilité historique du kérygme, ultime acquisition de l'enquête historique, et, de l'autre, l'adhésion croyante à l'Évangile un. Et il n'est pas de médiation possible entre l'une et l'autre (7).

La disqualification théologique du problème du canon là où la critique historique est une instance dernière, donc aussi la distinction brutale entre le canon de l'histoire et le canon de la foi, devrait en rigueur être considérée à nouveaux frais quand réapparaît la question sur le « Jésus de l'histoire », qui avait été étouffée tant que R. Bultmann régnait sur l'exégèse protestante. L'importance du texte de 1951 sur le canon tient aussi à sa situation dans la recherche de Käsemann, deux ans avant la conférence de 1953 aux anciens de Marbourg sur « le problème du Jésus de l'histoire » (8), qui ouvre ce qu'avec J.M. Robinson on a pris l'habitude de nommer « la nouvelle recherche du Jésus de l'histoire » (9). Si, comme c'est le cas chez Bultmann, il n'y a rien ni personne de connaissable derrière le texte des Écritures, si l'événement Jésus-Christ demeure voilé, les thèses de la conférence de 1951, peut-être contestables pour l'historien des idées, peuvent au moins prétendre à la même force théorique que l'idée bultmanienne de l'« Évangile de la croix » au sens strict. Mais si la question sur le Jésus historique reparait (chez E. Stauffer, G. Bornkamm, etc.), l'interrogation sur le canon et l'Église devra probablement se muer en interrogation sur les théologies du Nouveau Testament dans leur rapport avec Jésus-Christ (10). Si le canon est le seul fondement, et s'il n'y a rien d'autre que le livre des Écritures, alors les différences au sein des Écritures sont indépassables. Mais si la question du Jésus de l'histoire revient, on pourra, par hypothèse, accéder à une unité qui ne sera pas *après* les différences, mais *avant* elles (11). On ne pourra plus dire, comme Käsemann en 1953, que l'Esprit me conduit à confesser l'unique Évangile à travers les contradictions de l'Écriture, comme un risque pris contre les certitudes historiques.

(7) Käsemann interprète : « *La tension entre l'Esprit et l'Écriture est constitutive. Ceci signifie que le canon n'est pas simplement identique à l'Évangile, et n'est parole de Dieu que pour autant qu'il est et devient Évangile* » (*Ib.*, p. 223).

(8) « Das Problem des historischen Jesus », dans *op. cit.* (n° 1), p. 187-214.

(9) Cf. J.M. Robinson, *The New Quest of the Historical Jesus*, Londres, 1959 et « Kerygma und historischer Jesus » dans *TVZ*, 1967.

(10) Cf. W. Thüsing, *Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus*, t. I, Düsseldorf, 1981.

(11) A noter que la conférence de 1964, « Einheit und Vielfalt in der neutestamentlichen Lehre von der Kirche », *op. cit.* (n° 1), II, Göttingen, 1970 (3^e éd.), p. 262-267, se permet d'interroger en passant par le Jésus de l'histoire.

Dira-t-on alors que c'est le Jésus de l'histoire qui fonde l'unité du canon ? Assez curieusement, la même scission entre ce qui est cru et ce qui est fait d'histoire revient ici sur la scène. Le jeu de l'histoire et de la foi était le secret de la conférence de 1951, et lui a donné toute son efficacité. Mais si, à l'opposé, le Jésus de l'histoire – qui ne sera jamais que le Jésus des historiens — devient lui-même le canon des Écritures et le canon du canon, alors les théologies canonisées dans l'Écriture ne valent qu'en se laissant mesurer par l'événement Jésus-Christ, dont nous touchons l'historicité en amont de l'Écriture. Les « paroles mêmes », les « gestes mêmes » de Jésus, comme faits historiques bruts derrière toute interprétation croyante, deviennent, comme chez Jeremias, la mesure de la foi. La question du canon devient alors une question seconde. Toutes les études qui se sont engouffrées dans la brèche ouverte en 1953 par Käsemann l'ont prouvé : la « nouvelle recherche », la « redécouverte des enseignements de Jésus » (12) ont pu refaire tout le parcours des classiques « vies de Jésus ». Elles l'ont fait sans ignorer l'herméneutique, parfois en se conformant à ses méthodes. Mais, dans tous les cas, elles l'ont fait avec une belle confiance, et en supposant plus ou moins que le « nouveau Jésus de l'histoire » résolvait tous les problèmes que posent la pluralité et la variabilité du kérygme. Le Jésus de l'histoire fonde ainsi l'unité du canon, et par suite celle de l'Église : fondement devenu fondé, le canon du Nouveau Testament ne comporte des différences que pour autant qu'il interprète l'unique événement du salut en Jésus-Christ, mesure de toutes les interprétations qui en sont faites par les croyants. On voit se profiler ici tous les projets de christologie dont le sol dernier est la certitude, obtenue par les moyens de l'exégèse historico-critique, à propos du Jésus de l'histoire : H. Küng, E. Schillebeeckx, etc. (13).

Ceci est pourtant un peu court. Autant la conférence de 1951 s'avérait incapable de rendre intéressante la pluralité des théologies néotestamentaires, autant la question symétrique de la référence du canon au Jésus de l'histoire la rend indifférente. Que l'on ne sache rien, ou presque, du Jésus de l'histoire (ce que la conférence de 1951 suppose plus ou moins), ou qu'on en sache quelque chose, le champ de variation du kérygme inquiète et dérange dans les deux cas la théologie et l'exégèse, et demeure en fait *impensé*, comme un massif d'histoire que la foi contournerait en recourant, soit au Jésus de l'histoire, soit au témoignage de l'Esprit. La tentation est grande de penser l'unité et la multiplicité dans le canon comme on les pense dans la tradition de la métaphysique, et tout autant dans les récusations contemporaines de la métaphysique : c'est-à-dire, comme se pose la question de l'un et du multiple. Que l'on lise, dans l'unité et l'unicité du *principe* et de la

(12) Entre mille, N. Perrin, *Rediscovering the Teachings of Jesus*, Londres, 1967.

(13) On n'a sans doute pas assez remarqué à quel point le premier volume de la christologie de Schillebeeckx (*Jésus, Geschichte von einem Lebenden*, Fribourg/Bâle/Vienne, 1975 (7^e éd.) dépend massivement et sans critique de la théorie des « deux sources » et risque, entre autres, d'avoir à partager son destin.

fondation, une requête de la raison sans laquelle il n'est tout simplement pas possible de penser (14), ou que l'on veuille, après les fastes « monarchiques » de la « pensée par principe », penser le règne des différences et la dissémination d'un savoir pour lequel, selon le mot d'ordre de Derrida, nul « maître-mot » n'existe, — rien ne se donne à penser par-delà l'un et le multiple, et toute question doit s'y mesurer.

2. La pluralité essentielle

Or, il convient peut-être justement de demander, en toute innocence, si le dilemme de l'unicité (ou de l'unité) et de la multiplicité reste ici pertinent. Ce qui, ailleurs, doit être dit de la foi trinitaire doit se dire ici de l'Écriture : de même que l'affirmation du Dieu un et trine, après avoir été, pour l'Antiquité tardive, une critique du monothéisme philosophique et de ce qui restait du polythéisme, vaut aujourd'hui comme une critique du monothéisme abstrait, de même l'Écriture dérange en n'étant, à l'évidence, ni vraiment *une*, ni vraiment *multiple*.

Elle n'est pas vraiment une, car, quelle que soit la possibilité, non seulement apologétique, mais proprement philologique, d'une lecture symphonique des Écritures (et, dans l'ordre propre de la critique des textes, il convient de poser cette possibilité contre Käsemann), les différences subsistent irrécusablement dans la lettre du texte. Le curieux exercice académique qui consiste à écrire une « théologie du Nouveau Testament », et les résultats de ce genre de tentatives, sont ici assez éloquents. Dans la théologie protestante, on utilise le subterfuge qui consiste à limiter le « principe matériel » (l'Écriture seule) par le « principe formel » (la justification par la foi), ce qui permet de reléguer au second plan les textes dans lesquels la doctrine de la justification par la foi n'est pas assez nette. Mais on montre par là que la contemplation sereine de la polyphonie scripturaire ne peut en nier la discordance. L'Écriture n'est pas vraiment une, puisqu'il faut, pour manifester l'unité du canon, mesurer le canon à un autre canon, ce qui relativise l'idée même de canon.

Mais l'Écriture n'est pas non plus vraiment multiple. En effet, le retour de la question du Jésus historique reconduisait devant la conscience critique ce que la conscience naïve savait sans oser le dire trop fort, à savoir que le kérygme comme *signifiant* doit bien avoir un *signifié* historique, et que la proclamation de la foi n'est pas un acte de langage « performatif » qui crée ce qu'il nomme en le nommant. Elle devait donc ramener la question du

canon. Accepter de parler d'une continuité entre le Jésus de l'histoire et les Écritures, et non l'hiatus que Käsemann y lit, avec beaucoup d'autres (15), oser dire, ainsi que le fit Schürmann, que l'une des sources que l'on distingue dans les Évangiles synoptiques, celle des *Logia*, pourrait remonter avant Pâques, tout cela devait inévitablement reconduire la variété dans le kérygme à l'unique événement de salut, qui se serait réfracté par la suite en thèmes et styles divers. L'hypothèse la plus simpliste pourrait bien être ici la meilleure : la pluralité dans l'Écriture n'aurait peut-être pas plus de sens que la pluralité des récits de, ou des points de vue sur, la bataille de Waterloo. On peut très bien dire que le principe d'unité des Écritures est le Christ, pas seulement le Seigneur ressuscité vivant et présent à l'Église, mais déjà le Jésus historique.

Entre la réfraction de l'événement Jésus-Christ dans la variété des formules et des théologies du Nouveau Testament et la réfraction de tout événement historique dans la conscience des témoins, l'analogie est banale. Il faut pourtant la manier avec soin. Certes, dans les deux cas, on constate la prolifération embarrassante des témoignages, des récits, des explications. Mais dans le cas du Nouveau Testament, il se peut qu'elle soit non la conséquence d'une défaillance dans l'annonce du message de salut, mais son mode nécessaire, pour autant que l'événement dont celle-ci témoigne échappe par sa nature à l'historicité pure et simple. La difficulté que nous avons à nous frayer un chemin dans les récits de la bataille de Waterloo nous apprend simplement que le métier d'historien n'est pas commode, que le témoin idéal et absolu n'existe pas, et que la simplicité du fait (qui, en principe, est connaissable à fond, puisqu'il se produit entièrement à l'intérieur du domaine de ce qui est humainement connaissable) nous est monnayée en des récits partiels. Les livres d'histoire ne se contredisent que parce que l'histoire n'est pas totalement bien faite. En revanche, la question du kérygme n'est pas simplement celle du témoignage rendu dans la foi à un événement historique, mais celle d'un témoignage rendu à un événement qui communique le salut et, à ce titre, dont le sens est loin de se réduire au simple fait qu'il a eu lieu.

Toute théologie du Nouveau Testament est tentée de laisser mesurer le canon par l'histoire de Jésus, et de lire la variabilité du kérygme et des théologies néotestamentaires comme une question de *pluralisme* théologique ou confessionnel. Cette tentative apparaît ici fort risquée. En effet, si l'on peut avancer, avec les apparences de la légitimité, que le canon canonise à la fois une théologie de la kénose et une théologie de la présence sacramentelle du Fils dans le temps d'avant Pâques, une christologie pour laquelle

(14) Voir S. Breton, *Du principe*, Paris, 1974, pour une élucidation systématique de ces concepts et de leur validité.

(15) L'histoire de la tradition chrétienne serait celle d'une « diastase entre le Seigneur et ses disciples » (*Ib.*, p. 220).

Jésus est un prophète et, une autre pour laquelle il est un « homme divin » (16), etc., il est alors licite de rendre témoignage au Christ comme lui rendait témoignage l'« école de saint Matthieu », ou le « milieu johannique », etc. Christologie d'incarnation et christologie de résurrection seraient deux voies possibles de la christologie. Et elles sont incontestablement deux voies majeures de la christologie du Nouveau Testament. Cependant, si la théologie, dans le canon, et même simplement la complémentarité discordante des récits sur Jésus, doivent s'interpréter dogmatiquement comme le témoignage rendu à un événement qui, dans sa réalité comme dans sa signification, outrepassé tout événement, alors le foisonnement divergent des énoncés kérygmiques pourra être le seul mode d'un témoignage exact. L'événement de Pâques appartient à l'histoire, mais il est aussi le don anticipé des derniers temps. Il est, au sein de l'histoire, un événement eschatologique. Dans ce cas, si Dieu est Dieu, on sera devant un sens d'une plénitude inépuisable. Et il serait contradictoire que l'on puisse rendre à l'événement qui communique le salut de Dieu, et tout simplement Dieu lui-même, un témoignage fini, dans lequel tout serait dit, ou pourrait être dit. La pluralité dans le canon inquiète. Mais le salut donné dans l'histoire ne doit-il pas inquiéter de la même façon toute pensée de l'histoire ?

Le témoignage rendu au Christ est un témoignage rendu à Dieu présent à l'homme. Il unit la parole sur Dieu et la parole sur l'homme. Il apparaît à ce titre comme la tâche infinie d'énoncer l'infini dans le fini et de dire dans la clôture des mots le Dieu toujours plus grand. Ce n'est pas vraiment le Jésus de l'histoire, mais plus exactement, d'une formule brutale, mais nécessaire, le *Christ de l'histoire*, qui permet d'entrer dans la question difficile du témoignage scripturaire. Le kérygme annonce que le Crucifié est aussi le Ressuscité. Il annonce que le Ressuscité est le même Jésus que celui d'avant Pâques. Malgré l'hiatus de la mort, Pâques est aussi (quoique non exclusivement) parole de continuité. Et le kérygme veut dire finalement que les présences de Jésus, celle d'avant Pâques comme celle d'après Pâques, sont la présence même de Dieu. Témoigner de la présence de Dieu : on pressent que les textes qui s'y risqueront (car il faut malgré tout en prendre le risque, celui de la mission et de l'évangélisation) seront des textes fort singuliers.

Le seul témoignage pensable comme témoignage *du salut* est peut-être, fondamentalement, celui que l'Esprit rend au Ressuscité dans la multiplicité des témoignages, seule normative pour la foi. La parole évangélique n'est Parole qu'en étant recevable, en son intégralité, comme un enseignement du Ressuscité aux siens ; elle est l'élucidation du mystère du Christ opérée dans l'Église par l'Esprit. Elle n'est pas l'objet empirique des écrits du Nouveau Testament, dans lequel la pluralité des enseignements et des confessions de

(16) Remarque, en passant, que l'affirmation péremptoire de Käsemann, selon laquelle l'on trouverait en *Marc trace* d'une christologie de l'« homme divin », *theios anthrōpos* au sens hellénistique, est plus qu'hypothétique. Cf. L. Bieler, *Theios anēr. Das Bild des « göttlichen Menschen » in Speitantike und Frühchristentum*, Darmstadt, 1967.

foi frappe de perplexité la pensée en quête des fondations de l'unité ; elle est l'objet théologique, le seul texte capable de consigner, comme récit, comme action de grâces, comme annonce, un événement qui est le don du salut. Le canon des Écritures, c'est le témoignage *apostolique* : car l'Écriture n'est le livre de l'Esprit dans l'Église que dans la reconnaissance d'une continuité, depuis la foi des témoins oculaires jusqu'à la foi confessée, d'une continuité présente, peut-être dans la diversité des expressions, en tout cas dans l'unité de l'intention croyante, par les communautés des disciples de Matthieu, de Jean ou de Marc. C'est le témoignage apostolique qui, à proprement parler, canonise le canon.

La question directrice de l'unité et de la pluralité de et dans l'Écriture peut peut-être ici être posée correctement : considérer que le canon des Écritures ne légitime pas a priori la multiplicité des expressions de la foi, mais en propose, sous une forme hautement surprenante qui ressemblerait à l'anarchie doctrinale, la seule expression absolument normative, et ce *parce* qu'elle rassemble la pluralité des langages, des thèmes et de leurs contrariétés (17) sous la forme de la totalité, seule normative, des écrits canonisés. Le simplisme d'une théologie se montre toujours à ce qu'elle ne veut retenir du Nouveau Testament qu'une seule théologie, ou bien ordonner la diversité théologique de l'Écriture autour du langage d'une théologie considérée comme la plus riche, ou la plus développée, ou, inversement, la plus proche de l'origine. Mais l'existence d'un canon des Écritures, et ce que, sans aucune tautologie, il faut appeler la canonicité de l'ensemble du canon, impose en fait de ne reconnaître aucun témoignage rendu au Christ comme satisfaisant, s'il n'accepte la multiple mesure des langages du Nouveau Testament. La protestation des christologies dites « d'en bas » était juste : un certain type de dogmatique classique, en privilégiant le vocabulaire de saint Jean (incarnation, Verbe et chair, etc.) appauvriissait le message des apôtres. Mais cela même qui ne constituait pas une déviation — ce qu'il faut assurément maintenir contre ce qu'il y a d'unilatéral dans ces nouvelles christologies, privait néanmoins la théologie des thèmes féconds de la résurrection et de l'exaltation, à Pâques, du Fils de Dieu devenu serviteur. Et il faut toujours savoir reconnaître l'évangélisme sain, qui lit, dans la profusion insurpassable du témoignage que l'Esprit et les apôtres rendent au Christ, le jugement porté par avance sur tout langage facilement unificateur et uniformisant. La norme provient de ce que l'on pourrait nommer la surdétermination réciproque des langages constitués pour l'œuvre inouïe du témoignage à rendre au salut : ce qui est normatif est alors la polyphonie, ou, mieux encore, la conjonction des contrariétés (18).

(17) *Contrariété* : dans l'herméneutique scripturaire qui s'ébauche chez Pascal, apparence de la contradiction. Concept à méditer peut-être sans tarder, si nous voulons une herméneutique biblique...

(18) Käsemann parle ici d'« *antithèses théologiques non unifiables* » (*Ib.*, p. 218).

3. L'unité du dogme et la norme critique de l'Écriture

On peut alors aborder le problème de la pluralité des expressions dogmatiques de la foi. On ne comprend comment l'Écriture est norme absolue, et comment elle fonde l'unité de l'Église, que si on la connaît comme un Évangile transmis par l'Esprit du Ressuscité. Le canon (celui de l'histoire comme celui de la foi) est étroitement lié à l'unité de l'Église, parce que la variabilité du kérygme, une fois que l'Église en a canonisé ensemble les expressions avec leurs « contrariétés », nous place en fait devant une pluralité complexe sans laquelle les textes qui recueillent l'événement de salut aboutiraient peut-être à le réduire. Aucun témoignage ne saurait être rendu au salut comme il est rendu à n'importe quel autre fait historique : sous une forme unique. Mais il convient alors de s'interroger sur la fonction de ce qu'on nommera la *précision* dogmatique. Le canon des Écritures, disions-nous, nous offre la plénitude du sens ; il nous enseigne comment on peut consigner, écrire, articuler un témoignage rendu au salut donné dans l'histoire, et qui, en même temps, bouleverse les règles ordinaires de l'historicité. Pourquoi alors un autre langage ?

J.S. O'Leary nous rappelait naguère avec pertinence, contre Lonergan, les facilités peu intelligentes et réductrices du dogmatisme (19). Le dogme existe et est nécessaire, dans cette optique, pour accéder de l'implicite à l'explicite. Ce que l'Église primitive savait confusément, le dogme l'affirmerait clairement et distinctement. Mais alors — conclusion dans laquelle le dogmatisme révèle ce qu'il y a de plus douteux dans son intuition et son argumentation — il faut en venir à affirmer que je connais mieux le Christ, après les formules des Conciles et le travail christologique de l'Église, que ne le connurent les apôtres dans la lumière de Pâques, ou les premières générations chrétiennes dans la rencontre du Seigneur présent dans l'Église, annoncé dans le kérygme, attesté dans l'Écriture qui consigne le témoignage des apôtres. Le dogmatisme, certes, peut se fonder sur une théologie de la tradition et une théorie générale du développement du dogme dans laquelle, soit organiquement (J. E. Kuhn, Newman) soit dialectiquement (Rahner) (20), le *dépôt* indifférencié ou imprécis du sens est progressivement explicité par la même Église qui écrit l'Écriture, y reconnaît la mesure de sa foi, et sans cesse en fait l'exégèse. D'explication logique en explication logique de la Parole — dira-t-on, dans le souci de ne pas attribuer au dogme la manipulation ou l'altération du contenu de la foi —, le dogme clarifierait, formaliserait, et donnerait la droite lecture de l'Écriture : c'est ainsi, par exemple, que Rahner fonde la théologie eucharistique de la transsubstantiation (21). Or,

voici précisément la difficulté qui surgit : on ne peut penser aucune exégèse qui ne soit *au service* du texte qu'elle mène à lire. Mais le paradoxe du dogmatisme revient ici à proposer ses exégèses comme des substituts bien-faisants du texte, ou à considérer, sans plus, le texte des Écritures comme une étape parmi d'autres dans un procès de tradition du sens. Et alors, du témoignage des apôtres au témoignage dogmatique, il y aurait une pure et simple continuité. Ainsi, la présence de l'Esprit du Seigneur ressuscité fonde la tradition, dira-t-on, *donc le canon des Écritures, donc le dogme de l'Église*, sans qu'il y ait la moindre différence de statut entre l'Écriture et le dogme.

Le dogmatisme a, certes, les dehors rassurants d'une théologie non erronée de la tradition. Mais il achoppe toujours sur un point : il ne saurait sérieusement prétendre partir d'une figure donnée du dogme de l'Église pour discerner les conditions de possibilité d'une connaissance du mystère de Dieu plus plénière que celle qu'ouvre l'Écriture. L'abstraction rassurante des théories du développement tente de le penser ; mais l'évolution du dogme n'a pas le visage paisible d'une croissance organique, ni de la déduction raisonnée d'un système propositionnel, mais bien celui du conflit, des accidents historiques, des influences hasardeuses. Et elle nous affronte en fait à la critique continuée que l'Écriture fait du dogme de l'Église. Plus précisément : elle nous affronte à la critique continuée que la pluralité plénière de l'Écriture fait de l'unité systématique qui reste le projet, l'importance et la limite, du langage dogmatique.

Le maître-mot, peut-être, sous lequel le dogme se donne à comprendre, est celui de *symbole* : les énoncés du dogme, comme le dit l'étymologie du mot grec « symbole », se rassemblent avec cohérence, entre eux forment système ; et le ou les symbole(s) de la foi, qui ne sont point la somme organisée des énoncés dogmatiques (il y a des dogmes qui n'ont jamais figuré dans aucune confession liturgique de la foi, à commencer par le dogme eucharistique), mais qui sont leur centre et le modèle accompli de leur organisation, est (sont) l'exemple parfait d'un travail particulier de la langue, situé dans le temps, et portant les traces d'une histoire. Le dogme constitue pourtant un langage spécifique dans le langage (ce que la linguistique appelle un *idiolecte*) qui vaut, ou semble valoir, absolument, sans être mesuré à une autre norme. Le dogme de l'Église est formalisable, et il faut au moins lui savoir *gré* d'un langage dans lequel la foi peut être énoncée de façon véridique sous la forme brève du « symbole de foi ».

Cependant, le dogme réclame qu'on se l'approprie : il sollicite les précompréhensions culturelles et intellectuelles nécessaires à sa confession (par exemple, il faut comprendre ce que veut dire « substance » pour comprendre le symbole de Nicée, qui dit que le Fils est « consubstantiel » au Père). Il sollicite tout autant qu'on le traduise et le transpose (par exemple, selon l'idée déjà ancienne de J. Hick, le passage d'une métaphysique de la substance à une métaphysique de la charité dans laquelle la consubstantialité

(19) Cf. J.S. O'Leary, « The Hermeneutics of Dogmaticism », dans *Irish Theological Quarterly*, 47 (1980), p. 96-118.

(20) Bonnes analyses d'introduction dans W. Kern et F.J. Niemann, *Theologische Erkenntnislehre*, Düsseldorf, 1981, p. 132-149.

(21) Cf. K. Rahner, « La présence du Christ dans le sacrement de l'Eucharistie », dans *Écrits théologiques*, IX, Paris, 1968, p. 95-124.

pourrait être *homoagapè*, «*identité de la charité* ») (22). En tout état de cause, le dogme, non comme élaboration théologique officialisée, mais comme continuation par d'autres moyens du témoignage rendu au Christ par son Esprit, dans l'Église, est un langage vrai.

Mais dire la vérité (ce qui est la grande vertu des énoncés dogmatiques) et déceler la vérité qui était cachée dans l'Écriture, c'est ce qu'il ne faut pas confondre, comme le fait, en toute innocence d'ailleurs, le dogmatisme. L'histoire récente de la christologie, même si elle n'est pas achevée, peut nous prémunir contre ce risque : l'approfondissement de la connaissance du mystère de Dieu ne consiste jamais dans le seul affinement du langage exprimant la règle de foi, ni dans le progrès linéaire de l'activité dogmatitante de l'Église, mais dans la mesure que, sans cesse, le témoignage scripturaire donne du langage dogmatique: On sait, par exemple, comment le dogme christologique n'a atteint son équilibre classique, dans les formules des conciles, que dans la contestation permanente par l'Écriture de toute figure du dogme figée dans le vrai, mais dans un visage partiel de celui-ci (23). Le chemin de la christologie, des premières méditations sur l'Écriture au VII^e concile oecuménique, est celui d'une fidélité toujours plus grande à l'Écriture qui, au même titre que la règle liturgique de l'Église, en revendique légitimement le contrôle. Bref, l'état du dogme à un moment donné n'est jamais simplement le fruit de l'élaboration d'un état antérieur de ce même dogme. Il résulte de la méditation de la Parole *et* du dogme qui en tente l'exégèse.

Ainsi nous sommes reconduits à la pluralité comme à la crise que provoque la figure multiforme du canon des Écritures. Les témoignages néotestamentaires, multiples et contrastés jusqu'à la pure et simple opposition, exercent un jugement critique et attestent paradoxalement une nouvelle perfection, celle de s'opposer à toute réduction du mystère à un énoncé et un langage unifiés. La connaissance apostolique n'est pas une science seulement commençante du mystère de Dieu, que viendrait compléter, au plus grand bénéfice des générations postérieures, la connaissance dogmatique de ce même mystère. Le témoignage rendu par l'Esprit dans l'Écriture est indépassable et proprement plénier. Le dogme ne peut préciser - et en vérité il précise — qu'en restreignant. Il ne peut dire avec l'exactitude spéculative des concepts qu'en ne disant pas tout ce qui peut se dire, et que seule l'Écriture manifeste. Le canon des Écritures ne canonise donc pas la plura-

lité anarchique des théologies ; il ne récusé pas davantage la précision unifiée du langage dogmatique ; mais il en indique la borne. Le système des énoncés dogmatiques est, sur la révélation, un langage vrai, mais un langage que le foisonnement non-systématique du témoignage scripturaire a toujours par avance régionalisé. Le droit à un autre langage est un droit herméneutique fondamental ; et son bon droit à se prétendre aussi véridique atteste la présence de l'Esprit dans l'Église. Mais au contraire, la prétention à dire *plus* que ne dit l'Écriture — prétention d'ailleurs infirmée par l'histoire, où ce sont toujours les difficultés et richesses de l'Écriture qui suscitent la réflexion conceptuelle — est insoutenable ; peut-être parce que dans l'Écriture seule Dieu parle divinement de Dieu et critique par avance les conceptualisations humaines, incapables incapables d'être vraies et exhaustives à la fois, donc forcées d'être partielles. L'Écriture appelle irrémédiablement le dogme, comme la fonction interprétative de l'Église devant son livre, comme signe aussi du caractère ecclésial de la Parole.; la normativité du dogme a fonction de nous dire comment la Parole est confiée à l'Église; pour signifier enfin comment entrer dans la confession eucharistique du Christ et y reconnaître la présence du même Seigneur dans la parole et le sacrement alors que nous nous trouvons devant la tâche infinie de recevoir chaque fois le témoignage apostolique dans son entier. Pour tout cela, il est bon qu'existe un langage qui puisse énoncer la foi véridiquement et en donner une exégèse droite et brève.

Mais le dogme appelle, tout autant, l'Écriture. L'agrément donné aux décisions de Nicée, non sans débat, sur l'emploi d'un autre langage que celui de l'Écriture, n'est possible que si le langage scripturaire multiforme demeure la référence absolue. Presque sans paradoxe, on peut hasarder que, si (en espace catholique) l'Écriture n'est intelligible que dans la tradition qui en transmet le dépôt, le dogme reste bel et bien une norme normée (*norma formata*), et que l'Écriture demeure bel et bien la norme normatrice (*norma normans*). Ceci d'abord parce qu'il se trouve entre la Parole et le dogme une continuité de la fonction de témoignage de l'Esprit dans son Église (et c'est la vérité du dogmatisme) (24). Et ensuite parce que, malgré cette continuité, la Parole surplombe radicalement toute exégèse qui soit, même dans l'Esprit présent à l'Église. L'Écriture reste toujours la mesure du dogme et signale le caractère rigoureusement inachevable du témoignage dogmatique. Autant, en théorie, l'interprétation d'un corpus textuel quelconque peut atteindre une fin (non des lectures, mais au moins du sens, toujours fini), autant l'exégèse ecclésiale de la Parole reste-t-elle interminable, puisque la Parole, qui témoigne d'un Dieu toujours plus grand que ce qui peut se penser, le communique dans l'histoire sur un mode par définition inépuisable.

(22) J. Hick, «*Christology at the Crossroads* », dans F.G. Healey (éd.), *Prospect for Theology*, Londres, 1966. Appréciation critique dans E.L. Mascall, *Theology and the Gospel of Christ*, Londres, 1977, p. 122 s. Voir aussi C.S. Stead, *Divine Substance*, Oxford, 1977.

(23) Voir, entre autres, A. Grillmeier, «*Piscatorl& —`Aristotelice*'. Zur Bedeutung der Formel in den seit Chalkedon getrennten Kirchen », dans *Mit Mm und in Ihm*. Christologische Forschungen und Perspektiven, Fribourg/Bâle/ Vienne, 1978 (2^e éd.). Consulter l'index des trois volumes de Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Fribourg/Bâle/ Vienne, 1979, peut être ici un exercice instructif.

(24) La continuité de l'action divine, précise ici Käsemann, n'est pas celle de la tradition «*entre cette continuité de l'agir divin et celle d'une tradition humaine, même ecclésiale, il convient de distinguer* » (*Ib.*, p. 223).

Un bon usage du dogme saura toujours ramener les énoncés vrais, *irréformables mais toujours reformulables*, à la contemplation de la figure dont témoigne l'Écriture ; ici, un évangélisme sain saura guider la méditation de la Parole et la *lectio divina* (en risquant évidemment toujours de se réduire à une entreprise privée où le sujet individuel s'instaure la norme des Écritures) vers la confession dogmatique de la foi, confession présupposée comme la base de toute lecture droite de la Parole. Le dogme peut rester incomplet, il ne peut jamais se tromper. L'Écriture, sans l'Église qui la lit, n'est pas ou plus la Parole. Et ici, il n'y a aucun inconvénient à acquiescer à ce qui, dans les conclusions de Käsemann, rejoint l'exigence de la Réforme : la *scriptura sola* et l'impossibilité d'appliquer ce principe matériel de la Réforme sans le témoignage de l'Esprit. Mais le paradoxe consiste en ce que, dans l'âge de l'interprétation historico-critique de la Parole, la requête de « l'Écriture seule » se trouve, en fait, plus aisément praticable par la théologie catholique que par la théologie réformée. Lu en dehors de l'Église, le canon des Écritures signifie à peu près n'importe quoi concernant le problème de l'unité de l'Église, et le sens accessible immédiatement reste infime. Réciproquement, le dogme pris sans l'Écriture à laquelle il a fonction de rendre témoignage et même hommage par son insuffisance même, réduirait l'événement du salut à une simple saisie conceptuelle. Au lieu de tenir son rôle foncièrement transitif et transitoire, il s'hypostasierait lui-même.

LE témoignage scripturaire ne saurait être ni dépassé, ni surpassé ; il est impensable de prétendre le compléter. Ce qui est pensable, c'est le site ecclésial où il m'advient, et ce site se nomme la tradition. Il faut alors dire que le canon du Nouveau Testament fonde la pluralité. Mais le pluralisme des expressions s'y trouve tout autant maîtrisé : c'est dans son ensemble que l'Écriture est canonique. Elle ne canonise pas la prétention éventuelle d'un type de langage sur le Christ transmis par la tradition ; elle canonise en fait l'appel de chaque langage à tous les autres, pour que le témoignage puisse être entendu. Chaque évangile rend un témoignage valide à Jésus-Christ. Mais la variabilité du kérygme indique que le seul témoignage strictement normatif est celui qui abrite en lui toutes les autres expressions du kérygme. Et donc toutes leurs contrariétés. *L'évangile de Matthieu*, en reflétant la foi des communautés matthéennes ou de la supposée école matthéenne, et en annonçant le kérygme correspondant, a pu mesurer la foi ; il a pu en être de même pour chaque évangile dans leurs premières couches rédactionnelles et pour la première catéchèse de l'Église. Mais dès lors que l'Église reconnaît, de manière réflexive, sa foi dans l'ensemble des écrits du Nouveau Testament (et mesure sa foi à ce *kanôn*), alors une nouvelle relation s'inaugure entre le croyant et le témoignage des évangiles. Maintenant, c'est la *totalité* qui devient normative, non plus la partie. La foi se fait catholique en se conformant à l'ensemble des Écritures. Maintenons

donc fermement le pluralisme, en voyant que le pluralisme évangélique nous propose davantage la synthèse comme une tâche que comme un acquis. En reconnaissant la variabilité du kérygme et le foisonnement des théologies néo-testamentaires, on pouvait, dans l'optique de Käsemann qui a guidé ces remarques, juger que l'unité de l'Église et de sa foi doivent s'admettre sans recourir à la contingence factuelle, et contre la positivité du « canon de l'histoire ». Mais si l'on reconnaît le pluralisme évangélique comme l'unique témoignage rendu par l'Esprit au Christ dans l'Église, alors il reste à envisager que la théologie et le dogme de l'Église puissent atteindre une égale polyphonie et une égale coexistence des contrariétés, non dans l'indifférence, mais dans une nécessaire complémentarité de ce qui n'est pas plate-ment des « points de vue », mais, en chaque théologie néotestamentaire, un effort fini pour rendre grâce à un don infini. L'Écriture est le commencement de la théologie chrétienne. Et, pour autant que l'on puisse même projeter une théologie assumant la pluralité des thèmes scripturaires sur Jésus (et ce projet est sans doute celui où le foisonnement un peu désordonné et peu théologisé des sciences bibliques pourra trouver son issue), l'Écriture demeure le modèle et l'avenir de la théologie comme du dogme de l'Église.

Jean-Yves LACOSTE

Jean-Yves Lacoste, né en 1953. École Normale Supérieure en 1972, agrégation en 1976. Prêtre en 1981. Professeur invité à l'École Biblique de Jérusalem, chapelain de Notre-Dame de Lourdes.

Offrez à une personne âgée, à un séminariste, à un missionnaire un abonnement de parrainage à Communio
(en plus de votre propre abonnement : tarif réduit — voir page 95).

Jean DUCHESNE

La confusion du politique et du religieux

Généalogie du pluralisme dans les conséquences politiques de la Réforme

En voulant libérer l'Église, les Réformateurs ont, bien malgré eux, engendré l'idéologie pluraliste, non moins fatale au christianisme que la confusion du politique et du religieux. Car, dès l'origine, pluralisme n'est pas tolérance. Seule rend libre la Vérité révélée et transmise.

« P LURALISME » est un mot de fabrication relativement récente.

Le dictionnaire *Robert* en situe l'apparition à 1909, dans le domaine philosophique. Le terme bénéficie cependant aujourd'hui d'une réputation flatteuse, et plus affective que descriptive ou scientifique, à un niveau politico-religieux (1). Il tend en effet à désigner (et approuver hautement) tout ce qui combat le mal (ou le péché, pour autant qu'il existe encore) de l'intolérance dans la société civile comme dans les Églises. Dans un monde reconnu « en mutation » depuis les années soixante et maintenant en proie à une « crise » où, plus encore que les courbes de croissance économique, s'effondrent les certitudes, qui ne se voudrait pluraliste et comment pourrait-on ne pas l'être ?

(1) L'américain William James fut décidément un novateur. Il avait déjà (en 1902) inventé la notion d'« expérience religieuse » (cf. l'article de Jean-Robert Armogathe, [Communio, 1. 8, p. 36](#)), en insistant sur sa diversité. Cette dernière, conçue comme vérité ultime de tout ce qui existe, fait en 1909 l'objet de *A pluralistic Universe*. Mais *Le pluralisme* est aussi le titre d'un ouvrage de Boex-Borel, publié en France (également en 1909 !) et concernant la recherche scientifique, laquelle découvre davantage d'hétérogénéité que de continuité ou d'unité dans ses investigations. On pourrait encore relever le terme (en allemand) chez Lotze dans sa *Metaphysik* dès 1841 et, plus généralement, en reconnaître la substance chez Herbart, Schiller, Renouvier, Nietzsche, Husserl... et dans les philosophies qui soulignent la liberté de l'individu et/ou rejettent toute construction systématique à portée universelle.

La bonne fortune du pluralisme ne s'explique pourtant pas uniquement par la conjoncture actuelle, à laquelle il peut apparaître d'abord comme une forme empirique et « réaliste » d'adaptation. Car le pluralisme ne consiste pas seulement à prendre acte de la pluralité *de fait* des individus, des situations, des opinions et des systèmes. Il revient plutôt, au contraire, à justifier *en droit* cette diversité, et même à l'ériger en principe rédempteur par-delà les circonstances présentes : hors du pluralisme point de salut, ni pour le monde ni pour la foi.

Les véritables fondements du pluralisme ne sont alors pas à rechercher dans une histoire toute fraîche et encore inachevée, ni dans un tournant ou un tourment de la métaphysique vers 1900 (lorsque vole finalement en éclats le concept d'une vérité unique, universelle et absolue), mais bien en-deçà. S'il s'agit effectivement d'une attitude à la fois politique et religieuse ou philosophique, donc (si l'on veut appeler la chose par son nom, et sans qu'il y ait rien là de péjoratif) une idéologie, sa généalogie remonte plus vraisemblablement à l'époque où justement les relations entre les deux domaines se sont le plus tendues, engendrant de part et d'autre les réformes et les révolutions dont nous sommes le plus souvent à notre insu, les héritiers (2).

En restant conscient du risque de caricature inhérent à toute rétrospective, sans doute faut-il alors remonter jusqu'aux XVI^e et XVII^e siècles, plus spécialement en Angleterre et, à partir de 1620, dans ses colonies d'Amérique. Car c'est là qu'en quelque cent cinquante ans (3), non sans des affrontements sanglants et des retournements imprévus, s'est progressivement formé un idéal tout nouveau de tolérance, à la fois dans les affaires religieuses et dans la sphère du politique. La démocratie moderne a pris là son essor, en même temps que se légitimaient non seulement la pluralité des Églises, confessions et dénominations chrétiennes, mais encore la diversité, voire l'hétérogénéité des croyances et des pratiques au sein de chacune d'elles.

(2) Il faudra bien admettre que nous devons autant à la Révolution anglaise de 1688 qu'à celle de Russie en 1917 ou qu'à celle de 1789. Rosa Luxembourg ne s'y était pas trompée : « Les bolchéviques sont les héritiers historiques des niveleurs anglais et des jacobins français » (*La révolution russe*, écrit en prison vers 1918). Sous-estimer de plus la révolution américaine de 1776, où s'opère la synthèse entre le puritanisme et la philosophie des « lumières », condamne à ne rien comprendre au « nouveau monde » dont nous dépendons tant désormais.

(3) La période peut aller de 1533 (rupture d'Henri VIII avec Rome, pour des motifs essentiellement politiques et personnels, et non pas religieux), à 1689 (Acte de tolérance promulgué par Guillaume III d'Orange, renonçant à toute réunification religieuse et parallèle à l'instauration, par la Déclaration des droits, d'un gouvernement parlementaire). 1620 est la date de l'arrivée au Massachusetts des « Pélerins » du *Mayflower*. Dans l'histoire de la pensée politique, il s'agit de mesurer le chemin parcouru depuis saint Thomas More, *defensor fidei* (cf. l'article de Germain Marc'hadour, [Communio, IV. 2](#), p. 81) jusqu'à Thomas Hobbes, qui se place délibérément en dehors de toute perspective théologique et de toute idée de finalité, et John Locke, dont la *Lettre sur la tolérance* (1689) et le *Traité sur le gouvernement civil* (1690) jettent les bases du libéralisme politico-religieux.

1. CE résultat ne peut manquer de sembler paradoxal si l'on considère ce qui a rais en branle tout le processus. Les Réformateurs entendent restaurer l'Eglise dans sa pureté originelle et, entre autres, la libérer de ses compromissions avec le politique. Mais ils ne se posent aucunement en champions de la tolérance. Ils pensent avoir seuls raison. Leurs adversaires sont traités en hérétiques (et jusqu'à l'échafaud), alors que les différends sont inextricablement politiques aussi bien que religieux. Le spirituel et le temporel demeurent aussi étroitement imbriqués qu'à la fin du Moyen Age. De ce point de vue au moins, le réformateur religieux ne change rien : qu'il le veuille ou non, il devient fatalement un «révolutionnaire» et se fait dictateur ou tyran en cas de succès. C'est qu'il doit «prendre le pouvoir» quelque part pour y imposer ses idées dans leur pureté.

Ce qui est vrai de Wyclif et de Jean Huss aux XIV^e et XV^e siècles (même si ce ne fut pas leur intention première) l'est encore pour Luther et Zwingli au début du XVI^e (4). Les deux premiers échouent dans des entreprises d'envergure nationale. Les deux seconds réussissent plus localement. Mais il n'est toujours pas question de tolérance. Luther le montre bien face à la révolte des paysans menée par Thomas Münzer, et Zwingli par le recours à la guerre. L'un et l'autre promeuvent finalement un « césaro-papisme » où c'est le pouvoir temporel qui dicte la constitution ecclésiastique et régleme donc la vie spirituelle (5). Les rapports entre l'Eglise et l'État restent donc « constantiniens » — a ceci près toutefois que le cadre n'est plus celui d'un empire supposé universel, mais celui d'une petite nation. Pour remédier au scandale d'une papauté qui, parce qu'elle est aussi un pouvoir temporel, utilise (ou laisse utiliser) dans ce domaine son pouvoir spirituel, on soumet plus radicalement encore ce dernier au gouvernement civil du lieu. Plus encore donc qu'auparavant, la raison politique tend à prévaloir sur une théologie de la chrétienté, pour imposer une uniformité locale plutôt qu'une unité par dessus les frontières. La paix d'Augsbourg, résumée plus tard dans la formule *Cujus regio, ejus religio*, consacre l'assujettissement au régime politique en place des Eglises réformées d'Europe centrale et du Nord. Le fait de la pluralité des États fonde en droit un pluralisme d'Eglises particulières qui forment théoriquement un corps, mais sans tête.

Sans qu'il soit davantage question de pluralisme au départ, la « seconde génération» des Réformateurs renverse la priorité en faveur du temporel qu'avaient trop souvent établie les conflits entre souverains (dont le Pape)

(4) Sur les XV^e et XVI^e siècles, cf. Henri de Lubac, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, t. I, p. 161-182, coll. « Le sycomore », Lethielleux, Paris, 1979, et Pierre Chaunu, *Le temps des réformes*, Fayard, Paris, 1975 (recension de Guy Bedouelle, *Communio*, I, 5, p. 92-93). Sur la socio-ecclésiologie de Zwingli, cf. Louis Bouyer, *L'Eglise de Dieu*, Cerf, Paris, 1970, p. 80 s.

(5) Cf. Émile G. Léonard, *Histoire générale du protestantisme*, t. I, P.U.F., Paris 1961, et *Histoire du protestantisme*, coll. « Que sais-je? », *ibid.*, 1963, pp 41-42 (sur Luther) et 45-46 (pour Zwingli). Cf. aussi Louis Bouyer, *Du protestantisme à l'Eglise*, coll. « Unam Sanctam », Cerf, Paris, 1955, p. 243: «Devant le spectacle... de l'anarchie... la réaction... irraisonnée de Luther lui-même a été le recours au bras séculier, c'est-à-dire, pour soutenir la réforme de l'Eglise, l'abandon sans défense d la plus redoutable menace de corruption qui eût pesé sur l'Eglise médiévale. Sentant le remède pire que le mal, le calvinisme a alors essayé de recréer... une Eglise autoritaire ».

et que Luther n'avait fait qu'accentuer. Pour Calvin, au contraire, il s'agit de remodeler les sociétés civiles selon une conception ecclésiastique entièrement renouvelée de toute collectivité humaine ici-bas. Au lieu d'une Eglise d'État (la première dépendant du second), le but sera une Eglise-État (le second s'identifiant à la première) (6). La cité réformée s'oriente donc vers un régime théocratique, qui ne supporte aucune dissidence. On peut le vérifier tout autant dans la république genevoise de Calvin qu'en Ecosse sous la férule de John Knox ou que dans la colonie de la baie du Massachusets dirigée par Winthrop et Cotton : quiconque s'écarte de la foi officielle se retranche *ipso facto* de la société et celle-ci doit, d'une manière ou d'une autre, s'en débarrasser. Le non-conformiste ne sera même plus abandonné au «bras séculier» : la main qui chasse et châtie est explicitement ecclésiastique. Foi rime avec loi, et avec une rigueur accrue.

Pour sortir du dilemme où ses premiers promoteurs semblent l'avoir enfoncée, la Réforme connaîtra des développements inattendus, mais, si l'on y regarde de plus près, parfaitement logiques, d'une part en appliquant de plus en plus strictement les principes ecclésiologiques que Luther et Calvin auront été amenés à promulguer, et d'autre part en continuant à confondre le politique et le religieux, en sorte qu'ils s'influencent réciproquement. C'est en Angleterre que la multiplication des sectes et leur radicalisation d'un côté et, de l'autre, parallèlement et solidairement, les bouleversements politiques aboutiront à faire reconnaître et justifier la coexistence de groupes hétérogènes au sein d'une même société chrétienne.

2. À première vue, l'Eglise d'Henri VIII et d'Elisabeth I^{re} semble fondée sur le principe du « césaro-papisme » : c'est une Eglise d'État. Mais la main-mise du monarque reste relativement discrète. Elisabeth, surtout, entend essentiellement cimenter l'unité nationale, et elle y parvient en imposant un «compromis». C'est alors qu'apparaît, peut-être pour la première fois et donc en vertu d'impératifs politiques, une certaine mesure de ce qu'on appellera « pluralisme » au XX^e siècle. L'anglicanisme se démarque par là de la théologie politique des Réformateurs de la première moitié du XVI^e siècle, en même temps que de l'espèce de catholicisme non-romain que représentent par exemple le gallicanisme de Philippe IV le Bel ou de Louis XIV ainsi que la religion voulue par Henri VIII lors de sa rupture avec Rome (7).

(6) Cf. Jean Calvin, *Institution chrétienne* (1538 en latin, 1541 en français) : « *Le but de ce régime temporel est de nourrir et entretenir le service intérieur de Dieu, la pure doctrine et la religion, garder l'état de l'Eglise en son entier...* » (IV,2, éd. Labor et fis, Genève, 1958, p. 449). Il s'agit donc bien, pour Calvin, de mettre l'Etat au service de l'Eglise et non pas, comme chez Luther, de recourir au « moindre mal » du pouvoir des princes pour remédier à l'anarchie créée par Herr Omnes (« Monsieur Tout-le-Monde »). Sur le passage douloureux et non programmé de la réforme dans l'Eglise (invisible) au mouvement politique du protestantisme, cf. les analyses lucides de Jacques Courvoisier, *De l'Eglise au protestantisme*, coll. « Théologie historique », Beauchesne, Paris, 1961.

(7) Avec les Six. Articles de 1539 puis le *King's Book* de 1543, Henri VIII entendait explicitement maintenir intégralement la foi et les sacrements de la tradition catholique. Sa théologie politique s'apparentait cependant à celle de Luther, le roi se proclamant « l'unique chef suprême du royaume... pour les affaires spirituelles et ecclésiastiques aussi bien que temporelles ». Luther écrivait : « *Le Prince est le berger, le père, le chef visible de l'Eglise sur terre* ».

Ce qui caractérise le mieux l'Église établie par Elisabeth, en effet, ce n'est pas d'avoir su concilier les influences calvinistes (8) avec une liturgie, une structure épiscopale et une dépendance par rapport au pouvoir temporel où les puritains et autres extrémistes de la « troisième génération » de Réformateurs religieux reconnaîtront des traces trop flagrantes de « papisme » et de luthérianisme. Car la *via media* n'est pas seulement une synthèse où se trouveraient astucieusement combinés, avec le sentiment national, des éléments disparates qui demeureraient par la suite identifiables. Mais leur conjonction a produit quelque chose d'inédit et qui n'est pas sans grandeur.

La fameuse *comprehensiveness* consiste à souligner ce qui peut unir (non seulement en Angleterre, mais encore en tout lieu et temps) les chrétiens de confessions ou dénominations différentes, en évitant soigneusement d'insister sur ce qui les sépare, et ce non par quelque lâche prudence ou cynique habileté, mais en vertu de considérations hautement mystiques et respectables. Une Église nationale ne peut prétendre établir une hégémonie universelle. Mais de même que la pluralité des nations n'est pas forcément conflictuelle, la diversité des communautés chrétiennes peut déboucher sur une coexistence fraternelle (9) d'un pays à l'autre et aussi à l'intérieur de chacun. D'où la modestie d'affirmations toujours finement nuancées et équilibrées, une certaine souplesse doctrinale pour distinguer l'essentiel de l'adventice dans la foi, avec des appels touchants à la charité réciproque.

La meilleure illustration en sera bien sûr tirée des *Laws of Ecclesiastical Polity* de Richard Hooker : « *Songez que vous n'êtes que des hommes et ne jugez pas impossible que vous soyez dans l'erreur. Sondez sans partialité vos cœurs pour déterminer si c'est la force de la raison ou la véhémence de la passion qui a fait naître et nourrit encore en vous ces opinions. Et si quelque part la vérité se manifeste, ne cherchez pas à l'étouffer sous des gloses trompeuses, mais reconnaissez-en la grandeur et considérez comme votre plus noble victoire de la laisser prévaloir sur votre sentiment* » (10). Le « judicieux Hooker » a beau appeler ici à une belle sainteté personnelle et invoquer la « raison » contre la « passion », il peine et répugne à développer rationnellement cette « vérité » supérieure et commune aux croyants de bonne volonté. Sa conviction la plus profonde est au bout du compte qu'il faut décidément s'abstenir, sous peine de péché à la

(8) Thomas Cranmer, archevêque de Cantorbéry avant la rupture avec Rome, mais secrètement marié, ami du Réformateur strasbourgeois Martin Bucer et correspondant de Calvin, substitue en 1533 aux Six Articles de feu son maître Henri VIII les Quarante-Deux Articles (réduits et corrigés en Trente-Neuf sous Elisabeth en 1563, après la « réaction catholique » sous Marie Tudor en 1553-1558), où transparait l'inspiration protestante : autorité unique de l'Écriture en matière de foi, deux sacrements seulement (baptême et eucharistie transformée en « cène » sans sacrifice), mariage des prêtres, culte en anglais exclusivement, etc.

(9) Comment ne pas discerner là les premiers germes de l'oecuménisme d'aujourd'hui? La Conférence universelle des missions (sans participation catholique), qui marque le début du mouvement, se réunit à Édimbourg en 1910 — au moment donc où apparaît le terme « pluralisme ». La « communion » anglicane sera naturellement amenée, par vocation (pourrait-on dire), à jouer un rôle moteur et « charnière » dans le mouvement oecuménique.

(10) Citation extraite de la « Préface », IX et traduite d'après l'édition. C. Morris, Londres, 1964.

fois contre son prochain et contre l'Esprit, de définir avec trop de rigueur ce qui demeure par essence mystérieux et sera nécessairement vécu de manières diverses (11).

La même attitude, faite de mysticisme et de largeur de vues, se retrouvera, plus nettement encore, chez les *Cambridge Platonists* (ou « Latitudinariens ») de la fin du XVII^e siècle (12), dont s'inspireront les *whigs* libéraux qui domineront la vie politique dans le Royaume Uni pendant la majeure partie de l'ère géorgienne. Au siècle suivant, F.D. Maurice, entre autres, ému par le sort des ouvriers, envisagera un « socialisme chrétien », en même temps qu'il donnera, en matière religieuse, priorité à ce que nous nommerions aujourd'hui « le vécu » quotidien sur toute rationalisation qui imposerait fatalement, selon lui, une uniformité abusive et tyrannique. Avec F.D. Maurice, l'Église anglicane reconnaît aux autres le droit d'exister en le revendiquant pour elle-même (13). La pluralité des Églises devient ainsi non plus simplement un fait dont il faut tant bien que mal s'accommoder, mais bel et bien une norme. Au XX^e siècle sont tirées les conséquences ultimes de ce pluralisme, avec l'*Appel de Lambeth* en 1920 et le *Rapport sur la doctrine dans l'Église d'Angleterre* en 1939 : « *Nous ne pouvons pas espérer de théories satisfaisantes, mais devons-nous nous contenter de symbolismes partiellement inconciliables et demeurer pour le reste agnostiques* » (14).

Il faut relever que cette émergence d'un agnosticisme explicite et sans remords, qui autorise à déclarer chaque opinion recevable tout en justifiant ses propres pratiques, suit assez exactement le désengagement croissant du gouvernement civil devant les problèmes religieux et la montée simultanée de l'humanisme des « lumières » qui engendre la démocratie libérale où les lois sont faites par des majorités provisoires. Le pluralisme ecclésiastique progresse ainsi de pair avec le pluralisme en politique dans la ligne d'un « désétablissement » (de la hiérarchie épiscopale d'un côté, de l'aristocratie

(11) Cf. J.S. Marshall, *Hooker and the Anglican Tradition* Londres, 1963, ainsi que Louis Bouyer, op. cit. (note 4), p. 88 s. et *Histoire de la spiritualité chrétienne*, III, 1 : « La spiritualité protestante et anglicane », Aubier, Paris, 1965, p. 150 s.

(12) Cf. Louis Bouyer, op. cit. (note 11), p. 201 s.

(13) F.D. Maurice est le véritable inventeur du terme « anglicanisme ». Donnons comme caractéristique de sa pensée ce passage tiré de son œuvre majeure, *The Kingdom of Christ* (1838) : « *Notre Église n'a aucun titre à se proclamer meilleure que les autres et doit même, sous bien des rapports, s'avouer pire. Mais notre position... nous donne de singuliers avantages. Notre foi ne combine pas les systèmes protestant et romain... Telle qu'elle s'exprime dans notre liturgie et nos Articles, c'est la foi d'une Église vivante et cette foi n'a rien à voir avec quelque système que ce soit... En refusant de nous unir aux autres sur la base de leurs systèmes..., en leur montrant que la vie de notre Église et celle de notre nation sont étroitement liées, nous leur enseignons que ce que nous avons tous en commun est précisément ce qui nous rend indépendants les uns des autres* » (III, II, 2, trad. de l'édition. *Everyman's Library*, t. 2, p. 185 s.).

(14) Cf. Marcel Simon, *L'anglicanisme*, coll. « U.2. », A. Colin, Paris, 1969, p. 271 s. ; citation p. 277. La perte de l'unité n'est alors plus conçue comme conséquence de la chute originelle, mais comme anticipation du Royaume. On trouve cette idée, clairement exprimée dans *John Inglesant*, roman du « tractarien » J.H. Shourthouse (1881) : « *A l'argument papiste, il n'y a qu'une seule réponse : c'est que la vérité absolue n'a pas été révélée... C'est la loi de la vie... Le Christ l'a suivie... Imitons-le et foulons dès à présent les libres et larges avenues de la Jérusalem d'en-haut* ».

puis de la bourgeoisie de l'autre). Le parallélisme a remplacé la confusion des deux domaines ou l'absorption de l'un dans l'autre: Mais ils demeurent liés. Plus que jamais, les mœurs politiques façonnent la vie de l'Église. Tendances et partis (*high, low, broad church*, «réveils» libéraux, piétistes ou autres) peuvent s'y multiplier sans qu'il puisse être davantage question de schisme ou d'hérésie que d'unité.

3. RESTE à comprendre comment et pourquoi les Réformateurs plus radicaux que les Anglicans adoptent à leur tour le pluralisme. Les puritains qui en Angleterre, déjà sous Elisabeth et plus encore sous les deux premiers Stuarts, puis de nouveau pour renverser Jacques II, contestent le « compromis » de l'Église officielle, ne plaident nullement au départ pour la tolérance. Ceux d'entre eux qui partent fonder en Amérique la « nouvelle Jérusalem » rêvent justement d'établir sur une terre vierge la théocratie intransigeante qu'ils ne peuvent imposer là où ils sont nés (15). Assez vite cependant, la revendication d'une liberté religieuse devient de plus en plus pressante.

On peut imaginer que les puritains sont amenés à ériger en principe général l'indépendance dont ils entendent eux-mêmes jouir. Il leur faut bien justifier (et pour commencer à leurs propres yeux) leur droit d'exister à part et autrement. Leur situation minoritaire requiert une autre explication que le nombre restreint des « élus ». Car la dispersion géographique des petites congrégations qui rassemblent çà et là des « élites » engendre une révision ecclésiologique, qui entraîne à son tour une conception nouvelle des sociétés humaines. Ce n'est donc pas que, par pur pragmatisme, pour survivre dans un contexte encore hostile, il soit du tout question d'en rabattre sur la prétention d'avoir raison contre le monde entier. Ce n'est pas là non plus la morale qu'auraient pu (ou dû) tirer des persécutés de l'intolérance dont ils étaient victimes. Mais c'est que la *polity* (le régime social et politique des communautés chrétiennes) demeure la préoccupation dominante.

Il y a là comme un développement logique de la Réforme. Le rejet de la hiérarchie « romaine », gardienne d'une tradition commune malgré son parti pris temporel, conduit dans un premier temps à la structure encore épiscopale d'Églises liées à de petits États (chez les luthériens). À partir de là s'enclenche un mouvement irrésistible de « désinstitutionnalisation » de

(15) Pour William Haller (*The Rise of Puritanism*, Columbia University Press, New York, 1938), « le but des réformateurs puritains était la réorganisation de la société anglaise sous la forme d'une Église gouvernée selon les principes presbytériens... Ils étaient loin d'approuver le principe de la tolérance dont eux-mêmes bénéficiaient » (éd. Harper Torch Books, 1957, p. 173). Sur la Nouvelle Angleterre, cf. Perry Miller, *The New England Mind : The Seventeenth Century*, Macmillan, New York, 1939, chap. XID-XIV (éd. Beacon Press, 1961, p. 399 s.).

l'Église en même temps que de rétrécissement spatial (16), jusqu'à disparition complète et « sécularisation ». L'étape suivante est donc le presbytérianisme dans les villes et les villages (selon l'inspiration calviniste). Puis surviennent les petites congrégations autonomes qui se multiplient sans clergé jusque dans une même localité (c'est à quoi aboutissent les non-conformistes anglais au XVII^e siècle). On arrive enfin (et assez rapidement) à l'individualisme des anabaptistes et antinomiens où l'Église visible peut s'évaporer. Ce sont, paradoxalement pour nous aujourd'hui, les plus radicaux (en Angleterre et en Amérique les Quakers) qui ont les idées les plus larges — non par libéralisme, mais par dogmatisme, en suivant une « ligne » jusqu'au bout.

Une telle évolution n'est évidemment pas continue. Il y a des résistances et des relances. On dirait que les « révolutionnaires » eux-mêmes reculent devant les conséquences de leurs propres thèses. Mais d'autres surgissent toujours et poursuivent dans la voie du pluralisme, soit par habileté tactique (Guillaume III d'Orange), soit par adhésion sincère aux principes de la Réforme. Le *Commonwealth* britannique est confisqué par Cromwell (17), qui s'avère un grand politique. Charles II puis (surtout) les successeurs de Jacques II après 1688 restaurant, avec l'anglicanisme, une liberté religieuse qui ira s'amplifiant au fur et à mesure de la démocratisation. Dans la colonie du Massachussets, on excommunique Anne Hutchinson pour mysticisme anarchisant et on expulse Roger Williams, qui s'insurge contre l'intolérance et s'en va fonder Rhode Island où est garantie une certaine liberté de conscience (18), pourtant encore niée aux catholiques. Les Quakers vont jusque là (et donc plus loin) en Pennsylvanie quelques années plus tard. On peut considérer que ceux en qui nous reconnaissons un peu vite les précurseurs de notre « libéralisme » ont simplement poussé plus avant la logique même des puritains partisans d'un régime théocratique de gouvernement (19). Leurs successeurs sont inéluctablement amenés à moins d'intransigeance dans la pratique (mais non en théorie : c'est inutile), et l'influence

(16) La liturgie, le clergé, la tradition et le dogme disparaissent également. Les Quakers qui les rejettent continuent ainsi un processus et ouvrent la voie aux Unitariens qui, plus tard, au nom du rationalisme rescapé du raz de marée pluraliste, vont nier la pluralité des personnes divines.

(17) Le porc Napoléon qui prend le pouvoir après la révolution dans *Animal Farm* de George Orwell n'a sans doute pas pour unique modèle le « petit caporal » corse, ni même tel ancien séminariste devenu le plus despotique des tsars. Orwell n'a pas pu ne pas penser aussi à l'histoire de la Grande Bretagne. D'autres exemples abondent de nos jours... Sur la manière dont Cromwell a éliminé la « gauche » puritaine, cf. Olivier Lutaud, *Les niveleurs, Cromwell et la république*, coll. « Archives », Julliard, Paris, 1967.

(18) Williams demande en fait la séparation de l'Église et de l'État. Mais le motif est encore élitiste et non « libéral » : « Si l'ivraie est écartée du jardin de l'Église, les roses et les lys s'y épanouiront, même si l'ivraie abonde dans le champ de l'État » (*The Bloody Tenent of Persecution for Cause of Conscience*, 1644, rééd. Arno Press, New York, 1957).

(19) Cf. Perry Miller, *The American Puritans: Their Prose and Poetry*, Anchor Books, New York, 1956, chap. II : « State and Society », p. 78-142. Même le « théocrate » Winthrop, insiste justement Miller, se déclare ouvertement pour le système démocratique de gouvernement.

puritaine demeure clairement perceptible dans le Préambule et le Premier Amendement de la Constitution américaine (20).

L'aboutissement du processus engagé par les Réformateurs est donc, sans doute contre leurs intentions, que chaque communauté particulière acquiert le droit de s'organiser comme elle l'entend et que chaque individu est reconnu libre d'appartenir au groupe de son choix ou à aucun. La société civile a beau être identifiée à l'Église (Calvin) pour éviter que ce ne soit l'inverse (Luther, gallicanisme ou anglicanisme) ou que la papauté n'exerce un pouvoir abusif dans le domaine temporel, la désintégration constante de l'institution ecclésiastique prépare l'avènement des idéaux de la démocratie, de la république et de la liberté de conscience et d'expression, non seulement dans la société civile mais encore parmi les croyants. L'ecclésiologie et le système politique demeurent interdépendants. Et lorsque, fatalement, la *polity* n'est plus à l'ordre du jour parce que l'Église éclate littéralement, les mœurs politiques subsistent pour régler les relations entre chrétiens.

Par rapport au problème initial d'insertion sociale et d'organisation interne de l'Église, la forme du gouvernement a certes changé : le jeu dialectique des opinions et des options remplace le monologue princier. Pour les sociétés civiles, il n'est aucunement question de déplorer que la pluralité soit officialisée en pluralisme : le christianisme est décidément incompatible avec tout système hégémonique ou totalitaire ; de plus, la foi s'épanouit dans un pluralisme qui l'empêche aussi bien d'être persécutée que de servir de prétexte à persécution. En revanche, de l'intérieur de l'Église, force est bien de constater que le principe de solution demeure identiquement oppressif et vain dans son fond : le spirituel demeure soumis au temporel ; la spécificité du « fait religieux » peine à être reconnue dans la cité (on le voit bien en France, avec les menaces qui pèsent sur l'école libre) ; et surtout, la vie même de l'Église tend à être conçue en termes idéologiques, avec les rapports de forces et des affrontements dialectiques entre « libéraux » et « conservateurs », « progressistes » et « traditionalistes », « droite » et « gauche », etc.

On pourrait alors dire que la Réforme a engendré des révolutions tout en perpétuant une des plus graves faiblesses dont elle avait voulu sauver la chrétienté. Car malgré une apparente souplesse, le pluralisme n'est pas, du

(20) Si tous les hommes sont reconnus égaux, c'est parce que Dieu les a créés tels, dit le Préambule. Le Premier Amendement, qui instaure indissolublement la liberté de conscience et celle de la presse, semble faire écho à l'Areopagitica de Milton (16-44) : « Donnez-moi, avant toutes les autres libertés, celle de m'informer et de discuter librement selon ma conscience ». Au XIX^e siècle, Tocqueville voit bien le rôle politique joué par la religion aux États-Unis : « J'ai recherché... les causes auxquelles il fallait attribuer le maintien des institutions politiques des Américains, et la religion m'a paru l'une des principales » (*De la démocratie en Amérique*, 1834, éd. H.G. Nicolas, Macmillan, Londres, 1961, p. 144).

moins en matière de foi, la tolérance. Il y a la rigueur dogmatique d'une thèse qui, en niant le service rendu par la hiérarchie et l'institution (21), asservit le religieux au politique. Le « droit à la différence », s'il est une condition de la « liberté des enfants de Dieu », ne saurait la contenir ni s'y substituer (22).

4. CEPENDANT, qui pourrait en l'occurrence se donner en exemple et faire impunément la morale ? L'Église romaine et plus encore les catholiques complexés se reprocheront toujours l'Inquisition, la Saint-Barthélémy et les dragonnades. L'institution a été complice de répressions ; elle est même soupçonnée de dogmatisme. Il serait inutile de plaider aveuglément non-coupable. Mais il ne serait pas moins injuste d'enfermer la Tradition catholique dans les infidélités dont elle souffre encore. Et pour scandaleux qu'ils restent, ces errements ne s'avèrent ruineux qu'en raison d'une liste bien plus longue encore, et qu'ils ne devraient pas laisser ignorer, d'actions positives et de prises de position dictées par la tolérance qui traduit bien mieux la doctrine invariable du Magistère. L'Église s'accommode de tous les régimes politiques, pourvu qu'ils remplissent leur rôle en assurant la paix, le bien commun et la liberté de leurs administrés (23).

Si donc, au long de l'histoire, les compromissions avec le pouvoir politique n'ont, de fait, pas manqué, l'osmose entre l'Église et l'État n'a pourtant jamais constitué la norme de l'enseignement le plus authentiquement traditionnel. Le problème ne s'est évidemment pas posé au cours des trois premiers siècles de persécutions. Et la papauté, affrontée aux barbares en Occident, s'est très tôt élevée contre l'idéologie constantinienne, qui ne répondait pas à l'exigence d'universalité de l'Église et aurait abouti à doubler la pluralité des nations d'un pluralisme religieux. La « querelle du Sacer-

(21) La hiérarchie de l'Église n'est pas, il faut le redire, une autorité politique. Le pluralisme conduit fatalement à la considérer comme telle et donc à l'estimer insupportable. Cf. *Communio*, V, 5 sur « l'autorité de l'évêque ».

(22) Cette généalogie du pluralisme du XX^e siècle ne prétend nullement constituer une analyse du phénomène bien plus complexe et riche encore de la Réforme. Sur ses ressorts et sa fécondité spirituelle, cf. Louis Bouyer, op. cit. (note 5) et Georges Chantraine, *Erasmus et Luther: libre et serf arbitre*, coll. « Le Sycomore », Paris, Lethielleux, 1981). Sur le plan culturel et socio-économique, cf. Pierre Chaunu, op. cit. (note 4). Il ne faut pas non plus sous-estimer la montée d'un « humanisme » phibosophique de plus en plus ambitieux et autonome par rapport au religieux : la Réforme n'en sera (et encore partiellement) qu'un des terrains d'expansion.

(23) Sur les crimes imputés à l'Église catholique (et en grande partie à tort !) jusqu'au XVI^e siècle, cf. Jean Dumont, *L'Église au risque de l'histoire*, Critéon, Limoges, 1981. Sur la pluralité reconnue comme légitime dans le catholicisme, cf. Joseph Lecler, *Histoire de la tolérance*, coll. « Théologie », Aubier, Paris, 1955.

doce et de l'Empire» se prolongera jusqu'au josphisme autrichien de la fin du XVIII^e siècle (24). Rome s'est toujours battue contre les tentatives d'hégémonie 1 ale : l'autonomie du spirituel est la condition nécessaire de l'unité de l'Église à travers la diversité des États et sans nier la réalité du politique (comme le prouve la multiplication des concordats).

A l'époque charnière de la Réforme, l'attitude des martyrs anglais John Fisher et surtout Thomas More reste exemplaire : soumission au pouvoir temporel pour ce qui est de la compétence de celui-ci, mais fidélité à l'Église et, indissolublement, invocation de la clause de conscience pour tout ce qui est irréductiblement religieux (25). Cette harmonie entre l'enseignement du Magistère et la foi personnelle ne doit pas surprendre. Il n'y a pas de contraente, mais une adhésion libératrice. La conscience chrétienne n'est pas éclairée par la seule raison naturelle, comme en viendront logiquement à le soutenir les puritains (26), ni par la lettre de l'Écriture, ni par une illumination immédiate de l'Esprit, mais par la Tradition qui inclut, convertit et transfigure tout cela (27). Le bon sens politique ne pèse pas bien lourd, pour le chancelier emprisonné, devant la constance de « la foi commune de la chrétienté » (p. 109), quand il s'agit pour lui de l'épreuve décisive. Dieu et le monde n'ont pas la même conception de la folie et de la sagesse (cf. *1 Corinthiens* 1, 17-25). Avec un jeu de mots, More le suggère fort bien à sa fille Margaret qui le conjure d'être « raisonnable » : « *Je n'étais pas tenu de changer de sentiment et de me conformer au Conseil du Royaume contre le conseil (l'avis) de toute la chrétienté* » (p. 85).

(24) Il faut cependant reconnaître aux idéologies de type « constantinien » le mérite d'avoir posé et défendu l'autonomie et la nécessité du politique. Cf. Charles Pietri, « Mythe et réalité de l'Église constantinienne », *Les Quatre Fleuves*, 3, Seuil, Paris, 1974, p. 23-29. Sur l'ensemble de cette question, cf. Jacques Loew, Michel Meslin, Nicole Bériou, Guy Bedouelle, Pierre Pierrard, *Histoire de l'Église par elle-même*, Fayard, Paris, 1978 (p. 133-135 sur le « constantinisme » et 395-397 sur le « josphisme » ; les quatre chapitres « L'Église et l'État » de cet ouvrage sont très suggestifs). Cf. également Équipes Résurrection, *Cent points chauds de l'histoire de l'Église*, DDB, Paris, 1980 (spécialement p. 18-19 et 110-113).

(25) Seul avec Thomas More, comme lui ami d'Erasmus (cf. Georges Chantraine, op. cit. note 22, p. 461-466), John Fisher, évêque de Rochester, résiste à Henri VIII : « *Je ne contesterai pas le droit de tout prince en son royaume... Si j'ai refusé le serment sur d'autres points, c'est que ma conscience ne me l'a pas permis* » (« Lettre à Thomas Cromwell », trad. Jean Rouschause, *La vie et l'œuvre de John Fisher*, Moreana, Angers, 1972). On connaît par ailleurs les dernières paroles de More : « *Je meurs, du roi bon serviteur, mais de Dieu d'abord* » (N. Harpsfield, *The Life and Death of Sir Thomas More*, éd. Hitchcock, E.E.T.S., Londres, 1932). Mais le dialogue entre More, enfermé à la Tour de Londres, et messire Rich, avocat du roi, n'est pas moins significatif : « *Supposez que le parlement fasse une loi portant que Dieu ne soit pas Dieu. Ditez-vous, messire Rich, que Dieu n'est pas Dieu ? — Non, monsieur... Mais aucun parlement ne saurait faire pareille loi. — Et bien... le parlement ne saurait davantage faire du roi le chef suprême de l'Église* » (William Roper, « Vie de Sir Thomas More », trad. Pierre Leyris, *Thomas More : Écrits de prison*, Seuil, Paris, 1953, p. 76 ; les autres citations de More qui suivent sont tirées de cet ouvrage, avec indication de la page en italiques et entre parenthèses).

(26) Cf. Perry Miller, op. cit. (note 19), p. 121 s.

(27) Cf. Yves Congar, *La Tradition et les traditions*, Fayard, Paris, 1960, II, p. 236 s. ; *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, coll. « Unam Sanctam », Cerf, Paris, 1969, p. 446 s.

Cette insistance sur l'unité de la Tradition ne revient nullement à imposer une uniformité totalitaire. More (toujours) le fait remarquer à propos de l'Immaculée Conception (dont le dogme n'a pas encore été formellement proclamé à l'époque), en rappelant la divergence à ce sujet entre saint Bernard et saint Anselme : « *Tous deux sont à présent des saints au ciel, ainsi qu'un grand nombre de l'un et l'autre camp* » (p. 109). De même, l'auteur de *l'Utopie* (28) s'abstient soigneusement de juger ceux qui ont prêté serment à Henri VIII comme « *chef suprême de l'Église d'Angleterre* » il ne se reconnaît pas autorité pour se prononcer à cet égard. Cette tolérance consonne parfaitement avec l'enseignement pontifical contemporain. En 1537, deux ans après le martyre de Thomas More, le pape Paul III prescrit, dans la bulle *Sublimis*, que « *les Indiens..., ainsi que tous les autres peuples qui, dans l'avenir, parviendront à la connaissance des chrétiens, ne doivent pas être privés de leur liberté* ». Pas de coercition donc, et pas même au niveau politique : il s'agit là d'une condamnation de l'esclavage. Et la conversion ne pourra être obtenue que « *par la prédication de la Parole de Dieu et l'exemple d'une vie vertueuse* » (29).

Malgré la tendance ultramontaine d'un « centralisme » romain, le catholicisme a toujours connu une pluralité liturgique (30), disciplinaire, d'expression doctrinale même (n'y a-t-il pas deux *Creedo* de référence celui des Apôtres et celui de Nicée ?) et ne l'a jamais restreinte que lorsqu'il était indispensable. À côté de multiples affirmations positives, les interventions du Magistère ont souvent une forme négative, c'est vrai, mais pour préciser ce qui n'est pas orthodoxe aux croyants qui pourraient être abusés. De plus, tout ce qui n'est pas rejeté est indirectement reconnu valable. Il ne faudrait pas s'obnubiler sur les condamnations ponctuelles au point d'oublier le champ des libertés infinies qu'elles dégagent des confusions réductrices et qu'ont su exploiter les grandes écoles de théologie et de spiritualité, ainsi que les saints dans leur diversité. Cette pluralité dans l'unité reflète celle des livres de l'Écriture et, plus fondamentalement, prolonge la vie même du Dieu unique en trois personnes (31).

(24) Dans *l'Utopie*, More montre des hommes plus sages sans la foi que les chrétiens de son temps. Ce n'est pourtant pas le christianisme en tant que tel qui est visé là. Il ne faut pas y voir une apologie « humaniste » de la raison naturelle, mais une leçon de morale chrétienne : entre le temporel et le spirituel que le politique annexe et dénature, entre Fe ici » de ce monde et l'« ailleurs » qui y fait figure d'utopie, More choisit, à l'exemple du Christ, de « perdre sa vie pour la trouver ». Cf. l'éd. André Prévost de *l'Utopie*, Mame, Paris, 1978, p. 211-212.

(25) Trad. Marianne Mahn-Lot, *Barthélémy de Las Casas: l'Évangile et la force*, Cerf, Paris, 1964, p. 104.

(26) On peut bien sûr objecter l'affaire des rites « chinois » et « malabars », finalement interdits par Rome. Mais sur la prétendue uniformité imposée par Trente, cf. Jean-Robert Armogathe, *Les vingt-et-une réformes de l'Église*, Fayard, Paris, 1977, p. 99 s.

(27) Cf. dans ce numéro les articles de J.Y. Lacoste et R. Brague respectivement, ainsi que J.G. Pagé, *Qui est l'Église ?* Bellarmin, Montréal, 1979, t. II, p. 73-116 et 237-248 (sur l'articulation entre communauté locale et Église universelle), qui fonde sa synthèse sur le texte décisif de Lumen gentium.

UNE telle pluralité n'est pas la même chose que le pluralisme. Celui-ci revient à imposer la norme du politique, et donc des autonomies locales ou particulières qui se limitent les unes les autres pour coexister. Le « césaro-papisme » et la prolifération des sectes ont la même conséquence tyrannique au niveau religieux : autoritaire ou permissive, l'idéologie étouffe la foi. Elle fait obstacle à une communion (32) qui porte sur bien plus qu'un sentiment national ou un minimum implicite et au contraire tolère et même suscite des formes infiniment variées d'expérience et d'expression, à la seule condition que soient respectées les exigences de l'unité véritablement catholique, à travers l'espace et le temps. Le pluralisme ne peut que justifier ou dédramatiser une dispersion et des divergences dont la fécondité spirituelle devient pour le moins douteuse quand l'accord ne peut plus se faire que sur un constat de bienveillante impuissance.

Le pluralisme n'est absolument pas critiquable dans les limites du politique. Et c'est justement parce qu'il s'applique à ce domaine que les chrétiens peuvent et doivent l'invoquer pour faire reconnaître leurs droits (et ceux des autres !) dans la cité terrestre (33). L'argument est insuffisamment admis dans les sociétés civiles et n'est cependant pas totalement recevable ni applicable au sein de l'Église, dans la mesure où la liberté n'a pas à être conquise, négociée ou gérée, mais ne peut être que transmise et reçue pour être vécue.

Il n'est enfin pas question de soutenir que ce ne soit en aucune façon possible parmi les Églises non unies à Rome. Vatican II l'a explicitement rappelé (34). Le protestantisme n'est certainement pas réductible au pluralisme, qui peut en apparaître comme un « effet pervers ». Les Réformateurs ont combattu par l'autoritarisme les excès de subjectivisme et d'anthropocentrisme auxquels leurs principes avaient pu, contre leur gré, ouvrir carrière (35). Mais l'application rigoureuse de, leurs intuitions dans le champ socio-ecclésiologique a introduit un nouveau mode (l'idéologie libérale, stabilisée dans la franc-maçonnerie anglo-saxonne) (36) d'asser-

vissement du spirituel par le temporel. Le pluralisme a gardé quelque chose de cette rigueur. Il y a un fanatisme de la tolérance qui supprime la liberté de la foi. C'est la Vérité qui rend libre (Jean, 8, 32), et non pas telle réalité psychologique ou socio-économique. On sait bien que, sous des formes assurément moins brutales, le « libéralisme » n'entrave pas moins que la dictature les libertés, et d'abord celle de la conscience, en anesthésiant cette dernière. On ne le voit que trop clairement, avec la législation infanticide qui libéralise l'avortement, alors que les exigences de la Vérité sont les conditions de la liberté.

Mais le pluralisme est d'autant moins le propre de la seule Réforme que les Églises qui n'en sont pas issues (dont bien des Églises unies à Rome) connaissent aujourd'hui la même tentation. Car le politique exerce plus que jamais sa fascination. Le pluralisme permettrait sans doute de réaliser, tant au niveau local qu'à l'échelle mondiale, un oecuménisme à moindre frais (37). Mais l'unité qui seule peut engendrer la pluralité non conflictuelle des libertés particulières ne requiert rien moins que la conversion de chacun.

Jean DUCHESNE

(32) On ne peut ici que renvoyer à l'article-programme d'Hans-Urs von Balthasar, paru dans le premier numéro de chaque édition de *Communio*, et dans l'éd. en français, I, 1, p. 2-16.

(33) L'Amérique du XVII^e siècle offre encore une belle illustration : Lord Baltimore, gentilhomme catholique, y fonde la colonie du Maryland, où sont par principe accueillis également les protestants ; mais assez rapidement, ceux-ci deviennent majoritaires et la loi de la démocratie leur permet de persécuter et chasser les « papistes ».

(34) *Lumen gentium*, 15 et surtout *Décret sur l'oecuménisme*, 3 et 4. Cf. Jean-Guy Pagé, op. cit. (note 32), p. 149-180. Hans Küng a donné il y a quinze ans une bonne définition de la « non-catholicité » : « Une Église n'est pas non-catholique parce qu'elle est localement limitée, mais parce qu'étant localement limitée elle se détache des autres Églises et donc de l'Église totale en son ensemble, parce qu'elle se fixe et se concentre sur elle-même dans sa foi et dans sa vie et prétend ainsi se suffire à elle-même (L'Église, tr. fr., DDB, 1968, II, p. 424). C'est une réponse pertinente au point de vue de F.D. Maurice cité ci-dessus note 13.

(35) Cf. Louis Bouyer, op. cit. (note 5), p. 169-170).

(36) Cf. J. Berthelot, *La franc-maçonnerie et l'Église catholique*, éd. du Monde Nouveau, Lausanne, 1947 et *Cent points chauds...* (op. cit. note 23, p. 254-255). Les « Constitutions » d'Anderson (1723) prônent « cette religion sur laquelle tous les hommes sont d'accord, laissant à chacun ses propres opinions ».

Jean Duchesne, né en 1944. École Normale Supérieure de Saint-Cloud, agrégation d'anglais. Enseigne dans un lycée à Paris. Marié, quatre enfants. Directeur de l'édition de *Communio* en français. Publications : *Jesus-revolution, made in U.S.A.*, Cerf, Paris, 1972 et de nombreux articles.

(37) Dans un récent roman d'anticipation eschatologique, Louis Lambert marque bien la différence entre le « Maître du monde », qui force « les Églises chrétiennes pour commencer, toutes les religions mondiales ensuite », à « pratiquer enfin un oecuménisme vraiment réaliste », et le Pape qui s'avère « le signe qui nous est donné d'en-haut... de l'unité de foi et de charité » (*Prélude à l'Apocalypse*, Critérim, Limoges, 1982, p.379 et 428).

Pensez à votre réabonnement !

Clifford G. KOSSEL

La : « majorité morale » et les catholiques américains

Aux États-Unis, un puissant groupe de pression poursuit des objectifs dont quelques-uns ne peuvent que recueillir la sympathie des catholiques. Mais ceux-ci, parce qu'ils sont unis autour de l'eucharistie des apôtres, et d'elle seule, échappent aux étroitesse exégétiques et politiques du fondamentalisme, et peuvent ainsi travailler à un véritable pluralisme.

L'IMPACT de la « majorité morale » aux États-Unis se mesure assez bien au nombre de sénateurs et de représentants libéraux qui n'ont pas été réélus, à la vigueur des contre-attaques dans la presse et à la multiplication des comités libéraux d'action politique en vue des prochaines élections. Et l'effort de la « majorité morale » pour « regagner l'Amérique » se poursuit, avec des campagnes sur des thèmes aussi variés que l'éducation sexuelle, la prière dans les écoles publiques, les preuves « scientifiques » de la création (contre la théorie de l'évolution), l'avortement, la pornographie, le jeu, etc. La menace de « purifier » la télévision en organisant le boycott des produits dont la publicité accompagnerait des émissions jugées, pernicieuses a provoqué une réplique en forme de show délirant, intitulé « Pour l'amour de la liberté », où l'Amérique ressemblait davantage à une poubelle qu'au fameux creuset où tout se fond et s'harmonise. Il y avait de tout dans le récipient, mais rien d'identifiable n'y apparaissait, sauf un accord tacite pour « laisser chacun faire ce qu'il voulait ». Comme l'a dit Aristote, les gens qui broutent dans le même pâturage ne constituent pas forcément une nation.

Pourquoi la « majorité morale » inquiète-t-elle tellement les libéraux ? Elle se comporte comme bien d'autres organisations typiquement américaines. Les syndicats professionnels et ouvriers, les citoyens du troisième âge, les féministes, les pacifistes, les écologistes et tant d'autres forment des groupes de pression pour influencer les gouvernants fédéraux et locaux, entreprendre des actions en justice, intervenir dans la presse, mettre des listes d'adresses sur ordinateur et envoyer leur propagande aux électeurs. Mais peut-être y a-t-il une différence : tandis que les autres groupes restent bien américains en défendant des intérêts particuliers, la « majorité

morale » s'occupe de religion et de moralité *publiques*. Beaucoup de libéraux avaient estimé que la religion disparaîtrait définitivement de la vie publique, se cantonnant dans le domaine privé, et que tous les « absolus » étaient morts. Mais voilà un groupe qui se réclame de la religion pour défendre des positions qu'il considère comme intangibles dans la sphère du légal et du politique. Et ce groupe revendique même d'être majoritaire. Il y a donc là un grave danger : celui d'ouvrir une brèche dans le mur qui, depuis le Premier Amendement de la Constitution, sépare l'Église de l'État. Les promoteurs de la « majorité morale » se veulent pourtant très ouvertement les héritiers des fondateurs de l'Amérique...

QUI sont-ils au juste ? En tant que force politique, ils apparaissent comme un rassemblement assez informel de protestants « évangéliques » ou « quêtistes » (1), soutenus ponctuellement et à des degrés divers selon les revendications par la « nouvelle droite » politique et d'autres groupes conservateurs. Mais leur élan et leur dynamisme militant leur vient de ce que l'on appelle le « fondamentalisme » religieux. Celui-ci n'est pas si facile à cerner. Les « fondamentalistes » semblent être un sous-groupe des chrétiens « évangéliques ». On a dit qu'un « fondamentaliste » n'était qu'un « évangélique » en colère. Il y a du vrai là-dedans. Mais pour comprendre cette colère, il faut faire un peu d'histoire religieuse des États-Unis.

Lorsque la Constitution américaine a été mise au point, le vœu des États de l'Union et des populations était clairement qu'aucune pratique ou croyance religieuse ne soit prescrite ni proscrite. Il n'y avait là aucune prise de position théologique ou philosophique, mais plutôt un souci de paix (2). Le souvenir des persécutions, des guerres religieuses et des luttes pour le pouvoir en Europe suffisait à imposer la sagesse. Le nombre des sectes et des citoyens n'appartenant à aucune Église, de même que le désir des négociants et entrepreneurs de mener leurs affaires à leur guise, tout cela encourageait à promouvoir la liberté de conscience. Mais ceci n'impliquait en aucune manière que la religion disparaisse de la vie publique. Un protestantisme assez radical a même été pendant plus d'un siècle la religion officiellement établie (3). Il s'enracinait dans la tradition calviniste et puritaine, essentiellement en Nouvelle Angleterre, et s'était développé dans les grands « réveils » des XVII^e et XIX^e siècles. Ce protestantisme fournissait les normes de la moralité publique à tous les niveaux de la société civile et du gouvernement. À travers la prédication, les missions, les publications, les écoles bibliques, et surtout l'enseignement (du primaire au supérieur),

(1) Il s'agit de dénominations non-conformistes, issues des « réveils » protestants des XVII^e et surtout XVIII^e siècles, qui prônent des structures ecclésiales aussi légères que possible : congrégationalistes, baptistes, méthodistes, etc. (N.d.T.).

(2) Cf. John Courtney Murray, s.j. (considéré comme le principal rédacteur de la *Déclaration sur la liberté religieuse* de Vatican II), *We Hold These Truths...*, New York, Sheed and Ward, 1960.

(3) L'ouvrage fondamental est ici celui de George M. Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, New York, Oxford University Press, 1980. Cf. également James Barr, *Fundamentalism*, Philadelphie, The Westminster Press, 1978 et Robert Webber, *Common Roots*, Grand Rapids (Michigan), Zondervan Publ., 1978.

cette religiosité façonnait les mœurs et les mentalités. Elle intervenait parfois directement dans le domaine politique; comme ce fut par exemple le cas pour l'abolition de l'esclavage (4).

Il y avait bien sûr des groupes marginaux : les catholiques (de plus en plus nombreux), les luthériens (immigrants tardifs, et acceptés avec quelque réticence), et aussi les sceptiques, déistes et autres rationalistes (dont la montée de la philosophie des « lumières » augmentait le poids). L'Amérique restait pourtant dominée par les protestants « évangéliques » qui croyaient fermement tout ce qui était écrit dans la Bible et tenaient pour évidents la divinité du Christ, le salut par sa mort et sa Résurrection et son retour prochain comme Seigneur et Juge des individus et des peuples. Ils adhéraient à la méthode scientifique inductive de Bacon et à la théologie newtonienne des lois de l'univers, dans la certitude que les « faits » observables et la théologie s'harmonisaient pour prouver la présence et l'action de Dieu dans l'histoire, et que la liberté religieuse se conjugait avec celle d'entreprendre pour faire de l'Amérique le modèle des nations chrétiennes.

Entre 1870 et 1925 environ, ce protestantisme « évangélique » éclata cependant. Le progrès de l'exégèse biblique (5), de l'idéalisme philosophique allemand et les théories scientifiques nouvelles (notamment celles de Darwin : *L'origine des espèces date* de 1859) ébranla sérieusement l'édifice des croyances. Si nombre de modérés s'adaptèrent tranquillement à ces perspectives modernes, d'autres y discernèrent des mises en question de l'existence de Dieu, de sa puissance créatrice, de l'inerrance des Écritures, de la nature et du salut de l'homme. Ils pensaient même que l'Amérique risquait de périr si les valeurs religieuses et morales qui fondaient sa civilisation étaient remises en cause. Il s'ensuivit des conflits d'orientation théologique au sein des Églises, entre « libéraux » et « conservateurs ». Vers 1920, les « progressistes » l'avaient emporté presque partout. Mais ils avaient aussi perdu, parce que les « fondamentalistes » créaient des mouvements dissidents aussi bien à l'intérieur qu'au dehors des dénominations établies (6). Il n'y eut pourtant jamais d'unité entre les groupes « fondamentalistes » : certains renoncèrent à toute influence culturelle, d'autres s'y employèrent au contraire avec une ardeur militante. Ces derniers sont les « fondamentalistes » de la « majorité morale » d'aujourd'hui.

Si l'on excepte une campagne (ratée) vers 1920-1925 contre le communisme et la théorie de l'évolution, les « fondamentalistes » n'intervinrent pratiquement pas en politique jusqu'à la fin des années 1970. Mais ils poursuivirent leur implantation et développèrent leurs « réseaux » (enseignement, presse écrite et audio-visuelle, assemblées de prière et grands rassemble-

ments). La sécularisation et l'effondrement des valeurs morales leur permirent de bénéficier d'une réaction populaire d'inquiétude. Lorsqu'ils se lancèrent en 1978 dans la bataille politique, ils furent soutenus par la plupart des « évangéliques » modérés, par les conservateurs dans les autres Églises (y compris l'Église catholique) et par tous ceux (politiciens, petits patrons, travailleurs indépendants) qui s'alarmèrent de l'expansion tentaculaire de l'« État-providence » et des menaces que le centralisme fédéral leur semblait faire planer sur les libertés fondamentales. Les élections de 1980 furent pour eux un succès.

LES « fondamentalistes » sont donc en colère parce qu'ils se sentent frustrés de leur héritage américain, parce qu'ils croient devenir des étrangers dans leur propre pays. Ils veulent « rendre l'Amérique à, elle-même » en lui redonnant foi en une vision biblique de l'homme et de l'histoire. Ils ne se trompent sans doute pas beaucoup en estimant qu'ils ont derrière eux toute une « majorité silencieuse », qui leur sait gré d'exprimer bien haut et fort ce que « la base » ressent plus ou moins confusément. Enfin, ils tirent également parti de ce que *l'establishment* libéral et séculier semble incapable de mobiliser et motiver le pays (7).

Quelle attitude les catholiques peuvent-ils adopter face à la « majorité morale » ? Il faut d'abord souligner que ces gens-là méritent le respect. Ce ne sont pas des fanatiques, encore moins des néo-nazis. Ils sont sincères et honnêtes, pas du tout obscurantistes ni rétrogrades; et ils savent utiliser parfaitement les moyens modernes de communication de masse. S'ils bénéficient du concours de quelques milliardaires, la plupart de leurs militants et sympathisants appartiennent aux classes moyennes et à la petite bourgeoisie des villes (plutôt qu'au monde rural). Ils ne cherchent pas à imposer une religion officielle et établie. Leur position est simplement que les croyants doivent faire entendre leur voix dans la conception et la gestion des structures et institutions socio-politiques qui ont pour but de promouvoir l'exercice des libertés. En un mot, l'administration ne doit pas ignorer les besoins ni les désirs de - la majorité de ses administrés.

Les catholiques ne peuvent être (en majorité du moins) que d'accord avec les fondements de ces positions. Leur situation minoritaire ne leur a jamais permis d'espérer faire partager leur point de vue à l'Amérique entière, mais leur tradition constante est bel et bien que la vision chrétienne de l'homme éclaire tous les aspects de la vie humaine et doit inspirer et orienter l'organisation sociale. Les catholiques rejoignent également les chrétiens « évangéliques » pour considérer qu'il y a dans la foi des articles « fondamentaux » et non-négociables. Mais il y a des divergences notoires

(4) Le mouvement abolitionniste était d'inspiration nettement chrétienne dans le Nord : ainsi, Harriet Beecher Stowe, auteur de *La case de l'oncle Tom* (1851-1852), était fille et femme de pasteurs congrégationalistes (N.d.T.).

(5) Cf. Earle Ellis, « La datation du Nouveau Testament », *Communio*, VII, 1, p. 80-84 (N. d. T.).

(6) La dénomination la plus divisée, encore de nos jours, est le presbytérianisme d'inspiration calviniste. L'antagonisme entre le Nord et le Sud au milieu du XIX^e siècle l'avait déjà fait éclater. L'opposition entre « libéraux » et « conservateurs » a multiplié et approfondi les divisions (N.d.T.).

(7) Les principales figures de la « majorité morale », encore peu connues en Europe, semblent être le Révérend Jerry Falwell, orateur vedette et organisateur hors pair, et le sénateur Jesse Helms, qui mène les combats parlementaires. Précisons que la « nouvelle droite » américaine n'a rien à voir avec celle de France (N.d.T.).

sur au moins deux questions fondamentales : l'unité de l'Eglise et le rapport du christianisme et de la culture. Quoi qu'on puisse dire, le centre de l'unité catholique n'est pas Rome ni la papauté, ni même le dogme, mais l'Eucharistie, qui « fait l'Eglise » (8). Dans la tradition catholique, comme « source et sommet » de la vie de l'Eglise, l'Eucharistie, qui comprend la lecture de la Parole de Dieu, a été confiée par le Christ aux apôtres et à leurs successeurs, en sorte que le magistère collégial des évêques unis au siège de Pierre se fonde non seulement sur l'Écriture, mais encore sur la continuité de l'enseignement apostolique pour authentifier ce qui est conforme au « dépôt de la foi ».

La théologie « évangélique » s'écarte de la tradition catholique en supposant une lutte cosmique entre le bien et le mal dans l'univers. Et ceci suggère la différence d'attitude vis-à-vis de la culture qui, selon Vatican II, consiste à « cultiver les biens et les valeurs de la nature » (9). C'est la position traditionnelle reprise par saint Thomas d'Aquin : « La grâce ne détruit pas mais achève la nature » (10). Le catholicisme est donc dans son fond ouvert aux différences et aux mutations culturelles, sans pour autant déclarer d'emblée bonne toute innovation. Mais l'Eglise romaine a finalement réagi beaucoup moins négativement que les « fondamentalistes » sur les deux questions qui ont amené ces derniers à s'opposer aux autres protestants. Ainsi Pie XII a-t-il permis un renouvellement de l'exégèse et des rapports avec la spéculation scientifique, respectivement dans les encycliques *Divino afflante spiritu* (1943) et *Humani generis* (1950). Grâce au consensus réalisé autour de l'Eucharistie et authentifié par l'apostolicité, le catholicisme tolère une assez grande diversité culturelle. Les « fondamentalistes » n'ont ni ce consensus ni cette autorité qui servent à la fois de base et de garde-fou pour stimuler et tout en même temps canaliser l'imagination créatrice. L'Écriture leur fournit bien sûr des normes objectives. Mais les différences d'interprétation (en l'absence d'un magistère) n'aboutissent qu'à de nouvelles divisions. De plus, l'insistance « revivaliste » sur l'expérience de la conversion personnelle encourage un individualisme subjectif.

Il est curieux de voir qu'un groupe qui ne possède apparemment aucun principe d'unité religieuse s'oppose au pluralisme individualiste d'une société sécularisée. Invoquer le sentiment d'une majorité sur un problème précis et à un moment précis, cela peut ressembler à une simple manipulation d'opinion publique pour imposer de force un point de vue partisan. Et c'est bien là ce qui inquiète non seulement les incroyants, mais aussi nombre de ceux qui, libéraux ou conservateurs, ont quelque sympathie pour telle ou telle thèse défendue par la « majorité morale ». Deux aspects des campagnes menées par les « fondamentalistes » sont particulièrement préoccupants.

(8) La formule est due au P. de Lubac, *Méditation sur l'Eglise*, ch. IV, Paris, Aubier-Montaigne, 1952 (repris dans la coll. « Foi vivante », n°60, 1968, p.97-126). Le décret de Vatican II sur « Le ministère et la vie des prêtres » est également fort net (§5 et 6).

(9) *Gaudium et spes* (« L'Eglise dans le monde de ce temps »), chap. II, n°53, § 1.

(10) *Somme théologique*, Ia, q. 1, a. 8, ad. 2.

1. IL y a d'abord une argumentation fondée quasi exclusivement sur « ce que dit la Bible ». Les croyants convaincus et tous ceux qui se réfèrent au moins implicitement aux valeurs chrétiennes n'y sont évidemment pas insensibles, mais les citations bibliques n'auront pas force décisive pour les incroyants. D'autre part, leur utilisation et le sens qui leur est donné est loin de faire l'unanimité parmi les croyants non-« fondamentalistes ». Enfin, le recours à ce seul type d'arguments révèle de graves lacunes dans l'élaboration d'une pensée théologique, philosophique et sociale. Il n'y a pas de cohérence intellectuelle qui soit perceptible dans les objectifs politiques et culturels poursuivis par la « majorité morale ». Le catholicisme au contraire s'est toujours attaché à définir soigneusement les rapports entre la raison et la foi, la philosophie et la théologie, l'État et l'Eglise. Il n'y a certes pas là une unité de doctrine, mais une impressionnante continuité d'intérêt, depuis saint Augustin jusqu'à Jacques Maritain, en passant par saint Thomas d'Aquin. Dans la perspective catholique, l'homme n'est pas considéré comme un individu souverain qui s'associe librement à d'autres, mais comme le membre de plusieurs communautés (familiale, économique, religieuse, culturelle, politique) qui lui permettent (ou doivent lui permettre) de développer ses capacités naturelles. Tout homme a une dignité, et donc des droits.

Alors que la « majorité morale » procède par affirmations fondées uniquement sur des phrases extraites de la Bible, le catholicisme recherche, sans pour autant cesser de confesser sa foi ni y renoncer, un consensus au-delà de ses frontières en proposant au dialogue une conception élaborée de ce qu'est l'homme, en s'efforçant de penser le bien commun et d'y réfléchir avec les autres. Le problème de l'avortement illustre bien ce qui sépare de la « majorité morale » les catholiques qui sont évidemment d'accord pour dénoncer le meurtre d'innocents. Mais les « fondamentalistes » veulent faire interdire les avortements, parce que l'« interruption volontaire de grossesse » est incompatible avec ce qu'ils trouvent dans la Bible, et cela leur paraît amplement suffisant. Tandis que les catholiques s'alarment aussi de voir sacrifier des vies humaines au nom de la « liberté de choix » et de la « qualité de la vie », et soulignent le danger que court toute collectivité humaine qui fait du droit humain le plus fondamental, le droit à la vie, une question légalement discutable. L'humanité est menacée lorsque l'État ne se reconnaît plus pour seule raison d'être de servir les hommes, mais s'arroge un droit de vie et de mort sur eux.

La même faiblesse intellectuelle, le même simplisme se retrouvent dans d'autres prises de position de la « majorité morale », qui semble manquer à la fois d'ouverture et d'esprit critique. Le soutien inconditionnel qu'apportent les « fondamentalistes » à la libre entreprise et à une économie de marché sans régulation contraste avec l'attitude nuancée du magistère romain qui, sans aller jusqu'à condamner le capitalisme sans appel, a tou-

jours dénoncé dans sa « doctrine sociale » l'exploitation inhumaine à laquelle donne lieu la recherche prioritaire, voire exclusive, du profit (11). Pareillement, les catholiques ne peuvent accepter le nationalisme étroit que prône la « majorité morale ».

2. LES « fondamentalistes » et leurs alliés de la « nouvelle droite » ont aussi pour habitude de fonder leur argumentation sur une distinction bien commode (un peu trop même) entre les « bons » et les « méchants », les « sauvés » et les « damnés », les « serviteurs du Christ » et les « valets de Satan ». Ce manichéisme se fonde sur une conception millénariste de l'histoire, où le monde apparaît comme le champ de bataille entre les forces du bien et celles du mal, dans le peu de temps qui reste avant le combat final et décisif d'Harmagedon (12). L'expérience de la conversion, de la « renaissance », renforce chez les « fondamentalistes » le sentiment d'être du petit nombre des élus. Les autres se sentent évidemment mal à l'aise. Et d'autant plus que, bien que la « majorité morale » n'entende pas revenir sur la séparation de l'Eglise et de l'État, elle peut être soupçonnée de rechercher, inconsciemment sans doute, le rétablissement d'une religion officieuse (comme jusque vers 1870) où les « bons » feraient la loi.

Ce manichéisme est totalement étranger au catholicisme. Saint Augustin, s'appuyant sur la parabole de l'ivraie, a depuis longtemps mis en garde contre la tentation de décider empiriquement qui appartient déjà à la cité de Dieu et qui demeurera éternellement dans la malheureuse cité des hommes (13). Car Dieu seul le sait. Le combat du mal et du bien ne se déroule pas entre les hommes, mais dans le cœur de chacun. Tout homme est créé à l'image de Dieu et appelé à la sainteté dans l'imitation du Christ. Le péché originel fait aussi que chaque individu a des faiblesses. Mais pour la plupart, le salut n'est pas le fruit d'une conversion instantanée et définitive. C'est un chemin long et ardu, bien rarement rectiligne ou uniformément ascendant, où les chutes requièrent de perpétuelles re-conversions. Et ce n'est qu'après leur mort, quand Dieu les juge, que les hommes sont définitivement sauvés ou non. L'Eglise ne peut que donner les moyens du salut et y aider. Elle ne se reconnaît pas le droit d'en décider.

Le mal existe, bien sûr, et il se manifeste dans la société en menaçant la vie humaine et religieuse. Puisque l'État est responsable de la sécurité des

(11) Cf. Paul VI, encyclique *Populorum progressio*, 26 : « Il est regrettable qu'ait été édifié un système qui considère le profit comme le principal moteur du progrès économique, la concurrence comme la loi suprême de l'organisation économique, et la propriété privée des moyens de production comme un droit absolu qui n'a aucune limite et ne correspond à aucune obligation sociale... On ne peut que condamner de tels abus en rappelant solennellement une fois de plus que l'économie est au service de l'homme et non l'inverse. »

(12) Le protestantisme dans les pays de langue anglaise a façonné et imposé (sous l'orthographe Armagedon) jusque dans la culture profane la notion de « lutte finale », symbolisée par la bataille annoncée dans l'Apocalypse (16,16), qui reprenait la vision d'Ezéchiel (38-39) du combat où périt Gog, l'ennemi eschatologique. La prophétie désignait en fait la colline de Meguido (près de la chaîne du Carmel) où Josias, pourtant roi modèle, avait connu un désastre (2 Rois 23,29) (N.d.T.).

(13) Cité de Dieu, XX, 9.

biens et des personnes, qu'est-ce que l'Eglise attend de lui ? Là encore, saint Thomas l'a fort bien exprimé : la loi n'est pas faite pour ceux qui sont parfaits, mais pour la multitude de ceux qui ne le sont pas. Non seulement elle doit, négativement, empêcher les actions nuisibles et qui entravent la formation et le fonctionnement des communautés humaines. Mais encore, positivement, elle doit promouvoir le sens du bien commun et le respect de la justice et de la paix (14). L'action politique n'est pas un moyen de salut, mais elle peut contribuer à établir un ordre et une paix nécessaires au développement des cellules sociales (famille, école, religion) dont la vitalité est indispensable à toute culture et donc à tout homme.

Cette perspective exclut toute tentation d'un « tout ou rien » en politique. Dans une société libre, chaque groupe a le droit et le devoir de faire connaître et reconnaître publiquement ses besoins et ses désirs, mais sans perdre de vue qu'il fait partie d'une collectivité bien plus vaste. Toute idée de victoire totale et définitive doit alors être proscrite. La persuasion (15), le dialogue et la négociation (qui n'a rien à voir avec la compromission sur l'essentiel de la foi) sont en l'occurrence les moyens appropriés pour établir une paix sociale toujours fragile.

LES catholiques peuvent retenir deux ou trois choses de l'audience dont jouit actuellement la « majorité morale ». Il y a d'abord la permanence des préoccupations religieuses et morales, au moins en Amérique. Notre société est peut-être moins irrévocablement « sécularisée » que ne le voudrait notre tendance à la délectation morose. Il y a ensuite l'importance de l'enseignement et de l'éducation, où les « fondamentalistes » accueillent et forment de plus en plus de jeunes. Le catholicisme peut se fonder sur une riche et longue tradition de pensée philosophique, morale, sociale et politique, qui doit voir sa place et son rôle reconnus depuis les écoles jusqu'aux universités (et en premier lieu celles qui sont ouvertement catholiques), et qui peut et doit être adaptée et renouvelée en fonction du contexte actuel. Il ne s'agit pas d'établir ou de rétablir une hégémonie catholique, mais de promouvoir là où il le faut, c'est-à-dire dans la société civile, le pluralisme que le catholicisme est assez fort et cohérent pour susciter. Nous ne pouvons d'ailleurs nous y soustraire, sous peine de nous enfoncer dans la marginalisation d'une « sous-culture », qui peut certes modifier superficiellement tel ou tel comportement ou habitude,

(14) *Somme théologique*, lallae, q. 96, a. 2 et 3. Il ne faut pas négliger ici l'aspect positif du rôle de l'État et de la loi. Celle-ci doit encourager à la vertu. Ce n'est pourtant qu'indirectement la tâche de l'État, et d'abord, directement, celle de la famille et de la religion. L'État a donc pour tâche de permettre à l'une et l'autre de remplir leur rôle, et ne peut se fonder sur la seule coercition policière.

(15) La persuasion n'interdit pas le recours à des manifestations spectaculaires (défilés, rassemblements, etc.), comme Martin Luther King en a donné l'exemple. Les hommes « de bonne volonté » ont parfois besoin d'être secoués de leur apathie.

mais ne saurait influencer les structures ni les orientations du corps social — dont précisément les catholiques (et leur Église) ne peuvent se désintéresser qu'en faillant à leur vocation. Il ne faut pas se dissimuler enfin que la « majorité morale » a prouvé que l'action politique était le moyen le plus naturel et adéquat pour contribuer concrètement au bien commun en améliorant la législation. Reste simplement à ne pas oublier que le but n'est pas de prendre le pouvoir et que la vigueur de la foi est le meilleur garant d'un pluralisme qui soit plus qu'un laisser-faire et qui n'exclue pas l'efficacité militante ni le respect d'autrui.

Clifford G. KOSSEL, s.j.

(traduit et adapté de l'américain par Jean-Baptiste Le Rouge)
(titre et original : « The Moral Majority and Christian politics »)

Clifford G. Kossel, jésuite, est professeur de philosophie à l'Université Gonzaga de Spokane (état de Washington) et membre du comité de rédaction de l'édition américaine de *Communio*. Son article reprend une conférence donnée lors d'un colloque organisé à l'Université de Notre Dame (Indiana) en septembre 1982 par l'édition américaine de *Communio* sur le thème : « Religion et politique ».

Dans Le Courrier de Communio (supplément à la revue, quatre numéros par an) :

- l'analyse des lettres de lecteurs reçues à la rédaction
- des informations sur les groupes de lecteurs et sur les autres éditions de *Communio* ;
- la publication progressive d'un index thématique de tous les thèmes abordés dans la revue depuis ses débuts en 1975.

Abonnement annuel : 40 FF, 290 FB, 10 \$, 17 FS; autres pays : 50 FF

Georges CHANTRAINE

L'unité spirituelle de l'Europe hier et aujourd'hui

L'unité de l'Europe fut, dans le passé, et ne pourra sans doute être, au futur, que d'abord une unité plurielle, c'est-à-dire culturelle. Dans une telle rencontre des cultures, unifiées et différenciées, l'Église joue un rôle capital et irremplaçable : donner aux cultures la foi en Dieu incarné, donc aussi en elles-mêmes.

1. Le cadre

En quoi l'Europe d'aujourd'hui s'est-elle faite durant les XV^e et XVI^e siècles ? Nous tenterons de fournir quelques indications pour répondre à cette question. Nous tâcherons d'aller de l'Europe d'aujourd'hui à celles des XV^e et XVI^e siècles plutôt que de faire le mouvement inverse.

L'Europe de l'Atlantique à l'Oural n'existe plus depuis les accords de Yalta et la partition en deux blocs, celui de l'Ouest et celui de l'Est. Malgré les efforts de détente, le clivage politique demeure. À l'époque que nous envisageons, une telle Europe n'existe pas non plus. À l'Est, la Russie commencera au XVI^e siècle à secouer le joug mongol. Au Sud-Est, les Balkans sont aux mains des turcs ; Constantinople tombe en 1453. Au Sud-Ouest, l'Espagne échappera complètement au pouvoir des Arabes lorsque Grenade sera prise en 1492.

C'est en Espagne et au Portugal que la barrière que l'Islam imposait depuis le VII^e siècle aux frontières méridionales de l'Europe va craquer, tandis que la pression des Turcs pèsera lourdement sur les frontières orientales durant toute notre époque. On connaît l'épopée extraordinaire qui mena les Portugais, en 80 ans, de Lisbonne à Goa avant de pousser jusqu'à Malacca, et les Espagnols, conduits d'abord par Christophe Colomb, de leur royaume enfin reconquis aux empires des Mayas et des Incas. L'Islam est tourné, la route des épices est libre, celle de l'or s'ouvre, la croix du Christ va se planter — en ces terres nouvelles. Le monde ancien éclate. Le monde que nous connaissons est découvert. C'est là un acquis

définitif. Il va modifier l'équilibre politique, religieux et économique de l'ancien monde. Le Portugal et l'Espagne se trouvent à la tête de deux « empires », du reste très différents l'un de l'autre. La puissance politique et économique se déplace du bassin méditerranéen, où elle s'était concentrée depuis plusieurs millénaires, vers l'Océan Atlantique où elle restera fixée jusqu'à la seconde guerre mondiale (au plus tôt). C'est le début de l'ère coloniale qui s'est achevée peu après la seconde guerre mondiale.

L'Européen, qui est blanc, se pose face à l'Africain noir, au Peau-Rouge d'Amérique. L'usage de la force varie selon les lieux, les temps, les conquérants. Mais partout, c'est l'affrontement ou le choc des cultures. Des questions fondamentales sont posées par des théologiens espagnols, François Vitoria, Las Casas: quelle est la légitimité des guerres de conquête ? Quels sont les droits des indigènes ? Sur quel fondement reposent-ils ? Ils répondront : sur leur dignité d'homme créé à l'image de Dieu et racheté par le Christ. Et le conseil des Indes fera une législation qui prendra ces réponses en compte. Quelle sera donc la capacité de l'Européen de s'ouvrir à d'autres cultures ? On se doute que la réponse des théologiens, ou mieux, la réponse chrétienne, ne fait pas partout recette. Deux facteurs notamment jouent en sens contraire: l'idée de reconquête et l'appât du gain..

L'idée de reconquérir à la Croix ce que le Croissant lui a arraché a motivé les premières expéditions des portugais en Afrique maghrébine. Elle a motivé également le patronage accordé par les papes Jules II et Léon X, d'abord au roi d'Espagne (1508), puis au roi du Portugal (1514), patronage en vertu duquel ces souverains recevaient le droit d'établir et d'organiser l'Eglise sur les nouveaux territoires. Aucun prince protestant d'Allemagne n'aura sur son Eglise territoriale un pouvoir comparable à celui de ces rois catholiques sur l'Eglise catholique dans leurs nouveaux domaines. Le zèle religieux de ces rois n'est pas pour peu dans l'expansion missionnaire. Ainsi, commence une nouvelle ère missionnaire. Les apôtres franciscains, dominicains, augustins, carmes, puis jésuites et capucins, recrutés principalement parmi les italiens, les espagnols, les portugais, et aussi les flamands, s'élancent vers les Indes occidentales et orientales, sans s'attarder longtemps en Afrique, sauf en Angola et au Mozambique. Les Eglises locales y sont créées avec une surprenante rapidité. Depuis l'expansion des Nestoriens jusqu'en Chine à partir du VIII^e siècle, jamais le christianisme n'avait quitté le bassin méditerranéen aussi massivement. Et, malgré ses flux et reflux, cette extension fut définitive. C'est au XVI^e siècle que l'Eglise catholique acquiert sa dimension mondiale, dont elle porte en elle, précisément comme catholique, la revendication.

Paradoxalement, cela se produit au moment où l'Eglise catholique est déchirée de l'intérieur par une revendication évangélique qui aboutit aux confessions protestantes. Cet événement, dont nous parlerons plus loin, ne devrait pas nous voiler l'autre, à savoir l'expansion missionnaire, qui n'a pas moins d'importance. Elle témoigne de la vitalité de l'ancienne Eglise. Ce n'est pas la réforme protestante qui lui a apporté un souffle nouveau. Des pays qui n'ont pour ainsi dire pas connu le protestantisme ont fourni des cohortes de missionnaires ; l'esprit chrétien n'y était pas éteint ; au contraire il restait tout disponible pour ce qui est l'essentiel de l'Eglise, c'est-à-dire la mission.

Le XVI^e siècle marque ainsi la fin d'un isolement de l'Europe, que l'Islam avait renforcé, comme aussi la fin d'un isolement des autres continents les uns par rapport aux autres. Il serait assurément faux de croire qu'aucun échange entre les continents n'existait avant les grandes découvertes. Mais il est vrai de dire qu'à partir d'elles existe une organisation (aux aspects multiples) qui permettra de les multiplier. La conférence Nord-Sud, les problèmes du Tiers-Monde, sont un héritage lointain du XVI^e siècle.

Autant que la géographie, la cosmologie va elle aussi se modifier. Déjà au XV^e siècle, Nicolas de Cues abandonne le géocentrisme pour des raisons théologiques. Au début du siècle suivant, un chanoine polonais de Cracovie, Copernic, apporte les arguments mathématiques permettant de tenir l'héliocentrisme. Luther et beaucoup de réformateurs n'accepteront pas sa démonstration (pour des raisons théologiques). Notons en passant que la réforme protestante ne vit pas dans le monde nouveau, celui des découvertes géographiques et astronomiques. La thèse soutenant l'affinité de l'esprit protestant avec l'homme moderne mériterait dès lors (à la supposer prouvée) d'être à tout le moins corrigée.

Bref, le monde découvert au XVI^e siècle est devenu le nôtre : planétaire et héliocentrique, au lieu d'être méditerranéen et géocentrique.

2. La chrétienté, forme de l'unité

Aux XV^e et XVI^e siècles, l'Europe n'est un concept ni politique ni culturel. C'est dans la chrétienté que les hommes d'alors reconnaissent leur unité. Celle-ci se restreint à l'Eglise latine, car l'Eglise grecque est regardée comme schismatique et, à partir de la chute de Constantinople, elle a perdu tout poids politique. Cette unité est, en principe, religieuse, culturelle et politique.

Unité religieuse et politique l'idée d'Imperium a survécu à l'empire romain d'Occident démantelé par les barbares (et, plus encore peut-être, par les mérovingiens). Et elle s'est associée, à partir de Charlemagne ou au plus tard des Ottoniens, à celle de *Sacerdotium*. La chrétienté suppose l'unité de l'Empereur et du Pape et la distinction de leur pouvoir, suivant la doctrine du pape Gélase I^{er} (492-4%).

Ensuite, unité religieuse et culturelle. Depuis le VIII^e siècle au plus tard, les écoles publiques ont disparu. Les ont remplacées des écoles abbatiales dont le programme vise à faire connaître l'Écriture sainte. Depuis lors, par le moyen des écoles cathédrales, collégiales ou monastiques, puis par celui des Universités, l'Eglise est l'institutrice et, le professeur de l'« Europe ». La culture est soit religieuse, soit inspirée par la foi (songeons à la christianisation de l'amour courtois, à des institutions comme la Paix de Dieu, etc.). Sinon sur la culture, du moins sur l'enseignement, l'Eglise exerce un monopole de fait, non de droit. Les circonstances l'ont amenée à prendre en Occident le relais de la société civile. C'est là un rôle de suppléance.

Cependant, sous une forme que d'autres circonstances pourront modifier, elle y exerce un rôle propre, car il est de l'essence de la foi chrétienne de se distinguer de la culture sans se confondre avec elle ni se séparer

d'elle, car le Verbe Créateur, en sauvant l'homme par la Croix, a restauré l'homme dans sa dignité ; aussi, dans la mesure où ils le sont, les chrétiens ne peuvent-ils faire autrement que d'exprimer, non point seulement ce qu'ils sont par grâce, mais ce que tout homme est dans le Christ. Ils suscitent dès lors au sens le plus fort du mot une culture : chrétienne par son inspiration, mais aussi humaine par l'expression de l'homme selon sa vérité ultime. Une remarque semblable s'impose concernant l'unité politique et religieuse. L'unité de l'Imperium et du *Sacerdotium* est circonstancielle. Mais la distinction entre les deux pouvoirs, temporel et spirituel, civil et ecclésiastique, ne l'est pas. Depuis l'avènement du Christ, il faut rendre à César ce qui est à César, comme à Dieu ce qui est à Dieu. La difficulté propre à chaque époque est de trouver la forme qui exprime, au mieux ou au moins mal, la distinction des deux pouvoirs et celle de la foi et de la culture. On risque toujours de perdre de vue ce qu'a de circonstanciel la forme comme aussi ce qui s'exprime de l'absolu chrétien.

Aux XV^e-XVI^e siècle, l'idée de chrétienté a presque cessé d'exprimer l'unité du politique et du religieux, et elle commence à être inadéquate exprimer l'unité de la foi et la culture. Pour autant, l'idée d'Europe pourra quelque jour se substituer à elle.

3. Le transfert de l'absolu (chrétien) dans le champ politique

C'est un fait bien connu qu'avec la fin des croisades l'idée de chrétienté n'a plus aucune efficacité politique. Les princes veillent jalousement sur leurs intérêts dynastiques. L'évidence en est offerte par François I^{er} : concurrent malheureux de Charles d'Autriche pour la couronne impériale en 1519, vaincu par lui à Pavie en 1525, le roi de France n'hésite pas à s'allier aux princes protestants et aux Turcs, l'ennemi de la chrétienté, dans l'espoir de battre l'ennemi de sa maison. Du reste, il ne fallut pas attendre la Réforme protestante pour que l'Empire ait cessé d'exister comme expression politique de la chrétienté. Malgré l'esprit chrétien d'un Charles-Quint, il est réduit à être un instrument de la politique des Habsbourg. Inutile de poursuivre la démonstration.

Demandons-nous plutôt ce qu'est devenu l'absolu chrétien que véhiculait cette idée chrétienne. On pourrait imaginer qu'il a disparu avec l'idée elle-même. Ce serait oublier qu'une fois apparu dans l'histoire un tel absolu ne peut en quitter la scène pour n'y revenir que comme un *deus ex machina* : ce n'est pas une divinité païenne.

On sait que, dès avant notre époque, le roi de France par exemple prétendit être « empereur en son royaume ». Mais la puissance monarchique s'accrut encore pour d'autres raisons : le droit romain (qu'on songe aux légistes de Philippe le Bel), le droit naturel redécouvert grâce à Aristote. Elle s'accrut par d'autres moyens : la puissance monétaire, que procurèrent le grand commerce, l'exploitation des mines en Europe et bientôt en Amérique, une première industrie d'allure capitaliste, la fiscalité qui permet aux villes ou aux princes de tirer profit de cette puissance pour dégager leur gouvernement des liens féodaux, recruter des armées, les doter d'une artillerie moderne, sans parler du moyen ancien qu'est le mariage à visée dynastique.

Mais, pour que la monarchie sorte du cadre de la chrétienté, il faut encore qu'elle emprunte sa force à l'absolu chrétien. Elle le fera d'abord à la faveur de l'accroissement du pouvoir pontifical (XIV^e) puis du conciliarisme (XV^e). Pour des raisons d'efficacité et de fiscalité, les papes, surtout à partir de la période avignonnaise, avaient pris l'habitude de se réserver l'attribution de bénéfices majeurs (évêques, abbés) ; simultanément, le pouvoir pontifical était regardé plus comme un pouvoir de juridiction que comme un pouvoir d'ordre. De cette double manière, ce pouvoir du pape ne manquerait pas d'entrer en concurrence, voire en conflit avec le pouvoir des rois.

Par leurs parlements notamment, les rois de France et d'Angleterre veillèrent à faire respecter leur juridiction et ne pas laisser échapper hors de leurs domaines des ressources fiscales que leurs ambitions rendaient nécessaires ou en tout cas désirables. L'affaiblissement du pouvoir pontifical par le Grand Schisme clôturé par le concile de Constance (1415-1418), puis sa mise en cause par le concile de Bâle (1431-1449) au nom du conciliarisme, profitèrent aux diverses monarchies : pour reconquérir leur autorité, Eugène IV et ses successeurs durent concéder aux souverains des droits de nomination aux bénéfices majeurs tout en tâchant de réserver les leurs (comme ils y réussirent dans le Concordat de Vienne (1448) qui restera en vigueur jusqu'en 1803). Avant d'obtenir le Concordat de Bourges (1516) qui faisait d'eux les patrons de l'Église, et après l'avoir obtenu, les rois de France jouèrent du gallicanisme et des libertés et privilèges de l'Église de France pour la contrôler en vue du bien de leur état, comme il convient à un souverain chrétien.

En Espagne, Ferdinand d'Aragon usa d'un autre moyen : il mit au service du roi l'Inquisition en vue de briser les *Fueros* ou privilèges locaux : pour dépister les juifs ou les maures faussement convertis, il organisa cette juridiction ecclésiastique dans toute l'Espagne. C'est la première manifestation d'un nationalisme antijuif. Et c'est en Espagne aussi que se constituera la première monarchie absolue avec Philippe II. Est-ce un hasard, ou les deux choses n'iraient-elles pas l'une avec l'autre ?

Ce ne sont pas du reste que les souverains qui fortifient leur pouvoir à l'aide de fragments de l'absolu chrétien. Il existe à travers le XV^e siècle comme un mouvement profond qui donne une coloration chrétienne à la solidarité nationale. Trois figures sont significatives à cet égard. Jean Hus, le prédicateur de Bohême, voulut rendre aux tchèques leur identité nationale face aux allemands, et la pureté chrétienne face à une Église trop établie : le bûcher où il mourut en 1415 à Constance en fit un héros national et un martyr. Jeanne d'Arc reçut la mission de rendre à la France son roi légitime en s'opposant au besoin aux anglais qui voulaient appliquer le traité de Troyes (1420). En six mois elle l'accomplit. En 1431, l'année de l'ouverture du concile de Bâle, elle mourut, elle aussi victime d'un tribunal ecclésiastique à la solde des anglais. En se servant du pouvoir spirituel, la puissance politique vint ainsi à bout d'une puissance authentiquement spirituelle, car Jeanne ne s'opposait pas aux anglais ; mais ceux-ci résistaient à la volonté divine. Et le roi de France, elle le considérait comme le lieutenant du Roi des cieux qui gouverne la France. Chez elle le nationalisme n'est pas d'opposition et le pouvoir politique est subordonné au

pouvoir de Dieu. Enfin Nicolas de Flue, l'ermite retiré dans la solitude du Stans, réussit par son prestige à jeter les bases de la confédération helvétique grâce au Convent de Stans (22 décembre 1481).

4. L'histoire comme objet culturel

L'unité de la foi et de la culture est plus solide que l'unité du politique et du religieux. Aux XV^e et XVI^e siècles, il existe une culture chrétienne. Jeanne d'Arc, la paroissienne de Domrémy, comprend les questions théologiques des professeurs qui siègent au tribunal de Rouen, car elle possède avec eux le même fond de foi et de culture ; elle n'a pas besoin de clés de lecture et d'un arsenal herméneutique, même pour déjouer leur ruses. Et au siècle de Rabelais, la vie des hommes est rythmée par celle de l'Église : L. Febvre l'a brillamment montré. Il en sera ainsi jusqu'aux Lumières : c'est alors, aux confins du XVII^e et XVIII^e siècle, que l'unité de la foi et de la culture sera rompue. L'idée de chrétienté sera alors définitivement morte.

Cependant, dès la seconde moitié du XV^e siècle, une première lézarde apparaît entre la foi et la culture, puis, au début du XVI^e siècle, la réforme luthérienne introduit dans la pensée un principe qui, pour affirmer la foi dans toute sa pureté, finit — malgré les chorals de Luther et de Bach — par la délier de la culture.

Pour le comprendre, il convient de se rappeler que la foi chrétienne n'est pas intemporelle, mais historique, car elle est l'accueil de Celui qui, venu à la plénitude des temps, récapitule en lui tous les temps (*Éphésiens* 1, 3-11). Elle ne peut le connaître en vérité que grâce à son Esprit, procédant du Père, car c'est son Esprit qui donne à son Église l'intelligence spirituelle de son événement, de l'histoire du salut. C'est donc dans l'histoire — par excellence dans celle du Christ — que se trouve l'intelligence propre à la foi chrétienne. Mais l'histoire ne livre son sens vrai et ultime qu'à celui qui la scrute avec un cœur pur et croyant, et ce sens est reçu de l'Église, qui seule possède l'intelligence spirituelle. Ce rapport complexe et vivant entre l'histoire et le sens ou intelligence spirituelle s'appelle la Tradition. Dès qu'elle est touchée par le Christianisme, toute culture est pénétrée par la Tradition : sa mémoire se creuse, s'élargit et s'approfondit pour se souvenir de l'événement qui, apparu dans le temps, en fixe le sens parce qu'il est éternel.

Or, aux XV^e-XVI^e siècles, cette mémoire s'est sensiblement modifiée sous l'influence conjointe — quoique souvent adverse — de la scolastique et de l'humanisme. Pour mieux dire l'absolu du Dieu qui s'est révélé dans l'histoire, et ainsi élaborer la vérité de l'homme et de toute culture, les scolastiques ont été amenés — par la méthode discursive qu'ils mettaient en œuvre — à faire abstraction de l'histoire. Les nominalistes, percevant le péril, la redécouvrirent, mais ce fut, d'une part, comme la pure positivité du fait, qui n'a pas de sens rationnel en lui-même et, d'autre part, comme ce que Dieu veut d'une volonté qui n'a d'autre raison qu'elle-même : l'histoire sainte n'a ainsi d'autre sens que d'avoir été voulue par Dieu ; mais comme ce que Dieu a voulu relève de son secret, le croyant doit se taire sur un

sens qui lui est inconnu par principe ; il peut seulement croire que ce que Dieu a voulu est bon pour nous. Le sens de l'histoire sainte n'a un sens que pour nous. Il n'est plus spirituel. Il est subjectif.

De leur côté, les humanistes d'abord en Italie — protestent contre l'abstraction pratiquée par les scolastiques. Par dessous les commentaires et les édifices doctrinaux, ils veulent retourner aux sources, qu'elles soient païennes ou chrétiennes. Un Lefèvre d'Étaples publiera des œuvres d'Aristote afin de faire connaître Aristote lui-même, tel qu'il fut historiquement. Ce retour aux sources suppose une volonté de passer par dessus une tradition exégétique, et corrélativement une mise à distance de la source elle-même, de l'objet à étudier. De même que la perspective s'introduit dans la vision de l'espace et dans la peinture, ainsi la distance historique s'introduit dans la vision du passé. Il devient dès lors impossible de comprendre Aristote comme saint Thomas le comprenait : naïvement. Le philosophe apparaît comme philosophe. La philosophie païenne, prenant consistance, se distingue de la théologie chrétienne.

Avec une perspicacité qu'il est plus facile d'admirer que de cerner, Erasme de Rotterdam a perçu ce qui résultait pour l'intelligence chrétienne de cette prise de distance historique. Comment percevoir encore le sens spirituel d'événements qui ne peuvent nous paraître réels que si nous les situons dans le passé, leur donnant du même coup une sorte de vie autonome ? Il est évident que s'ils ont un sens spirituel, ce ne peut être un sens que nous leur donnerions après coup, un sens subjectif, ce ne peut être qu'un sens qu'ils ont précisément dans leur vie autonome. Il faut donc les étudier selon cette vie : d'où l'étude des langues sacrées et de la tradition patristique grecque. C'est la première exigence. Et voici la seconde : percevoir l'abaissement du Fils de Dieu et, dans un tel abaissement, sa gloire. Cette seconde exigence, qui fut moins réfléchie que pratiquée par Erasme, permet de percevoir dans l'événement lui-même la plénitude de sens qui le déborde et l'emplit. Car c'est dans la Croix que se manifeste pour Erasme la majesté de Dieu le Père en même temps que s'accomplit le dessein de salut. Tel est le mystère qui emplit toute l'histoire humaine. La partie critique de l'œuvre érasmiennne, indispensable mais disproportionnée, a éclipsé aux yeux de la postérité sa partie constructive. Du reste, l'exégèse n'en retiendra pas la leçon. Outre le caractère disproportionné, que je viens de mentionner, de la partie critique, j'en vois deux raisons principales : la première nous est déjà connue : c'est l'écartèlement entre histoire et sens, produit par la scolastique nominaliste et volontariste ; la seconde doit nous retenir : c'est la rupture intérieure à la Tradition produite par la théologie de Martin Luther.

5. La Tradition reniée

Il y a une manière de comprendre Luther qui en diminue beaucoup la portée. En disant non à Rome, Luther a brisé avec l'Église : il lui a en effet opposé l'Évangile, l'accusant de le corrompre par sa Tradition. Il a ainsi rompu définitivement avec la Tradition. Cette manière de voir est commune. Elle influence un oecuménisme qui est aujourd'hui partout répandu :

voyons, dit-on, ce qui est juste dans la critique évangélique des protestants ; voyons, d'autre part, ce qui doit être retenu de la Tradition. Nous aurons ainsi la base d'un accord. Le raisonnement est correct, si son point de départ l'est. Or c'est ce qui n'est pas évident. Certes, Luther a rompu avec la Tradition. Mais il ne l'a pas fait, comme Zwingle, de l'extérieur. Il l'a fait *de l'intérieur*. C'est en redécouvrant la tradition catholique par delà les enseignements des théologiens occamistes qu'il l'a réinterprétée en lui donnant un autre sens.

Prenons un exemple : la naissance du Christ. Luther ne nie évidemment pas le fait. Pas davantage il ne conteste ni la divinité ni l'humanité du Christ, ni la virginité ni la maternité divine de Marie. Ce n'est pas un hérétique ; il tient la doctrine des quatre premiers conciles. En ce sens, il ne rompt pas avec la Tradition. Héritier des nominalistes, il considère assez spontanément la naissance de Jésus et plus précisément l'accouchement de Marie comme un fait qui n'est qu'un fait : il en exclut tout merveilleux — ce qui peut être admis, mais il ne voit pas que ce fait possède un sens en lui-même. Cependant, il est conscient que cet héritage nominaliste raccourcit l'histoire elle-même, privant ainsi le Christianisme de son fondement. Mais alors, où trouver un sens qui ne soit pas surajouté de l'extérieur ? Dans l'événement ou l'avènement de la Parole.

Il faut même insister : c'est dans la Parole seule que se trouve le sens. Car la Parole est claire. Pourquoi l'est-elle ? Parce qu'elle est divine. Si elle était humaine, elle serait obscure. Si elle était humaine, entendons : si elle avait l'historicité propre à la parole humaine. De l'événement ou de l'avènement de la Parole, tout ce qui est historicité humaine est donc exclu. Faisons encore attention. Luther est-il ici influencé par sa formation nominaliste ? Se dit-il seulement : un fait n'est qu'un fait, donc tout le sens vient de la Parole ? Il dit plus et autre chose. Il dit qu'il faut sans cesse écarter de la Parole et donc du sens toute historicité humaine.

Il le faut pour, deux raisons conjuguées : l'homme veut toujours être maître du sens et le sens de l'homme obscurcit le seul véritable sens, qui est celui de la Parole. Peut-on dire cela de l'événement de la Parole qui est la naissance de Jésus ? Certes Jésus est né sans péché. Il n'a donc jamais prétendu dominer le sens de sa vie. C'est bien la raison pour laquelle la vie de Jésus — ou le fait de sa naissance — n'a pas de sens humain. Dans l'événement de Jésus, l'événement de la Parole acquiert sa pureté absolue : c'est l'Évangile. Et qui a reçu l'Esprit du Christ ne peut que recevoir aussi la parole dans sa pureté absolue. Il lui faut donc rejeter sans cesse toutes les interprétations humaines.

Mais de qui viennent ces interprétations ? De l'Église romaine qui s'est attribué le pouvoir de déterminer le sens ultime de la Parole. Quoi de plus clair, dès lors, que l'Église romaine n'a pas part à l'Esprit du Christ et est une instance purement humaine, entendons opposée à Dieu. Il faut dès lors non pas seulement la rejeter, mais encore et surtout ne pas arrêter de lutter contre elle comme contre l'adversaire de la foi, l'Antéchrist, jamais inactif durant cette vie terrestre. Le combat spirituel entretient ainsi un complexe antiromain ou plus précisément une *attitude antiromaine militante*. Car la foi, pour être évangélique, doit nécessairement se purifier sans cesse de

tout ce qui n'est pas la pure Parole, entendez, de tout ce qui vient de la Tradition, et de tout ce qui garantit la Tradition, c'est-à-dire par excellence le magistère du pape. Bref, pour être évangélique, la foi doit être nécessairement *critique*. Entendons bien ce mot « critique » : la critique n'est pas le jugement rationnel qui discerne ce qui serait valable dans les acquis de la Tradition ; c'est le jugement porté par la Parole sur la prétention de la raison humaine à la comprendre ; et ce jugement, le voici : la raison humaine n'est que ténèbres face à la lumière qu'est la Parole. Et ces ténèbres sont maintenues par l'Église romaine comme si elles étaient la lumière de la Parole.

6. Double forme de la sécularisation

Nous sommes-nous éloignés de notre sujet, qui est le lieu de la foi et de la culture, caractéristique du Christianisme ? On pourrait le croire, car n'avons-nous pas parlé d'un problème d'interprétation de l'Écriture sainte ? S'agit-il d'autre chose que de la Tradition garantie par l'Église romaine ? Tout cela ne concerne-t-il pas uniquement les croyants, nullement l'ensemble des hommes ? Ce serait une erreur, facilement commise par des catholiques, de le penser.

Examinons en effet la portée des affirmations de Luther. Parce que Jésus est Dieu et donc sans péché, sa vie n'a pas de sens humain ; elle est pure Parole ou Évangile • et tout sens humain n'est que ténèbres, que la Parole juge. La première affirmation exclut la possibilité même d'un sens humain de la Parole divine, car si ce sens n'existe pas dans l'Homme-Dieu, il est impossible qu'il existe ailleurs ; le seul fondement possible, qui est le Christ, lui manque — ou plutôt, dirons-nous, lui est retiré. Mais, si, dans l'Homme-Dieu, la Parole de Dieu ne reçoit pas un sens humain, elle ne le recevra pas davantage dans le croyant, et d'abord dans la Vierge Marie. La foi que tout homme reçoit ne peut donc prendre sens dans sa vie, individuelle et sociale, ni dès lors s'y exprimer. En vertu d'un a priori christologique, la foi ne peut se dire à travers une culture.

Il y a plus. La foi doit lutter contre une Église qui prétend légitime de laisser descendre la Parole divine jusque dans les questions que les hommes se posent à chaque génération, et de faire remonter jusqu'à Dieu les réponses lentement élaborées au cours des siècles comme si elles appartenaient à la Parole même. En luttant contre la Tradition, la foi évangélique ne perçoit pas dans le concret l'humilité de la Parole qui est devenue chair et aujourd'hui encore prend chair dans les questions et les besoins humains ; elle ne perçoit pas — peut-être parce qu'elle la refuse — la transmutation que dans l'Église la Parole peut opérer grâce à l'Esprit Saint en pénétrant de sa propre lumière les réponses laborieusement élaborées par les fidèles. C'est ainsi qu'elle se prive de toute culture, car la culture propre à la foi naît de cette humilité de la Parole et de cette transmutation des réponses humaines en réponses pénétrées de la lumière divine. Il n'y a donc pas de culture chrétienne sans Tradition vivante. Tout déclin de la Tradition entraîne un déclin de la culture.

Ce n'est cependant pas tout. Car cela ne semble concerner que la culture chrétienne. Luther a délié foi et culture. Par là, il n'a pas seulement porté un coup mortel à l'idée de chrétienté ; il a blessé l'idée chrétienne elle-même. Cependant cela affecte-t-il aussi la société civile et la culture profane ? Oui, de deux manières :

1. La société était alors entièrement chrétienne. Elle devra apprendre une nouvelle forme d'expérience religieuse. Quelques traits sont caractéristiques :

a) tout ce que l'homme peut penser ou sentir de Dieu est faux et doit être nié. Le protestantisme est iconoclaste. D'où les réveils et les piétismes successifs pour rendre un peu de sève à une religion desséchée.

b) pour être un bon chrétien, il suffit d'accomplir son devoir d'état ; il ne faut pas répondre à un appel particulier de Dieu ; la virginité ou le célibat consacré est contre nature. Le charisme de la vie religieuse est exclu de la société protestante. Corrélativement, la présence de la Vierge Marie s'efface. La société ainsi construite n'est pas seulement laïque : elle est séculière — quelle que soit l'authenticité et la ferveur de la foi.

c) pris en lui-même, l'homme est une réalité naturelle. Pour organiser sa vie individuelle et sociale, il suffit d'utiliser la raison naturelle, celle d'Aristote. Ainsi cette société chrétienne sera organisée comme une société païenne. Elle est séculière pour cette seconde raison aussi.

Bref, la société protestante est séculière plus que laïque ; ou plutôt elle n'arrête pas de se séculariser, elle est force de sécularisation vive à la mesure de l'iconoclasme qu'elle garde en elle. L'idée du christianisme séculier que Bonhoeffer découvrit à la fin de sa vie découle tout naturellement de ces prémisses.

2. Il existe une seconde manière dont la pensée de Luther a affecté la culture. Dans les siècles qui suivirent, particulièrement aux XIX^e et XX^e siècles, la raison humaine s'est vengée du mépris que Luther lui avait infligé. Elle a retourné contre Dieu la négation que Luther avait dirigée contre elle. Elle s'est mise à nier Dieu : c'est l'athéisme militant. Mais, portant en elle cette négation que Luther lui avait fait découvrir, elle ne peut nier Dieu sans en venir à nier sa propre histoire, sa propre tradition d'intelligence de l'homme. Voilà pourquoi il existe aujourd'hui un courant de pensée qui prétend faire ignorer aux européens leur histoire (ou la récrire de manière idéologique).

Si donc nous voulons construire l'Europe, il importe :

1. de renouer les fils entre la foi et la culture en connaissant la Tradition vivante de l'Église et en nous l'assimilant — ce qui ne peut se faire sans la prière et l'attachement cordial à l'Église et particulièrement au pape ;

2. de ne pas nous laisser arracher notre histoire, notre passé national et européen, mais au contraire de nous enraciner toujours davantage en elle.

C'est que l'Europe ne peut se faire en dehors de son histoire et de la Tradition de l'Église. Le cœur de l'Europe s'y trouve.

Georges CHANTRAINE, s.j.

Georges Chantraine, né en 1932. Entré dans la Compagnie de Jésus en 1951, prêtre en 1963. Docteur en philosophie et lettres (Louvain) et théologie (Paris). Professeur à l'Institut d'Études Théologiques (Bruxelles). Publications : *Vraie et fausse liberté du théologien*, DDB, 1969 ; *« Mystère » et « philosophie » du Christ selon Erasme*, Paris-Gembloux. Duculot, 1971 ; *Erasme et Luther (Libre et serf-arbitre)*, Paris, Lethielleux, 1981. Membre du bureau de rédaction de *Communio* en français.

Le dix-huitième ouvrage de la collection « Communio » (Fayard) est paru :

J e a n - L u c M A R I O N

Théologiques

DIEU

SANS L'ÊTRE

Hors-texte

Toute représentation conceptuelle de Dieu risque de sombrer dans l'idolâtrie, soit par la représentation négative de la « mort de Dieu » ; soit par la représentation positive proposée dans la métaphysique, quand elle pense Dieu comme « étant suprême ».

Comment accéder à une pensée de Dieu qui ne soit ni illusoire, ni idolâtrique ? En quittant le domaine de la représentation, donc le domaine de l'être, pour accéder au domaine de l'amour, ou de la charité. Car, finalement, Dieu n'a peut-être pas à être, si c'est en aimant qu'il se révèle et si c'est à aimer qu'il se donner.

_____ **69,00 F T.T.C., chez votre libraire** _____

Cardinal Johannes WILLEBRANDS

L'unité des chrétiens et la réconciliation des hommes

Le travail œcuménique pour l'unité des chrétiens entre eux n'est pas un luxe démobilisateur devant l'urgence eschatologique ou l'exigence de la fraternité concrète. Car le monde a besoin d'abord de se réconcilier, et qui, plus que les chrétiens, peut en donner l'exemple ? Bien plus, les chrétiens ne peuvent le faire qu'en devenant toujours plus un. L'œcuménisme est un service rendu par l'Église à tous les hommes.

« **QUELLE** excuse pourrions-nous présenter pour justifier notre refus de nous unir ? Que pourrions-nous répondre à Dieu pour justifier notre séparation en tant que frères et sœurs dans le Christ, alors qu'Il est descendu du ciel, a revêtu notre chair, a été crucifié pour que nous soyons un en un seul troupeau ? Quelle excuse avons-nous face à nos contemporains ? »

Ce cri pour l'Unité a été lancé au XV^e siècle par le Cardinal Bessarion (1). Il a fait écho dans l'Église depuis, en particulier dans le mouvement œcuménique. Celui-ci me semble parvenu aujourd'hui à un nouveau tournant. Je le décrirais comme une transition vers un moment de prise de décision.

1. Premières étapes vers l'unité

Il y a eu tout d'abord, en effet, une période transitoire à différents niveaux, à partir d'un travail œcuménique comprenant surtout des conversations entre théologiens, experts et délégués officiels, pour prendre en compte les résultats du travail réalisé par les Églises elles-mêmes. Ceci est très clair en ce qui concerne certains dialogues internationaux bilatéraux.

(1) Le cardinal Jean Bessarion (1403-1472), humaniste et diplomate, fut, aux conciles de Ferrare et Florence, le porte-parole de l'Unité de l'Église.

Puis, quand les membres de la *Commission Internationale Anglicane-Catholique Romaine* signèrent leur rapport final le 3 septembre 1981 et le remirent aux autorités des deux Églises, ils témoignèrent que le moment était venu de passer à une nouvelle phase cruciale du dialogue amorcé il y a quinze ans, c'est-à-dire de passer du stade de la recherche à celui d'une décision prise par leurs Églises respectives. Et, tout en étant conscients de la prudence avec laquelle cette décision devait être prise, des étapes qui devaient la préparer et y conduire, ils jugèrent cependant que cette décision ne pouvait être différée plus longtemps. Autrement dit, qu'il existe toujours le risque de tourner en rond et de réduire le dynamisme du mouvement œcuménique à la stérilité.

Sur un autre plan, mais en rapport direct, la *Commission Foi et Ordre du Conseil Mondial des Églises* franchit une étape similaire au cours de sa réunion de Lima, en janvier de cette même année. Là, elle aboutit à une conclusion pour une partie des recherches où elle était engagée depuis près de 50 ans, mais qui ne prirent leur forme actuelle qu'au moment de la préparation de la rencontre d'Accra en 1974. Alors eut lieu un dialogue entre des théologiens d'un grand nombre d'Églises, y compris de l'Église Catholique Romaine. Cependant, les Églises n'y furent pas alors engagées sur les mêmes bases que dans le cas d'un dialogue bilatéral comme celui de la *Commission Anglicane/Catholique Romaine*, et l'on ne peut prétendre avoir atteint le même degré d'accord. Dans les paroles du président de la *Commission Foi et Ordre*, il y a comme un avant-goût de consensus. Mais, même en tenant compte de ce fait, il est vrai qu'ici aussi on est parvenu à une nouvelle phase, dans laquelle progressivement des décisions concrètes seront à prendre, pour préparer avec sagesse et sérieux d'autres décisions quand on sera parvenu à de nouveaux accords.

En fait, le texte du rapport de *Foi et Ordre* concernant le Baptême, l'Eucharistie et le Ministère sacerdotal a été envoyé aux Églises-membres, non pas simplement pour être discuté et corrigé, mais pour leur permettre de s'exprimer personnellement sur son contenu et son importance pour la communion entre les Églises. Les questions posées lorsque le rapport a été présenté au Comité Central du *Conseil Mondial des Églises*, en juillet dernier, montre que les Églises réagissent principalement sur les points qui concernent la vie actuelle des communautés chrétiennes. Ici aussi, on passe de la compétence d'une commission formée de quelques théologiens à la réponse et au jugement venant du Peuple de Dieu. Nous sommes donc dans une phase où tout l'effort œcuménique se concentre vers le lieu qui lui est propre : l'unité véritable de l'Église de Dieu, l'établissement d'une communion dans la foi (*koinônia*) qui prend forme pour que le corps entier se tienne ensemble « avec tous ses nerfs et ses jointures » (*Colossiens* 2,19).

Car ce que demande la *Commission Internationale Anglicane/Catholique Romaine* aux communautés anglicanes et catholiques n'est rien d'autre qu'une réponse de leurs autorités respectives à la question : « Avons-nous

atteint une entente dans la foi nous fournissant des bases spirituelles et théologiques assez sûres pour que nous puissions nous permettre de poursuivre le dialogue et nous engager progressivement dans des actions concrètes de communion ecclésiale ? ». Sur un autre plan, le rapport de *Foi et Ordre* a comme objet les trois pôles (Baptême, Eucharistie et Ministère sacerdotal) autour desquels a été construite depuis le commencement l'unité du corps de l'Église du Christ. Ainsi les Églises sont-elles conduites à mesurer l'authenticité de leur propre doctrine et de leur pratique particulière face aux exigences considérées comme essentielles pour aboutir à une unité authentique.

C'est pourquoi la mise en œuvre de ces accords a été menée parallèlement à une enquête sur la vraie nature de l'unité de l'Église. La *Commission internationale Anglicane/Catholique Romaine*, par exemple, a approfondi la notion de communion ecclésiale (*koinônia*) d'une façon que des critiques ont décrite comme « solide et valable pour le travail œcuménique ». Mais c'est la *commission Foi et Ordre*, et à travers elle le *Conseil Mondial des Églises* dans son ensemble, qui est la plus concernée dans cette affaire. Les affirmations principales du *Conseil Mondial des Églises* sont bien connues et il n'y a pas besoin de les répéter ici. Je veux seulement rappeler une distinction essentielle que la langue anglaise ne fait pas ressortir, à savoir la différence de signification entre les conseils des églises et le Concile de l'Église. A l'assemblée de *Foi et Ordre*, à Lima, certaines interventions ont montré à quel point il pouvait y avoir confusion par manque de distinction. Les conseils des églises (que ce soit au plan local ou mondial) ne peuvent être confondus avec l'Église agissant en communion de foi (*koinônia*), ni être identifiés au but poursuivi par le mouvement œcuménique. Les décisions des églises n'ont nullement l'autorité d'un Concile de l'Église. Les conseils des églises sont seulement des instruments constitués en vue d'atteindre l'unité organique qui est le but recherché. Je souligne cette distinction, parce que l'œcuménisme authentique cherche à permettre aux chrétiens d'être unis en pleine communion, et non simplement d'agir ensemble. Il s'agit d'établir la communion dans la foi et les sacrements, et pas seulement un accord sur certains points de doctrine menant à une intercommunion facile. Le stade final d'une totale communion dans la foi et l'amour est exigeant.

2. Unité des hommes et unité de l'Église

L'œcuménisme évolue donc vers un stade décisif en ce qui concerne la réalisation de l'unité de l'Église. Parmi les questions qu'il est maintenant urgent d'examiner, la première a trait au lien qui existe entre l'unité des hommes entre eux et l'unité de l'Église. J'aimerais m'arrêter quelques instants sur cette question.

Dans la crise que traverse actuellement l'humanité, deux mentalités différentes s'opposent et parfois se confrontent brutalement, que ce soit à

l'intérieur des Églises ou à l'intérieur du *Conseil Mondial des Églises*. D'un côté, il y a ceux qui sont assaillis par le pessimisme le plus radical face aux efforts humains et à l'échec apparent des initiatives pour plus de justice et de paix. Ils pensent que les Églises manquent à leur mission et dispersent leurs forces quand elles prennent en charge les problèmes du monde. Ils voudraient plutôt inciter les chrétiens à se préparer à un autre monde et à s'en faire les annonciateurs, ce monde que (comme quelques-uns le déclarent avec plus de précision) les textes apocalyptiques de l'Écriture Sainte nous annoncent comme « l'absolu du futur ». Selon eux, la mission des Églises consiste à « tourner le regard de l'humanité vers ce futur, vers l'Au-Delà, et non à enseigner aux gens à s'attacher au monde présent ». Il y a dix ans, ce mouvement paraissait trop marginal pour être inquiétant, mais il est devenu de plus en plus puissant.

Face à ces chrétiens, et quelquefois en réaction contre eux, d'autres proposent de la mission chrétienne une interprétation tout-à-fait différente, mais tout aussi radicale. Selon eux, les chrétiens doivent d'abord se préoccuper de notre monde et de l'humanité, pour en extirper les germes d'injustice qui engendrent, ajoutent-ils, les guerres et les haines. Pour ces chrétiens, n'envisager un Royaume de Dieu qu'en termes de fins dernières est un péché contre l'Évangile. C'est sombrer dans « l'égoïsme d'une religion qui se satisfait d'elle-même ». L'eschatologie doit être vécue dans le présent. Cette tendance est fort en faveur actuellement. Elle est stimulée par la confrontation quotidienne avec certaines idéologies qui mobilisent les forces actives dans un courageux effort contre la misère dans les régions troublées et torturées de notre globe. Sa générosité, et souvent sa largeur de vue, ne doivent être d'aucune façon minimisées.

Il est remarquable que ces deux courants, tellement antagonistes, soient d'accord sur un seul point : tous deux portent peu d'intérêt à l'unité visible de l'Église de Dieu sur cette terre. Parfois même, ils la regardent d'un œil soupçonneux. Les premiers pensent que l'unité ne se réalisera qu'à la fin des temps et souvent, pour eux, les structures visibles de l'Église sont comparables à ces « structures du monde » qui sont « marquées par l'esprit de puissance et destinées à disparaître ». Les seconds prêchent une unité acquise dans l'engagement, dans l'action sociale, la *praxis* ; quelques-uns en viennent parfois à penser (et ils n'hésitent pas à le répandre) que les efforts pour reconstruire l'unité visible de l'Église sont un luxe clérical, « un gaspillage d'énergie ». Ils définissent l'unité voulue par l'Évangile comme une communion à travers un engagement au service de l'humanité, et non comme une communion institutionnelle.

Ces deux tendances menacent de déchirer le mouvement œcuménique au moment où il atteint une étape cruciale. Elles sont en opposition uniquement parce qu'elles se fondent sur une lecture partielle, et même partisane, de l'Écriture. Cela devient tout à fait clair, si l'on lit le Nouveau Testament à la lumière des recherches exégétiques récentes. Celles-

ci n'insistent que sur un aspect des Écritures en négligeant l'autre. En effet, pour le Nouveau Testament, l'Église est appelée, d'un côté à être un signe du monde que Dieu veut, et de l'autre à être l'instrument du Saint-Esprit pour réaliser un tel monde. Ainsi l'Église est inséparablement liée au monde, en même temps qu'elle le transcende, à la fois partie de l'Histoire et juge de l'Histoire, impliquée dans la famille humaine, et occupée à la préparer au monde à venir. A l'heure actuelle, le point spécifique autour duquel tourne le mystère de l'Église, de son action, même de ses relations avec l'humanité, c'est son unité.

3. L'unité de l'Église dans l'Écriture

Car, quelle est la nature profonde de l'Église, selon la tradition johannique, selon la *lettre aux Ephésiens*, ou selon le premier kérygme des *Actes des Apôtres* ? C'est de recomposer le tissu conjonctif de l'humanité, déchiré et mis en pièces par ce que la Bible appelle précisément « le péché du monde » (*Jean 1, 29*). Ce péché n'est autre que celui qui mena Caïn à tuer Abel, les gens à ne plus se comprendre à Babel, Israël et Juda à se déchirer et à se séparer. Ici, l'enseignement des grands prophètes est corroboré par l'expérience de notre époque : parmi d'autres composantes, l'injustice fait partie intégrante de la réalité du péché. La Pentecôte, point de départ de l'Église, retourne la situation de Babel, parce que l'Esprit de Dieu fait de l'Église le siège et le principe de l'unité humaine en tant que recréée par la grâce de Dieu. Comme vous le savez, *l'Évangile de saint Jean* est dans la même ligne, quand il met en relief la prophétie de Caïphe selon laquelle Jésus mourrait « pour rassembler dans l'unité les enfants de Dieu dispersés ». (*Jean 11, 52*). C'est cette insistance qui permet de donner sa pleine signification à l'affirmation du chapitre 17 du même Évangile : « qu'ils soient un (...) qu'ils soient parfaitement un, afin que le monde sache que tu m'as envoyé » (*Jean 17, 23*). L'unité de ceux qui croient au Christ n'a rien d'une affaire de famille, intérieure à l'institution ecclésiastique. Elle ne peut être comprise qu'en relation avec le dessein de Dieu sur l'humanité tout entière, son projet de rassembler l'humanité, projet lié à la destruction du péché.

Cette vision chrétienne fournie par Jean est fondamentale, parce qu'elle soutient de ce qui sera bientôt appelé « l'universalité du salut ». Cette expression prend tout son sens dans la *Lettre aux Ephésiens*. Cette lettre montre comment les deux grandes parties du monde — le monde des croyants juifs et le monde païen — retrouvent dans le Christ leur vocation authentique et le chemin de leur salut, précisément parce que la Croix a aboli de façon radicale toute source de division : « C'est lui [Jésus-Christ] qui est notre paix et qui de nos deux peuples n'en a fait qu'un, abattant le mur d'hostilité qui nous tenait séparés. Par le sacrifice de sa chair, il a aboli la loi avec ses commandements et ses préceptes en

créant en lui un homme nouveau au lieu et place des deux qui existaient et en faisant la paix » (*Ephésiens 2, 14 s.*). Les Pères de l'Église étaient sur la bonne voie, quand ils comprenaient ce texte comme révélateur du lien entre l'Église de Dieu et le destin d'une humanité en quête incessante d'un salut, hors de l'étreinte de la souffrance et du malheur. De récents exégètes, tels que Heinrich Schlier ou Markus Barth, sont ici en accord avec les Pères. Si l'Église est « la nouvelle humanité », elle l'est dans la mesure où elle constitue l'humanité de la vie de chaque jour restaurée dans sa vraie nature, arrachée à la tragédie de Babel, pardonnée par le pouvoir de l'Esprit Saint, qui la guérit de la marque de Cam. Le mystère du Christ est tissé dans les mailles de l'histoire actuelle des hommes et des femmes, pour les servir, non pour être servi par eux. Et le cœur de ce service, c'est la réconciliation entre les frères et les sœurs séparés, c'est-à-dire la communion (*koinônia*). Inutile d'ajouter que, si cette réconciliation doit durer, il faudra avoir extirpé les causes de la séparation, de la haine, de l'injustice, de l'exploitation des faibles, des rêves de pouvoir et de *l'hybris*. La volonté de *koinônia* appelle ainsi à l'engagement — mais pour l'Évangile, c'est la *koinônia* elle-même qui vient en premier.

En conséquence, si nous lisons le Nouveau Testament conformément à son inspiration fondamentale, cela nous oblige, justement à cause de notre fidélité à la foi, à travailler pour l'unité de l'Église en vue de collaborer au salut du monde. Il nous est montré, depuis la Croix du Christ, combien cette unité est étroitement liée avec celle de l'humanité. Le Nouveau Testament nous l'affirme parce qu'il repose sur la conviction de l'unique puissance de la Croix face à toute la haine. L'Église et l'avenir de l'humanité sont liés ensemble.

Cette solidarité s'opère à deux niveaux. Pour le premier, les chrétiens se savent appelés par l'Esprit Saint à devenir d'actifs instruments de justice et de paix, grâce à des actions concrètes de réconciliation. De cette manière, ils combattent contre la faim et toutes les formes de sous-développement, contre les discriminations qui ne cessent de surgir, contre les inégalités, l'avarice et l'orgueil qui engendrent souffrance et mort. Cet engagement est un aspect du dynamisme de l'Évangile en vue d'un nouveau monde. Pour les croyants, c'est une incarnation de la voix prophétique : « Convertissez-vous », telle qu'elle fut amplifiée par *Isaïe 40, 3*), en termes de renoncement à l'injustice et au mépris des humbles.

Cependant cela ne peut suffire et nous avons besoin de davantage. La fidélité de l'Église à l'Évangile demande plus que la participation des chrétiens à la construction d'un *monde autre*, même s'il est meilleur, d'un monde où tous les hommes pourraient jouir d'un certain bien-être. Les termes de l'Écriture sur lesquels nous venons de réfléchir nous disent que l'Église est appelée à être elle-même une communion, une *koinônia*, une communauté de foi, d'espérance et de charité (*agapè*), réunissant en elle hommes et femmes, Juifs et païens, esclaves et hommes libres, riches et pauvres, blancs et noirs, Chrétiens de l'Ouest et de l'Est, et aussi Chr-

tiens baptisés dans des communautés séparées. Et c'est la vraie signification de l'adjectif « catholique ». La vocation de l'Église est d'être le rassemblement de toutes les nations en un peuple unique, vivant réellement de et dans cette unité spécifique. Quand nous disons que l'Église est le sacrement de l'Évangile ou le sacrement du Christ, c'est à cela que nous pensons. L'Église, comme facteur et comme réalisation de la *koïnônia*, accomplit ce pour quoi le Seigneur a prié : « qu'ils deviennent parfaitement un afin que le monde sache que tu m'as envoyé » (*Jean 17,23*) — et je voudrais oser ajouter : « afin que le monde sache que l'Église est vraiment le corps du Christ ».

L'humanité étant ce qu'elle est, une telle communion doit être visible. Pour l'être, elle doit faire preuve de qualités spécifiques qui lui permettent d'avoir une signification en elle-même et d'apparaître aux yeux du monde, à l'évidence, comme le fruit de l'Évangile. Soyons clairs là-dessus. Ces caractéristiques doivent être celles de relations fraternelles au sein de groupes de disciples y trouvant une authentique raison d'être, sans avoir à justifier cette fraternité par le simple besoin de solidarité « en vue d'obtenir une plus grande efficacité dans l'action ». Pour l'Église, le fait *d'être-ensemble* entendu comme une communion dans le nom du Christ et dans la force de Pâques est aussi impératif que le fait *d'agir-ensemble* au service de l'humanité. Je dirais plus, le fait d'être en communion est le fondement de l'action commune.

Retournons maintenant à notre point de vue initial. C'est précisément dans l'Eucharistie (si chère aux disciples du Christ), qui elles-même dépend du Baptême et du Ministère sacerdotal, que l'Église se manifeste et s'exprime dans une communion visible, c'est-à-dire dans le fait *d'être-ensemble*. Et cette célébration présuppose des conditions très rigoureuses. Selon la belle phrase de saint Augustin, l'Église doit devenir quotidiennement ce que la célébration exprime et démontre. La place d'honneur, parmi ces exigences, doit être réservée au devoir de faire connaître, en communion de foi, le Nom du Seigneur (*Actes*, 4, 12) et de s'assurer que l'Évangile est proclamé.

4. L'unité dans le dessein du Père

Si, selon *l'Évangile de Jean* et la *Lettre aux Ephésiens*, il faut comprendre que l'Église est saisie dans le mystère évangélique de réconciliation d'une humanité divisée, les textes ne le constatent qu'en référence au dessein général de Dieu, au projet du Père. Ceci m'amène au point suivant que je veux traiter. Le contact avec les autres religions et le dialogue avec elles ont confirmé la conviction que le salut de l'humanité ne passe pas seulement par les canaux visibles de l'Église. Il s'agit là d'une conviction ratifiée par le second concile du Vatican, dans sa *Constitution dogmatique sur l'Église*, et d'une manière particulière par la *Déclaration sur les relations de*

l'Église avec les religions non chrétiennes, et par la *Déclaration sur la liberté religieuse* (qui doit beaucoup aux évêques nord-américains).

A travers ces documents, une nouvelle lumière a été projetée sur l'axiome : « Hors de l'Église, point de salut » que nous interprétons maintenant avec beaucoup d'ouverture et de souplesse.

C'est aussi la raison pour laquelle, lorsqu'il y a engagement des chrétiens dans les problèmes du monde, beaucoup d'entre eux ont commencé à penser que l'unité de l'Église, telle que je l'ai décrite, est d'une importance secondaire, et même, de moindre importance que l'unité dans l'action. Ils pensent que si Dieu veut une humanité où règnent la justice et la paix, il est préférable de faire cause commune avec tous ceux qui travaillent pour un même idéal, croyants ou non, tous ensemble. Les efforts pour l'unité à l'intérieur de l'Église ne mènent-ils pas à une certaine séparation en isolant ceux qui ont part à cette unité de ceux qui n'y appartiennent pas ?

L'Évangile de Jean répond à cette objection. Jean présente la gloire du Père comme premier objectif de l'unité de l'Église : « La gloire que tu m'as donnée, je la leur ai donnée à mon tour, afin qu'ils soient un comme nous sommes un » (*Jean 17, 22*). Le désir de l'unité est donc doxologique. Il rend gloire à Dieu. En étant étroitement lié au plan de salut du Père, il sert aussi à faire connaître le Père tel qu'il est. Ceci est la volonté explicite du Christ au 17^e chapitre de Jean : « Que le monde connaisse que tu m'as envoyé et que tu les as aimés, comme tu m'as aimé » (*Jean*, 17, 23).

Le but suprême de chaque effort pour amener l'Église à sa vraie dimension est que l'amour (*agapè*) du Père et la profondeur de son projet soient proclamés à travers le monde. Les exégètes ont souvent remarqué que ce chapitre 17 de *Jean* ne peut être vraiment compris, que si son but central est perçu comme la volonté de Jésus de faire rejaillir son œuvre de salut sur la gloire du Père. La communion de Jésus avec son Père qui l'a envoyé se manifeste dans leur gloire réciproque : « Je t'ai glorifié sur la terre, j'ai achevé l'œuvre que tu m'as donnée à faire ; et maintenant, Père, glorifie-moi de la gloire que j'avais en toi avant que le monde ne fût » (*Jean*, 17, 4 s.). L'unité des disciples, incluse dans l'unité du Père et du Fils, est l'accomplissement de l'œuvre de Jésus, précisément parce qu'elle est inséparable de la mission qui a son origine et sa fondation dans le Père. Pour utiliser une expression qu'on ne trouve pas dans le chapitre 17 de *Jean*, mais qui a son sens, je dirai que notre réconciliation en tant que frères et sœurs est impliquée dans notre réconciliation avec le Père. Les deux réconciliations sont inséparables parce qu'en somme, il ne s'agit que d'un seul mystère. La réconciliation avec le Père ne peut être attestée que si elle passe par une réconciliation entre frères et sœurs, comme la *Première épître de Jean* l'affirme avec tant de force (*1 Jean* 3,14-20 ; 4,10-13).

Cette dernière est possible parce qu'elle a sa source dans la réconciliation avec Dieu. Ne touchons-nous pas ici en profondeur au sens de l'Incarnation, précisément à cette circumcession de la solidarité du Fils avec ses frères et sœurs et de son éternelle communion avec le Père ? Il ne peut donc y avoir d'authentique unité de l'Église sans souci d'accorder toute l'importance qui lui est due, à la communion avec le Père. Qui plus est, c'est cette préoccupation qui distingue les efforts des chrétiens dans toutes les tâches humaines en vue de la justice et de la paix... Cette dimension spirituelle de la réalité de l'Église, de même que la communion entre frères et sœurs, doit être manifestée, signifiée et exprimée visiblement, de quelque manière que ce soit. Les écrits johanniques auxquels je me suis référé nous rappellent que cette manifestation visible s'accomplit précisément dans la communion de la foi (*koinônia*) des chrétiens en tant que frères et sœurs. On voit donc ainsi l'importance radicale de cette union fraternelle. Dans et à travers sa contexture proprement humaine, elle véhicule une dimension transcendente. C'est essentiel, car c'est ce qui lui donne son caractère spécifique.

L'Église qui est à la fois l'épouse du Christ et, en lui, la servante des projets du Père, le glorifie en montrant par son union (*koinônia*) la puissance de sa grâce. Ainsi manifeste-t-elle le but de tous ses efforts : la glorification du Père.

Il faut encore souligner que la célébration de l'Eucharistie est le moment privilégié où tout ce que nous venons de décrire est actualisé. De même qu'il s'agit de rassembler des frères et des sœurs pour partager le pain unique et la coupe de la Nouvelle Alliance, il s'agit aussi d'honorer le Père. Par cette célébration de l'Eucharistie, il est loué, béni, remercié et glorifié (termes utilisés explicitement dans la plupart des liturgies).

Il est donc évident que la communion entre les hommes et la réconciliation accordée par le Père sont une même et indivisible réalité. Puisque l'Eucharistie est le moment où l'Église est nourrie et fortifiée pour accomplir sa mission, il devient tout-à-fait clair que l'engagement au service de la justice, de la paix et du bonheur ne trouve sa source et son modèle que dans l'initiative divine.

Cardinal Johannes WILLEBRANDS

(traduit de l'anglais par Brigitte Jondeau
(titre original : x Called to Unity and wholeness »;

Johannes, Cardinal Willebrands, né à Bovenkarspel en 1909, prêtre du diocèse d'Harlem en 1934, évêque en 1964, cardinal en 1969, il a succédé au cardinal Bea comme Président du Secrétariat Romain pour l'Unité des Chrétiens ; enfin, en 1976, il est devenu aussi archevêque d'Utrecht et Président de la Conférence épiscopale des Pays-Bas.

Françoise JACQUIN

La mission par la Trinité : Jules Monchanin

Pour risquer une mission jusqu'aux extrêmes de la pluralité — parmi l'hindouisme —, l'abbé Monchanin devait s'appuyer sur un mode d'unité si puissant, si libérateur aussi, que seule la Trinité pouvait l'accorder.

C HACUN garde en mémoire le choc d'une rencontre où l'autre, qui ne partage pas la même foi, a comme subrepticement levé un coin du voile qui recouvrait son intimité spirituelle. Introduit dans le mystère le plus secret d'un être, un immense sentiment de respect, d'estime et d'action de grâce vous envahit alors. Mais peu à peu se creuse la souffrance devant cette voie éloignée du Christ et s'éprouve la tension, douloureuse et connue entre un « déjà » qui se livre et un « pas encore » non manifesté. Comment un chrétien peut-il intégrer ce paradoxe dans sa vie de prière ? Ces expériences se font de plus en plus fréquentes aujourd'hui. Elles méritent qu'on y applique réflexion et discernement, car la tentation est forte de substituer les valeurs de la sincérité à celles de la vérité.

Accueillir et intercéder, assumer et purifier, récapituler et anticiper, autant de moments qui scandent la vie des contemplatifs et des apôtres à la suite de l'Église de toujours. Car depuis les temps apostoliques le choc entre foi, religions et cultures n'a cessé d'avoir lieu. Il faut savoir se recueillir dans le souvenir de tous ces hommes et de ces femmes marqués, dans leur âme et dans leur chair, par ce drame intérieur dont la trace nous est souvent restée anonyme. En plein XX^e siècle, parallèlement à Vincent Lebbe en Chine et Charles de Foucauld en terre d'Islam, un prêtre qui avait le don de l'expression, Jules Monchanin, nous a laissé le bouleversant

témoignage de sa rencontre avec l'Inde (1). Inde fascinante, pacifiée et déroutante, où le message chrétien trouve si peu de prises pour s'incarner, et où l'itinéraire spirituel d'un Monchanin prend un relief tout particulier.

Né en 1895, ce prêtre lyonnais, licencié en théologie, se consacre très jeune à la vie des plus démunis en débutant son ministère par une dizaine d'années de vicariat dans une paroisse de la région minière de Saint-Étienne. Peu à peu sa vocation de donner sa vie à l'Inde se précise. Il travaille alors le sanscrit et poursuit ses études de philosophie. En 1938, il entre dans la Société des Auxiliaires des Missions à Louvain. De 1939 à 1949 il sera au service de l'Évêque de Tiruchirapalli, ayant la charge pastorale de plusieurs villages, menant la vie des plus miséreux, étudiant toujours plus l'hindouisme. Mais son secret désir est de vivre encore davantage enfoui dans la réalité indienne, partageant de plus en plus profondément sa quête de l'absolu pour la transfigurer au Nom du Père, du Fils et de l'Esprit. En 1950, il fonde avec un bénédictin de Kergonan, Henry Le Saux, un très pauvre monastère calqué sur les ashrams hindous. En 1957, épuisé et malade, il est rapatrié en France où il mourra quelques semaines plus tard à l'hôpital Saint-Antoine. À la fin de sa vie, par delà de crucifiantes recherches et de décevantes rencontres, il confie : « *C'est à cause du mystère trinitaire que je suis chrétien* ».

Si la méditation des trois personnes divines a en effet orienté, puis centré toute la vie contemplative de l'Abbé Monchanin, en affinant toujours plus sa pénétration de l'intériorité, il ne s'y est pas retranché pour autant. Séduit par divers aspects de la vie scientifique et artistique de son époque (2), il a toujours gardé une attention très vive aux grands événements du monde. Loin de s'évader de l'histoire des hommes, il s'y associait de toute son intelligence et savait élever la voix lorsque les circonstances le réclamaient. Au lendemain de l'assassinat de Gandhi, il n'a pas hésité à faire part de ses réactions lors d'une conférence donnée à l'Alliance Française de Pondichéry. Devant un auditoire essentiellement composé d'hindous et de musulmans, il évoque le message du Mahatma et se demande comment sauvegarder le pluralisme menacé de l'Inde, conscient des risques de syncrétisme, tentation séculaire de ce continent.

(1) Outre divers articles parus dans *Dieu Vivant* et *Église vivante*, J. Monchanin écrit : *De l'esthétique à la mystique*, Casterman, 1955 et 1967. En collaboration avec H. Le Saux : *Ermîtes du Saccidânanda*, Casterman, 1956 et 1957. Après sa mort ont paru des recueils de notes et divers inédits : *Écrits spirituels*, présentation d'E. Duperray, Le Centurion, 1965 ; *Mystique de l'Inde, mystère chrétien*, présentation de S. Siauve, Fayard, 1974. A voir aussi : *L'Abbé J. Monchanin*, coll. Église vivante, 1960 et H. de Lubac, *Images de l'abbé Monchanin*, Aubier, 1967.

(2) Membre de la Société Lyonnaise de philosophie, conseiller théologique de la Section médicale et biologique du Secrétariat social, à l'affût de toutes les expressions culturelles, il y travaille avec ardeur, suscitant l'admiration de tous.

Nous nous retrouvons au lendemain du Svatantra (autonomie) dans une Inde déchirée. Deux solutions extrêmes sont proposées : la solution de violence, épreuve de force, et la solution de nivellement.

Si nous nous laissons toucher un seul instant par cette solution de force, nous serions indignes du Mahatma. Nous pourrions lui élever des temples. Nous l'aurions dans notre cœur, tué une seconde fois.

Reste la deuxième solution — oublier — et, même combattre toutes les différences. « Sentons-nous Indiens rien qu'Indiens, Indiens avant tout, avant de nous sentir hindous, musulmans et chrétiens. »

J'oserais dire que la paix religieuse de l'Inde ainsi comprise serait une paix à bon compte, un Satyagraha de lâches.

Dans un de ses « prayer meetings » le Mahatma eut cette parole magnifique : « Les musulmans sont incapables de nuire à l'hindouisme, seul un hindou peut nuire à l'hindouisme. De même que seul un musulman peut nuire à l'Islam, et un chrétien au christianisme. Chaque homme est responsable de sa religion. »

À condition de la vivre dans toute sa pureté, un homme, même dans la solitude, peut sauver sa religion. Ainsi les mystiques chrétiens ont dit aussi qu'il fut un temps où, sur notre planète, une femme, seule, savait le bouleversant événement de l'Incarnation, mais parce qu'il y avait à Nazareth cette Myriam qui avait consenti à la terrible imitation divine, l'Église était déjà née.

Il ne faudra jamais minimiser nos croyances mais les vivre à fond. Les hindous n'ont pas à voiler les aspects de l'hindouisme qui paraissent repoussants à une sensibilité occidentale qui n'a pas su se surmonter elle-même, ni allonger la liste complaisante des avatars pour y inclure Zarathoustra, Buddha, Mohamed ou le Christ. Ils ont à développer jusqu'au bout les implications de prière et d'amour contenues dans l'expérience spirituelle constitutive de l'hindouisme, ou du moins qui me paraît telle à moi qui médite de l'extérieur sur les textes les plus vénérés et les âmes les plus vivantes, à savoir l'universelle immanence divine.

Les musulmans n'ont pas à comparer, à égaler le Mahatma, à celui qui doit rester pour eux l'Inégalable, le Nabi, Mohamed. Ils ont à témoigner de toutes les implications de la proclamation la plus tranchée qui fut jamais de la transcendance de l'Unique qui n'a point d'associé.

J'entendais un musulman proclamer, il y a quelques jours, que Mahatma Gandhi était un « avatara ». J'en ai souffert profondément, et le Mahatma en aurait souffert aussi. Je ne sais, si parlant ainsi, il agissait par lâcheté, désir d'union ou pression: Mais il reniait verbalement du moins, sa foi. Il se reniait et reniait ses frères.

Les chrétiens n'ont pas à dissimuler le visage de leur Christ qui n'est pas le dieu du mythe mais l'Absolu qui a assumé tout l'homme et tout homme afin de tout sauver et qui s'est fait Devenir afin de défier la totalité de la création, événement unique. Il est le frère aîné de la race humaine; l'unique Incarnation de tous les temps, dont l'Unique Église est le Corps Mystique et dont nous sommes tous les membres, très indignes.

Il ne s'agit pas, pour un chrétien, de revendiquer hautement des droits, ni d'imposer par la force, la ruse ou les appâts temporels une conversion. Le chrétien ne peut être que le témoin, lui qui n'est pas chrétien mais a toujours à le [devenir].

Pour nous Dieu n'est ni impersonnel ni unipersonnel. Il est, dans sa vie intime, trois personnes. Et nous refusons également les systèmes dvaita, advaita, visista-advaita. Nous croyons que ce n'est pas malgré sa Trinité que Dieu est un, mais par la suite même de sa Trinité. Il est Sat, il est Cit, il est Ananda, Être, Pensée, Béatitude, de telle façon qu'ils constituent trois centres personnels chacun polarisé par les deux autres (3). La Trinité se recueille en unité sans s'amoindrir, et l'Unité s'épand en Trinité sans s'accroître. »

C'est pour cela que nous sommes devant des exigences plus impérieuses que nos frères hindous ou musulmans. Parce que nous pensons ainsi, serons-nous des défail-lants ? Amis hindous, amis musulmans, croyez-vous que nous vous aimons moins parce que nous voulons être transparents devant vous ? Nous refusons l'incohérence. L'unité telle que nous la voulons ne sera pas obtenue par la force ou par la ruse, par la lâcheté ou par l'abdication. Elle le sera par l'émulation de la sainteté, par le satyagraha, par l'ahimsa tels que Gandhi nous les a enseignés (4).

Il a appelé l'Inde à une unité spirituelle avant tout ; celle territoriale ne peut manquer de suivre.

Gandhi a-t-il un message pour le monde aussi ? Le monde l'attend.

La pureté des moyens doit égaler la pureté de la fin ; tel est, je pense, le message de Mahatma.

Nous venons de voir à l'œuvre une doctrine qui s'était fixé une fin impure : la dislocation de l'humanité en hommes et en sous-hommes. Une telle doctrine ne peut utiliser que des moyens impurs.

Une autre doctrine voulait et continue de vouloir une société sans classes et sans État. Si la fin peut être considérée comme pure, du moins envisagée dans ses hauteurs philosophiques, les moyens ne sont que trop souvent la ruse, le mensonge, la force et la guerre. Nous, nous voulons que 1 unité soit obtenue par la pureté des moyens à l'échelle humaine. Nous voulons non la ruse, mais la vérité ; non pas la haine, mais l'amour, non point le sacrifice des autres mais de soi. Nous demandons l'amour de l'autre en tant qu'autre. Ainsi l'humanité serait réconciliée avec elle-même, ainsi l'Inde

(3) L'Ashram du Sacciddnanda, tel est le nom retenu par les Pères Monchanin et Le Saux pour l'ermitage qu'ils fondèrent au Shantivanam dans le site admirable des rives de la Kavery, dans l'Inde du Sud. Aujourd'hui, centre de vie spirituelle célèbre, c'est le Père bénédictin Bede Griffiths qui en est le responsable.

(4) Satyagraha : « saisie de la vérité », nom donné par Gandhi au principe de sa lutte. Ahimsa : « absence de désir de tuer », non-violence.

serait réconciliée avec elle-même, car l'Inde et l'humanité seraient réconciliées avec la Vérité... » (5).

Et la Vérité, pour le conférencier, c'est le Christ mort et ressuscité récapitulant toute la Création.

Le problème de la christianisation des Cultures a constamment hanté l'abbé Monchanin. Sa vision de la Jérusalem nouvelle ne pouvait pas ne pas lui faire envisager, au-delà de l'unité spirituelle des vocations individuelles, le salut collectif des cultures. Écoutons-le parler du Corps Mystique, « cette conspiration géographique, cette symphonie des membres » de l'Église visible et de l'Église invisible :

«... Il faut unifier par le christocentrisme, par le Christ dans l'Esprit et vers le Père », pour reprendre la formule trinitaire des Grecs : « Gloria Patri per Filium in Spiritu ». Nous devons faire conspirer les vocations de chaque personne et de chaque groupe [vers le Christ] non pas les unifier sur un idéal humain, comme serait la prééminence d'une civilisation, mais seulement dans l'unité du Christ, dans l'unité de l'Esprit, dans l'unité des Trois.

Comment ? Par le Baptême, par l'Eucharistie. Le Baptême insère dans la Trinité, dans les Trois et dans l'Unité des Trois. L'Eucharistie rend cette Unité visible : « Nous sommes un seul pain, nous sommes un seul corps. » C'est le signe vrai - [sacramentum unitatis] — de l'unité des grains broyés ensemble, et des grumes pressées ensemble (Didaché).

Pourvu que ce Baptême et cette Eucharistie soient intériorisés. Toute la vie chrétienne doit partir du rite pour s'intérioriser. Toute théologie et toute mystique doivent représenter cette spiritualisation incessante sous le souffle du Paraclet, du sacrement qui aït les chrétiens et du sacrement qui unifie les chrétiens. Il faut donc faire vivre à chaque homme son Baptême et son Eucharistie, et à chaque peuple son Baptême et son Eucharistie ; lier le sensible et l'intelligible. Ce qui nous oblige à ne jamais faire de scission entre l'élément visible et l'élément invisible. On ne peut baptiser, convertir une civilisation par des moyens purement spirituels, mais par des moyens à la fois indissolublement sensibles et spirituels.

La missiologie est l'œuvre d'amour. Elle part de l'amour, elle aboutit à l'amour, comme elle passe par l'amour. Réalité qui n'est pas seulement compassion, mais communion, donc échange. Et un échange qui ne se fait pas entre les choses accidentelles, entre les dons, mais entre les substances. Un échange substantiel, une communion substantielle. « La Communion des Saints prendra ainsi une figure concrète dans la communion du peuple que nous aurons choisi », car l'[agapè] sur le plan de l'Église totale est trop vaste pour que nous puissions la réaliser. Il nous faut des images réduites de la Communion des Saints. L'image de la terre de notre vocation s'offre d'abord. C'est entre les âmes de cette terre que doit d'abord s'établir cet échange, cette tension de communion, à l'image de la tension de communion dans la Trinité.

(5) Allocution prononcée le 20 février 1948, publiée dans *Mystique de l'Inde, mystère chrétien*, p. 284 à 286.

Mais il ne faudrait pas oublier les autres terres. Il nous est précieux d'avoir d'autres terres pour lier dans la gerbe de nos offertoires, à l'épi que nous avons choisi, les épis de tous les autres peuples, afin d'en faire un seul pain (6).

Plus précisément, il entreprenait un triple travail, colossal, décuplant :

« a) Repenser le christianisme, le ressaisir en son jaillissement originel, en le dissociant par la pensée des modalités conceptuelles en lesquelles il s'est incorporé aux civilisations méditerranéennes : mouvements religieux judéo-chrétiens, intellectualité grecque, institutions romaines : synthèse achevée à la fin de l'âge patristique (V^e siècle : saint Augustin), bouleversée puis reprise et diversifiée par les Barbares, devenue gallo-romaine, hispanique, anglo-saxonne, slave, ensuite médiévale (double chrétienté : occidentale et byzantine), enfin, depuis la Renaissance et la Réforme, moderne, c'est-à-dire surtout individuelle.

b) Isoler l'essence et le mouvement — en le captant le plus près possible de sa source — de la civilisation à christianiser. Recherche du « point vierge », s'il est ; de sa dialectique, dont le dessin est précontenu à une époque d'éveil ou tout était déjà donné en virtualités, et où rien n'était encore cristallisé (époque de la plasticité créatrice). Ne serait-ce point, pour l'Occident, la pensée grecque entre Parménide et Aristote ; pour la Chine, sous les Tcheou, entre le I-King et Tchouang-Tsou ; pour l'Inde, entre les Brahmanes et le bouddhisme ; pour l'Islam, entre le Coran et Hallaj ?

c) La greffe : réinsérer le christianisme en sa pureté, dans la civilisation en question, elle-même repensée en sa pureté » (7).

Et de poursuivre ailleurs : « Il y faudra une incarnation très onéreuse, et en tout cas une spiritualisation extrême exigeant plus qu'ailleurs l'ascèse — et plus qu'ailleurs une contemplation de ce qu'il y a de plus essentiellement spirituel : la Trinité » (8).

Le lecteur sera frappé par le ton varié de ces textes illustrant l'exceptionnelle richesse de la personnalité de Monchanin, librement livré à une « longue patience dans la parfaite solitude ». Le mouvement de la pensée est d'une extrême vivacité mais la trame est bien celle de « l'immuable mouvement qui s'épanche de Dieu et va à Dieu ».

Au plus épais, de la nuit, « cette noirceur sans borne » qu'il a si souvent éprouvée, jamais Monchanin n'a cédé au désespoir, son sacerdoce écartait de lui un trop humain constat d'impuissance : « J'offre la douleur du monde, je la récapitule dans la messe. » Son apostolat est insatiable, anticipant par une prière fécondante, « mystique substitution, mer de souffrances », le Salut de l'Inde. Et même, confiait-il un jour à Louis Massignon : « Quand nous aurons converti tous les vivants du monde entier pour en faire des chrétiens à notre image (si déficiente), il reste tous les morts de l'Inde pour moi, de l'Islam pour vous ; et tant que nous n'aurons pas compris cette toute-puissante intercession pour tous les morts qui seule permet de faire converger les

(6) *Bulletin du Cercle Saint Jean-Baptiste*, décembre 1953, p. 2 à 6 : « Jalons pour une théologie missionnaire. Corps mystique et missiologie ».

(7) *Écrits spirituels*, p. 132 et 133. (8.) *Idem*, p. 42.

différents milieux humains depuis leur origine jusqu'au Juge du Jugement, le Christ aux mains percées par sa justice, nous n'aurons pas rempli la vocation que Dieu a gravée dans notre cour, vocation universelle » (9).

Débarquant en Inde en 1939, comme mu par le pressentiment du déroulement de sa vie, Monchanin résume ainsi sa mission : « Je voudrais m'enfoncer dans le silence et n'être qu'adoration et louange... je voudrais tant que naisse de ma vie et de mon cadavre une vie contemplative trinitaire qui assume, purifie, transfigure toute la pensée, tout l'art et toute la millénaire expérience de l'Inde ».

Pendant les quelques vingt années qui suivirent, tel le grain en terre, l'abbé Monchanin s'est laissé mener de dépouillement en dépouillement et a connu une série de morts successives. La Vie chrétienne est à ce prix.

Françoise JACQUIN

(9) Louis Massignon, *Opera minora*, T. 3, 1963, P. 770, cité par H. de Lubac dans *Images de l'abbé Monchanin*, p. 45.

Françoise Jacquin, née en 1930. Maîtrise en Histoire des Religions. Secrétaire de la Rédaction de la Revue *Les Quatre Fleuves* depuis 1980. Auteur de divers articles parus dans *Axes, Sens, Ensemble* (revue des Facultés Catholiques de Lille). Mariée, 6 enfants.

ABONNEMENTS Un an (six numéros)

28, rue d'Auteuil — F 75016 Paris
Téléphone : (1) 527.46.27 C.C.P. : 18.676.23
F Paris

France : 140 FF

Belgique : 1 000 FB («Amitié Communio») rue de Bruxelles 61, B 5000 Namur C.C.P. 000 0566 165 73)

Canada : 28 \$ («Revue Communio - Canada») 698, Ave Routhier, Sainte-Foy G1X 3J9
C.C.P. 17-30 62 Fribourg

Suisse : 52 FS («Amitié Communio») route de Villars 40, CH 1700 Fribourg

Autres pays : 155 FF (par avion: 165 FF)

Abonnement de parrainage (en plus de son propre abonnement) : 100 FF, 750 FB, 22\$, 40 FS ; par avion: 130 FF ou leur équivalent.

Abonnement de soutien à partir de 200 FF, 1500 FB, 36 \$, 75 FS, etc.

Le numéro : 24 FF en librairie ;
et en expédition franco, 27 FF
ou leur équivalent.

Les abonnements partent du dernier numéro paru (ou de celui indiqué sur le bulletin d'abonnement au verso).

Pour tout changement d'adresse, joindre si possible la dernière enveloppe et la somme de 5 FF (ou leur équivalent) en timbres.

Dans toute correspondance, bien rappeler le numéro de l'abonnement pour identification.

Pour éviter erreurs et retards, écrire lisiblement nom, adresse et code postal.

Adresses des autres éditions de *Communio* en page II de couverture (face à la page 1).