

Comité de rédaction en français :

Jean-Robert Armogathe *, Guy Bedouelle, o.p. (Fribourg) *, Françoise et Rémi Brague *, Claude Bruaire (Tours) *, Georges Chantraine, s.j. (Namur) *, Olivier Costa de Beau-regard, Michel Costantini (Tours), Georges Cottier, o.p. (Genève), Claude Dagens (Bordeaux), Marie-José et Jean Duchesne *, Nicole ,et Loïc Gauttier, Jean Ladrière (Louvain), Marie-Joseph Le Guillou, o.p., Corinne et Jean-Luc Marion *, Jean Mesnard, Jean Mouton, Jean-Guy Ragé (Québec), Michel Sales, s.j., Robert Toussaint *, Jacqueline d'Ussel, s.f.x. *. PI Membres du Bureau

En collaboration avec :

ALLEMAND : Internationale katholische Zeitschrift, *Communio Verlag* (D 5000 Köln 50, Moselstrasse 34, R.F.A.) - Hans-Urs von Balthasar (Suisse), Albert GSres, Franz Greiner, Karl Lehmann, Hans Maier, cardinal Joseph Ratzinger, Otto B. Roegele.

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

CROATE : *Svesci Communio* (Krcanska Sadasnjost, éd., YU 41000 Zagreb, Marulicev trg. 14, Yougoslavie) - Stipe Bagaric, Vjekoslav Bajsic, Tomislav Ivancic, Adalbert Rebic, Tomislav Sagi-Bunic, Josip Turcinovic.

ESPAGNOL : *Revista catolica internacional Communio* (Ediciones Encuentro, Urumea 8, Madrid 2, Espagne) - Antonio. Andrés, Ricardo Blazquez, Ignacio Camacho, Carlos Diaz, Javier Elzo, Félix Garcia Moriyon, Olegario Gonzalez de Cardedal, Patricio Herraes, Juan-Maria Laboa, Juan Martin Velasco, José-Miguel Oriol, Alfonso Perez de Laborda, Juan-Luis Ruiz de la Pena

ITALIEN : *Strumento internazionale per un lavoro teologico Communio* (Cooperativa Edizioni Jaca Book, Via Aurelio Saffi 19, 120123 Milano) - Sante Bagnoli, Giuseppe Colombo, Eugenio Corecco (Suisse), Giuseppe Grampa, Elio Guerriero, Virgilio Melchiorre, Giuseppe Ruggieri, Angelo Scola.

NEERLANDAIS : Internationaal katholiek Tijdschrift *Communio* (Hoogstraat 41, B 9000 Gent, Belgique) - Jan Ambaum (NL), Jan De Kok, o.f.m. (NLI, Georges De Schrijver, s.j. (B), Jos F. Lescauwae (NL), Klara Rogiers (B), Jacques Schepens (B), Peter Schmidt (B), Alexander Van der Does de Willebois (NL), Herman P. von H6gen (NU), Jan-Hendrik Walgrave, o.p. (B), Gérard Wilkens, s.j. (NL).

POLONAIS : édition en préparation.

La *Revue catholique internationale* : **COMMUNIO** est publiée six fois par an en français par « *Communio* », association déclarée à but non lucratif selon la loi de 1901. *Président-directeur de la publication* : Jean Duchesne. *Directeur de la rédaction* : Claude Bruaire. *Rédacteur-en-chef* : Jean-Luc Marion; *adjoint* : Rémi Brague. *Secrétaire de rédaction* : Françoise de Bemis.

Rédaction, administration, abonnements (Mme S. Gaudefroy) : au siège de l'association, 28, rue d'Auteuil, F 75016 Paris, tél. : (1) 527.46.27 - C.C.P. « *Communio* » : 18 676 23 F Paris.

Conditions d'ABONNEMENT : voir page III de couverture.

Maisons et librairies où COMMUNIO est disponible : voir page 45.

Le numéro : 18 FF (ou 20 FF en expédition franco).

**Une revue n'est vivante
que si elle mécontente
chaque fois
un bon cinquième
de ses abonnés.
La justice
consiste seulement
à ce que ce 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.**

Charles PÉGUAY, L'Argent,
Cfuvres en prose, tome 2,
Pléiade, p. 1136-1137

tome IV (1979), n° 6 (novembre-décembre)

L'ÉGLISE : UNE HISTOIRE

« L'histoire de l'Eglise
doit être proprement appelée
l'histoire de la vérité ».

Blaise PASCAL,
Pensées, éd. Brunschvicg, 858.

Jean R. ARMOGATHE
page 2 Pour une histoire (sainte) de l'Eglise

Problématique

Claude BRUAIRE
page 5 Le Dieu de l'histoire
Gerhard SCHNEIDER
page 8 Le temps apostolique
Georges CHANTRAINE, s.j.
page 13 Temps et tradition (Perspectives catholique et protestante)
Guy BEDOUELLE, o.p.
page 20 Le serviteur n'est pas plus grand que son maître
Hans-Urs von BALTHASAR
page 29 Les saints, croix de l'histoire

Intégration

Hubert JEDIN
page 38 L'histoire de l'Eglise: théologie ou histoire ?
Jan DE KOK, o.f.m.
page 46 L'historien au travail : le catholicisme hollandais après 1920.
Luigi MEZZADRI
page 57 Histoire de l'Eglise et spiritualité

Attestations

Franco MOLINARI
page 62 Entre la prophétie et l'institution : le jeune Montini
Olivier CLEMENT
page 69 Athénagoras Ier; ou la Tradition au cœur de la modernité.

Signets

Paul TOINET
page 75 Les pauvres sont-ils évangélisés ?
Jean CHELINI
(A propos de quelques livres récents)
page 81 Le retour du prophétisme : Jean-Paul II en Pologne
André FROSSARD
page 92 L'art de croire

page 94 Tables du tome IV (1979)

Jean R. ARMOGATHE

Pour une histoire (sainte) de l'Eglise

L'Eglise est sainte, et elle a une histoire. Elle change, mais reste toujours proche de son Seigneur, immédiatement présent dans l'eucharistie.

L'EXPRESSION *histoire de l'Eglise* fait difficulté : on peut écrire l'histoire d'un homme, d'un peuple, d'une institution. Mais l'Eglise est-elle réductible à un homme, un peuple, une institution ? Ainsi, il est bien difficile de lui fixer un commencement : faut-il, avec le Visionnaire *d'Hermas*, la discerner dès la création du monde, ou bien faut-il attendre sa reconnaissance par l'État, en 313 de notre ère ? Si Jésus n'a pas, selon certains, « fondé l'Eglise », est-ce Paul le fondateur ? Sans parler de bien d'autres points d'origine possibles. Et quel va être le contenu de cette histoire : diplomatique, relatant les faits, gestes et écrits des papes et des conciles ? sociologique, s'attachant aux phénomènes collectifs et populaires ? hagiographique, par le récit de vies édifiantes ? socio-économique, se bornant aux influences réciproques avec les sociétés contemporaines ?

De l'événement à l'avènement

Nous ne pouvons retenir que deux certitudes : d'une part, la radicale *nouveau* historique de Jésus Christ ; d'autre part, l'irréductible *tension eschatologique* de l'Eglise. Ces deux certitudes — la référence à l'événement-Jésus et l'attente de la Parousie — sont *paradoxaux*, dévoilant la gloire de Dieu (*doxa*) dans l'éclatement des catégories logiques reçues : succession des effets aux causes, irréversibilité du temps, principe d'identité.

Ce qui fonde l'Eglise, c'est la *memoria Christi* : « Faites ceci en mémoire de moi ». Le mémorial est un acte historique unique, où Dieu fait homme livre expressément son corps aux mains des hommes. Désormais, l'histoire des hommes ne peut plus être la même qu'auparavant ; le temps des hommes est désormais, par l'Incarnation, irrémédiablement

imprégné du temps de Dieu, qui n'a ni commencement, *ni fin*. Au Cénacle, ce jeudi soir-là, la première Eucharistie a fait l'Eglise, et une Eglise qui ne célébrerait plus l'Eucharistie verrait le tissu même de son être se désagréger, se défaire.

Car l'être de l'Eglise est dans ce récit qui réalise ce qu'il signifie ; l'Eglise est « comme un sacrement de salut » pour le monde des hommes. Elle dit, dans l'Eucharistie, son *histoire* propre, qui révèle *l'économie* divine. Siècle après siècle, la même et unique Cène du Jeudi saint (le même et unique sacrifice du Golgotha) s'est insérée dans la trame dense et passionnée des espoirs des hommes. L'Eglise s'est faite de cette continuité, mais elle n'a été constituée par l'Eucharistie que dans la tension d'un avènement attendu, dans l'impatience d'un désir : « Viens, Seigneur Jésus ! ». Elle n'est pas « établie » dans ses biens et ses fonctions, mais elle est constamment, douloureusement, dangereusement, en porte-à-faux par rapport au temps qui l'entoure et que l'on appelle parfois — par dérision sans doute — « son » temps : non, ce temps-là n'est pas le temps de l'Eglise. On ne peut pas écrire avec ce temps-là l'histoire de l'Eglise.

L'abolition de l'histoire

L'histoire se dit, en effet, d'un passé irrémédiablement abîmé dans la mémoire : elle explique, éclaire, coordonne, organise, relie des faits, des intentions, des paroles ou des écrits dont l'actualité est périmée, même s'ils restent, dans leurs conséquences, actifs sur le présent. L'histoire est une manière de parler du définitif. Tout autre est ce qui peut être dit de l'Eglise, car tout ce dont on parle appartient au paradoxe énoncé plus haut : les faits, les intentions, les paroles *et* les écrits qui sont situés dans l'histoire de l'Eglise font référence à l'Évangile, n'ont de réalité que dans cette référence. Mais l'Évangile n'est pas une référence située dans le passé d'une histoire : il est cette Parole qui se donne à dire, chaque jour, jusqu'à la fin des temps.

Un exemple simple permet d'illustrer ce paradoxe : Jean-Paul II a succédé à Jean-Paul Ier, lui-même successeur de Paul VI ; mais l'un et l'autre sont les successeurs directs et *immédiats* de Pierre : c'est à chacun d'eux que Jésus a dit un jour, sur le bord du Lac : « Tu es Pierre ». La succession apostolique n'est pas la transmission, au fil des générations, d'un dépôt qui, peu à peu, s'éroderait et s'amenuiserait au fil de l'histoire ; elle est l'injonction personnelle et immédiate de Jésus à ceux qu'il appelle comme Apôtres, disant à chacun d'eux : « Suis-moi ». La succession apostolique n'est pas une médiation historique ; elle est la relation la plus immédiate qui puisse être donnée, de notre

temps au « temps de Jésus » ou, mieux encore, de ma personne à la personne de Jésus.

L'édification liturgique

L'histoire de l'Eglise ne saurait être perçue et écrite comme le parallèle — ou la continuité — de l'histoire d'Israël dans l'Alliance ancienne. Le temps n'est pas le même, qui conduit d'Abraham à Marie, et de l'Annonciation à la Parousie. L'Incarnation a déchiré l'histoire sainte : l'Ancien Testament est l'histoire du Saint d'Israël qui, avec obstination et fidélité, conduit les hommes à l'accomplissement de la Promesse ; l'Eglise est, bien différemment, histoire des saints, histoire de la sainteté envahissant progressivement le monde par l'annonce de l'Évangile : mystérieuse croissance du Royaume, dont nous entrevoyons qu'il grandit coextensif au Christ.

HISTOIRE-EVENEMENT, qui est l'histoire des hommes ; histoire-avènement, qui est l'histoire de Dieu : présence de Dieu parmi les hommes, réponse des hommes à l'attente de Dieu, l'Eglise participe des deux. Les contributions de ce cahier, par leur diversité, énoncent cette *équivoque*. L'histoire de l'Eglise garde pourtant son unité, qui est d'être *une histoire édifiante* : les événements humains qui s'y succèdent n'ont d'autre fin que de construire, d'édifier le Corps donné aux hommes pour leur salut. C'est pourquoi cette histoire est donnée à faire à des hommes. C'est pourquoi, également, la lire avec discernement est un don de Dieu fait aux croyants : l'histoire de l'Eglise, qui se condense dans l'année liturgique et son déroulement, est le point de contact le plus sensible de l'espérance des hommes et de la fidélité de Dieu.

Jean R. ARMOGATHE

Né à Marseille en 1947, ancien élève de l'Ecole Normale Supérieure, agrégé de Lettres, prêtre de Paris depuis 1976, Jean R. Armogathe est maître-assistant (histoire du catholicisme) à l'Ecole pratique des hautes études ; il appartient au Bureau de la *Revue catholique internationale* : *Communio*. Dernières publications : *Les vingt-et-une réformes de l'Eglise* (Fayard, Paris, 1977) ; *Comment être chrétien ? La réponse de Hans Kung* (en collab., DDB, Paris 1979) ; *Paul, ou l'impossible unité* (en collab. avec Hervé Duchêne, Fayard, Paris ; à paraître début 1980).

Pensez à votre réabonnement

Claude BRUAIRE

Le Dieu de l'histoire

L'Eglise de Dieu peut avoir une histoire, parce que c'est dans l'histoire que l'Absolu et l'Infini a décidé de livrer son don inépuisable.

QUE l'Éternel, l'Immuable, l'Esprit pur, soit venu dans notre histoire, en chair et en os, comme l'un d'entre nous, voilà qui est dur à entendre ! Que parmi les sociétés historiques (locales, contingentes, éphémères en dépit de la prétention des empires et des nations, contestables dans leurs mœurs, leurs institutions, leur politique), on en proclame une sainte (quand visiblement elle ne l'est pas), universelle (quand elle est très localisée), porteuse de la destinée éternelle des hommes, divine, voilà qui semble impossible à entendre, comme la plus absurde des prétentions.

Pourtant, si nous examinons le barrage intime et les interdits qui nous font révoquer ces affirmations, même lorsque les mots du *Credo* les proferent, nous trouvons le même principe de refus dans les deux cas : la divinité de Dieu est nécessairement étrangère à la vie historique des hommes ; l'absolu ne saurait avoir part aux aventures des sociétés humaines.

Sans doute faisons-nous aisément une différence : celle qui, toujours, permet de délier une adhésion au Christ d'une appartenance à l'Eglise, celle qui fait conjoindre une admiration sentimentale et nostalgique pour l'homme Jésus et une sévère critique de l'Eglise historique : un individu au grand cœur nous apparaît plus approprié au divin, à l'Unique, au spirituel, plus capable d'unité et de proximité avec Dieu. Un individu gêne peu nos présupposés sur Dieu. Il passe et l'on peut honorer pieusement sa mémoire. Un homme exceptionnel peut nous « interpeller », ses paroles recueillies peuvent nous « concerner ». Peut-être même était-il plus qu'un homme, voire le Fils de Dieu couvert d'un manteau de chair... Jésus édifiant, modèle divin, sans doute. Mais l'Eglise... Une société en marge, jalouse de ses institutions si contestables, toujours en retard sur l'histoire. Ou bien des communautés éparpillées, unissant sporadiquement, par contagion affective, des individus exaltés. Tout cela est humain, trop humain. Rien de divin et tout y est compréhensible par l'historien.

Rien de divin, assurément, si l'absolu de Dieu est *nécessairement* soustrait de l'histoire humaine, exempt de tout ce qui advient, continue, persiste, et se relève toujours malaisément de ses défaites. Mais que savons-nous de cette nécessité ? Que savons-nous de l'éternel, du spirituel ?

Qu'en savons-nous si nous l'imaginons comme une Identité sans vie, une abstraction-limite, un absolu vide ?

Comment pourrions-nous admirer le Christ, si nous le tenons pour un menteur ou un marchand d'illusion ? N'est-ce pas ce que nous faisons en retenant quelques injonctions qui nous plaisent, sans vouloir écouter ses affirmations les plus claires, mais qui heurtent nos préjugés sur Dieu ? Le Christ n'a pas dit seulement qu'il valait mieux s'aimer les uns les autres, mais aussi qu'il était et révélait Dieu, qu'il voulait et fondait une Eglise impérissable. Au moins devons-nous nous demander si, en refusant d'entendre ce qui nous semble impossible à Dieu, nous ne le privons pas, par une étrange obstination, de la puissance de sa Liberté. Que savons-nous du choix de Dieu ? Et quelle étrange et pauvre figure de l'absolu que celle d'une abstraction sans vie, sans l'infinie puissance de son absolue liberté !

Nous murmurons que Dieu est « parfait » et nous nous le représentons par privation : une éternité muette infiniment plus pauvre que toute histoire, un Esprit qui n'est que l'abstraction du sensible et qui est impuissant à se manifester. Comment empêcher, dès lors, que les hommes préfèrent leur histoire, même avec ses manques, ses défections, avec le perpétuel effacement de nos aventures, plutôt qu'espérer une éternité immobile, d'où rien ne passe, parce qu'il ne se passe rien !

S I nous écoutons la révélation évangélique, si nous recueillons la leçon irremplaçable des « choses de Dieu » que sont les paroles et la vie du Christ, c'est bien le clair message de l'absolue liberté divine que nous retenons d'abord. Liberté qui se manifeste contre nos vieux interdits au droit illimité de Dieu. Liberté qui, en sa pure initiative, en son absolu et éternel Commencement, se décide comme le don de soi en son Fils, en l'effusion unitive de l'Esprit. Et la Parole n'exprime pas un Dieu figé dans une anhistoricité indiscernable du principe de l'identité vide : zéro = zéro. Le Christ, là même où il affirme sans détour sa divinité, ne dit pas qu'il est étranger à l'histoire ; il dit qu'il est « celui qui est, qui était et qui vient ». Jamais la Nouvelle n'apprend l'absence de Dieu, en pénurie d'histoire et condamné à l'immobilité intemporelle. Elle affirme, au contraire, que l'éternité de Dieu est la « plénitude des temps ». Telle est la pressante incitation de l'Évangile à renverser nos perspectives, à penser résolument que notre histoire humaine est en pénurie d'éternité, éternité qui est métahistoire, infiniment plus riche que les histoires des hommes, dans l'absolue intensité de la vie trinitaire. Dès lors, une histoire de Dieu parmi les hommes, instituée par sa Liberté fondatrice, continuée par le don divin de soi qui, infiniment, n'en finit pas de se relayer lui-même en forme d'Eglise jusqu'au Retour en gloire, voilà qui prend sens et vérité du sens.

Rien n'est plus rigoureux, en effet, car c'est une absolue nécessité forgée par la liberté de Dieu que la logique du don. Elle a deux expressions d'elle-même, qu'il faut comprendre ensemble. D'abord, si Dieu décide de venir en notre histoire, en abnégation de sa propre gloire, il ne se

cantonne pas dans un lieu, dans un temps, mais engage son universelle présence pour une extension historique « jusqu'aux extrémités de la terre ». Mais d'autre part, Dieu ne se livre aux hommes de son lieu et de son temps qu'en leur donnant, en leur livrant l'exigence de continuer sa révélation salvatrice. Le don donne à donner, Dieu se donne librement aux libertés humaines qui relaient son Offrande dans la suite des temps, dans toutes les terres du monde. Et la même puissance unitive de l'Esprit qui garde le Fils en l'Origine paternelle, qui garde le Christ au sein du Père, lie les témoignages continués des hommes à la Parole vivante où s'exprime absolument, se donne infiniment la divinité de Dieu.

T EL nous est dit et confié le don de Dieu, en l'Eglise effective, historique, que le Christ a commencée, instituant de toute la puissance d'initiative divine recueillie du Père : « Tout pouvoir m'ayant été donné au ciel et sur la terre... ». Impossible, dès lors, de recueillir, dans la foi et l'espérance, la venue de Dieu dans notre histoire, sans retenir, en mémoire indissociable, que l'infini *inépuisable* nous est *donné*. Et c'est sans doute le plus difficile dans la vie au sein de l'Eglise. Comme toujours, à force de nous substituer au don de Dieu avec la passion des idolâtres, nous séparons, nous divisons là où l'unité pure de l'acte divin doit récuser toute partition. Tantôt nous retenons que Dieu s'est donné aux temps de sa venue, mais nous pensons que le don, le message et la vie du Christ sont épuisés. Ainsi, il n'y aurait plus d'avenir, plus de novation, plus de vie dans une Eglise figée, sclérosée, réduite au passé mort d'une époque, celle qu'il plaît à nos sentiments de retenir. Tantôt, en sens inverse, nous oublions que Dieu s'est donné, en personne, absolument, pour croire que tout est à inventer, que l'Eglise n'a pas d'héritage.

Eglise du passé, Eglise du Père sans vie inventive spirituelle, Eglise figée, morte, des « intégristes » passésistes. Eglise du futur, sans recueil du don de Dieu, en défi à l'institution, Eglise éventée dans un avenir spirituel irréel, Eglise des « progressistes ». L'une et l'autre manquent le présent de l'Eglise ; l'une et l'autre sont l'oubli du donné inépuisable de l'infini de Dieu. Et chacune de ces abstractions qui crucifient l'Eglise risque d'occuper tour à tour chaque chrétien pour ruiner le sens et la réalité vivante de la fidélité. La conversion nécessairement incessante au Dieu de l'Évangile est sans doute la volonté toujours dressée de retrouver sans trêve en l'Eglise la vérité impartageable du don de Dieu.

Claude BRUAIRE

Claude Bruaire, né en 1932. Agrégé de philosophie, docteur-ès-lettres. Professeur de philosophie à Paris-Sorbonne. Parmi ses publications : *L'affirmation de Dieu* (Seuil, Paris, 1964), *Philosophie du corps* (*ibid.*, 1968), *La raison politique* (Fayard, Paris, 1974), *Le droit de Dieu* (Aubier, Paris, 1974), *Une éthique pour la médecine* (Fayard, Paris, 1978). A paraître début 1980 dans la collection « Communio-Fayard » : *Pour la métaphysique*. Marié, deux enfants. Directeur de la rédaction de *Communio* en français.

Gerhard SCHNEIDER

Le temps apostolique

Le Christ est la fin de l'histoire, que l'Eglise prétend cependant continuer. La légitimité de cette continuité dépend aussi d'un point d'exégèse : quel rapport Luc a-t-il voulu mettre entre son évangile et les Actes des apôtres ?

Celui qui réfléchit à l'essence et à la signification de l'histoire de l'Eglise ne peut manquer de rencontrer sur ce terrain Eusèbe de Césarée, le « Père de l'histoire de l'Eglise ». Cependant, il lui faudra aussi demander à Luc, le « premier historien chrétien », l'auteur du *Troisième évangile* et des *Actes des apôtres*, ce qui l'a incité à rédiger son double ouvrage et quel but il poursuivait en le faisant (1). Une telle question est d'autant plus pressante que le « Père de l'histoire de l'Eglise » s'est servi de l'« histoire apostolique » (les *Actes*) du « premier historien chrétien » (2) et l'a poursuivie — en le soulignant expressément — jusqu'à l'époque où il vivait, le début du quatrième siècle. D'ailleurs, les élèves et successeurs d'Eusèbe ont ensuite poursuivi de la même manière leur « histoire de l'Eglise », chacun allant jusqu'à sa propre époque.

Le « premier historien chrétien »

On ne refuse plus guère aujourd'hui le titre d'« historien » à l'auteur du *Troisième évangile* et des *Actes des apôtres* (3). Nous le nommerons « Luc » avec la tradition. Il vaut donc la peine de se demander pourquoi ce n'est pas à lui, mais à Eusèbe qu'est revenu le titre de « Père de l'histoire de l'Eglise ». Luc n'a pas seulement beaucoup de points communs avec ses contemporains historiens. L'auteur de l'ouvrage historique néotestamentaire en deux livres atteste avant tout l'intention d'écrire « de l'histoire » (*Luc* 1,1-4 ; *Actes* 1,1 s.). S'il le fait en contant « de l'histoire en histoires », ce n'est pas que ce style en épisodes, édifiant et souvent dramatique, esquissant des scènes vivantes et imagées, soit seule-

ment conditionné par les lacunes dans les sources dont disposait l'auteur. Car ce style sert avant tout à transformer des énoncés abstraits en annonce conquérante. Ce n'est pourtant pas ce souci de propagandiste, (surtout visible, chez Luc, dans son évangile, et déjà présent chez Marc) qui distingue essentiellement Luc d'Eusèbe (4). La distinction réside bien plus dans le fait que l'objet de l'ouvrage de Luc n'est pas à proprement parler « l'Eglise », mais le développement de la « Parole de Dieu » ou la propagation du témoignage rendu au Christ (5). A la fin du livre des *Actes* (28,31) se trouve un mot-clé déterminant : « sans entraves ». Il se rapporte à la prédication évangélique, dont l'auteur espère qu'elle sera « sans entraves » dans l'avenir.

Il est vrai que Henry J. Cadbury donne au livre des *Actes* le nom d'« *Essai d'histoire de l'Eglise* » (6). Cependant, la question se pose de savoir si cette désignation correspond bien aussi à l'intention de l'auteur du livre. A vrai dire, les *Actes des apôtres* parlent très souvent de l'Eglise, mais ils entendent toujours par « Eglise » des communautés locales. C'est seulement en *Actes* 20, 28 que l'on rencontre — dans la bouche de Paul, ce qui n'est pas un hasard — l'expression « l'Eglise de Dieu » se rapportant à l'ensemble de l'Eglise. On ne peut donc pas dire que « l'Eglise » et son extension soient l'objet du double ouvrage. D'ailleurs, Luc ne mentionne rien qui soit à proprement parler un « acte de fondation » de l'Eglise. Il s'agit bien plus, pour lui, de l'annonce du « Royaume de Dieu », commencée par Jésus et poursuivie ensuite (*Luc* 16, 16 ; *Actes* 28, 31), et de la propagation de la « Parole de Dieu », que Jésus annonçait (*Luc* 5,1 ; 8, 11-21 ; 11, 28). Les apôtres ont prêché la Parole « avec assurance » et conduit ainsi beaucoup de personnes à la foi (*Actes* 2, 41 ; 4, 4-29.31 ; 6, 2.4.7). Les païens aussi ont reçu la Parole (11, 1). Cette conception lucanienne reconnaît clairement un enchaînement entre le « temps de Jésus » et le « temps de l'Eglise ». Le « double ouvrage » est l'expression de cette conception de l'histoire du salut. Mais n'y a-t-il pas, dans la combinaison des *Actes des apôtres* et de l'évangile, une dévalorisation de ce dernier ?

Le prétendu « manque de tact » de Luc

Depuis Franz Overbeck, l'ouvrage de Luc a été l'objet de bien des jugements négatifs, et avant tout, pour l'époque récente, de la part d'Ernst Käsemann et de Philipp Vielhauer. Dans l'œuvre posthume d'Overbeck (mort en 1905) se trouvent les phrases suivantes : « Rien n'est plus caractéristique de la conception que se fait Luc de l'histoire évangélique, dans la mesure où il y voit un objet de l'histoire écrite, que sa pensée de donner

(1) Le titre d'Eusèbe lui est décerné par K. Bihlmeyer et H. Tüchle, dans leur *Kirchengeschichte*, I, p. 21-29. Sur Eusèbe de Césarée, voir H. von Campenhausen, *Les Pères grecs* (tr. fr., éd. de l'Orante, 1963, p. 81-95). « Premier historien chrétien » est le titre d'une conférence sur Luc prononcée par M. Dibelius à Heidelberg en 1947. Sur les objectifs de l'œuvre lucanienne, voir mon article « Der Zweck des lukianischen Doppelwerkes », dans *Biblische Zeitschrift* 21 (1977), p. 45-66.

(2) Dans le premier des dix livres de son *Histoire ecclésiastique*, Eusèbe rapporte « la brève apparition du Christ, ses souffrances et le choix des apôtres ». A partir du second, il se propose d'examiner « les événements après l'Ascension, tâche dans laquelle sont utilisés en partie les textes sacrés et aussi des écrits profanes ».

(3) A. Wikenhauser est sans doute le dernier à avoir donné à son livre sur Luc un titre relativement réticent : *La valeur historique des Actes des apôtres*, Münster, 1921.

(4) Eusèbe entend exposer une « histoire du salut » (cf. Eusebius von Caesarea, *Kirchengeschichte*, éd. par H. Kraft, Munich, 1967, p. 44).

(5) Cf. la promesse d'un témoignage de portée mondiale (*Actes* 1, 8) et les « notes d'accroissement » réparties dans l'ouvrage, qui se rapportent souvent à la « Parole » (6, 7a ; 8, 1.4.25.40 ; 11, 19 s ; 12, 24 ; 13, 48 s.), et pas seulement au nombre des croyants (2, 41.47 ; 4, 4 ; 5, 14 ; 6, 7b ; 9, 31 ; 11, 22 ; 16, 5).

(6) H. J. Cadbury, *The Book of Acts in History*, Londres, 1955, p. 3.

comme suite à l'Évangile une histoire des apôtres. C'est un manque de tact aux dimensions de l'histoire mondiale, le paroxysme de l'excès dans la fausse problématique que Luc se donne comme objet ». Käsemann voit l'essence de la conception lucanienne dans le fait que Jésus « est considéré comme le commencement de l'histoire du salut dans sa phase ultime, mais de ce fait est en même temps incorporé à cette dernière ; ainsi l'Eglise s'est approprié son Seigneur ». Vielhauer cite Overbeck ainsi que Käsemann en les approuvant. Pour lui, il s'agit d'une « relativisation monstrueuse », lorsque l'Évangile comme premier livre est continué par une « histoire de la mission » comme second livre (7).

Hans Conzelmann, qui a orienté de façon décisive la recherche lucanienne par sa monographie datant de 1954 (8), voit dans la conception lucanienne de l'histoire du salut — dont l'expression est entre autres le « double ouvrage » en tant que tel — sa manière de résoudre le problème du « retard » eschatologique. Luc aurait « renoncé catégoriquement à s'en tenir à l'attente d'une parousie prochaine » et aurait offert comme solution positive « une esquisse de la continuité de l'histoire du salut organisée d'après le plan de Dieu... Luc se place dans la situation à laquelle l'Eglise est arrivée du fait que la parousie n'est pas survenue et qu'une histoire humaine est résultée. Il cherche à maîtriser cette situation en écrivant son histoire ».

Le « temps de l'Eglise » et les promesses accomplies

L'histoire de l'Eglise d'Eusèbe se rattache entre autres choses à l'œuvre historique de Luc par deux types d'argumentation, qui commencent déjà à apparaître chez Luc et qui sont employés systématiquement par les apologistes du deuxième siècle : la preuve par l'ancienneté et la preuve par les prophéties. Eusèbe connaissait non seulement l'ouvrage de Luc, mais aussi les apologies. Lorsqu'on reprocha au christianisme son origine récente, pour contester sa prétention à la vérité, les apologistes commencèrent à porter un intérêt historique à l'Eglise. Le fondement de la preuve par l'ancienneté était l'Ancien Testament. Des tableaux synchroniques devaient prouver que la religion biblique est la plus ancienne. Luc n'a pas recours à la preuve par l'ancienneté sous cette forme. Mais il place l'histoire d'Israël comme histoire préliminaire au temps de Jésus et au temps de l'Eglise. A ses yeux, l'histoire d'Israël est importante avant tout comme temps de la promesse (9). Lorsqu'on lit le prologue *Luc* 1, 1-4, que l'on doit vraisemblablement référer en même temps au livre des *Actes*, on voit apparaître le but que Luc se propose comme historien et comme théologien. La « solidité » ou « fiabilité » de la tradition aposto-

lique transmise à la génération présente doit être prouvée par la référence aux commencements (d'Israël et de Jésus). La correspondance entre promesse et accomplissement joue en la matière un rôle particulier (10) — distinct, à vrai dire, de la preuve par les prophéties.

Ce n'est pas seulement le « retard » eschatologique qui est à l'origine des buts que Luc s'est fixés, mais aussi la situation d'insécurité qui était en général celle du premier siècle finissant (11). L'auteur des *Actes des apôtres* veut aider le lecteur à « constater la fiabilité des paroles » (d'enseignement et de promesse) par lesquelles « il a été instruit » (*Luc* 1, 4). Pour cela, Luc veut procéder d'après une méthode « historique » (v.3) — évaluée d'après les normes de son époque — méthode dont il nie manifestement qu'elle ait été employée par ses prédécesseurs dans l'exposé des débuts chrétiens (v.1). Il sait qu'il doit se référer dans son ouvrage à ce qu'ont transmis. « ceux qui furent dès le début témoins oculaires », c'est-à-dire les douze apôtres en tant que « serviteurs de la parole » (v.3). À l'aide de ses propres recherches, il veut dépasser les présuppositions, et par là aussi les résultats de ses prédécesseurs. Il s'informe par lui-même de « tout » (*pasin*), il le fait « à partir des origines » (*anôthen*) aussi bien qu'« exactement ». Ces trois qualités caractérisent le travail préliminaire de Luc. Le fait de rapporter les événements « dans le bon ordre » (*kathexès*) donne à l'ouvrage lui-même cette qualité reconnaissable par le lecteur, qui conduit à la certitude.

Le *kathexès* (12) ne signifie pas seulement l'ordre historiquement correct des événements, mais surtout le fait que survient l'accomplissement qui prouve que la promesse de Dieu est saine, accomplissement qui se produit depuis le temps de Jésus dans une succession pleine de sens, correspondant au *kathexès* des prophéties du passé (*Actes* 3, 24). Ainsi, à partir du fait que des événements promis se sont accomplis jusqu'ici, on peut conclure que la parousie, encore attendue, se produira elle aussi (*Actes* 3, 21).

Il s'agit dans l'ouvrage de Luc de prouver la fidélité de Dieu et de Jésus-Christ à leurs promesses. La propagation de la « Parole de Dieu » par les témoins du Christ (*Actes* 1, 8), qu'aucune résistance ne peut arrêter, est la preuve de son dynamisme. La certitude de la fidélité de Dieu à ses promesses, qui correspond, et ce n'est pas un hasard, à la conception lucanienne de la foi (13), s'exprime aussi littéralement dans le fait que les deux livres de Luc se terminent par une franche promesse (*Luc* 24, 44-53, *Actes* 28, 25-31) (14).

(10) Voir mon *Évangile selon saint Luc (Das Evangelium nach Lukas)*, Gütersloh, Würzburg, 1977, p. 37-41 et 503 s.

(11) L'insécurité est caractérisée, entre autres, par l'apparition de la gnose. Cf. le « discours d'adieu » de Paul en *Actes* 20, 18-38, particulièrement les v. 28-31.

(12) Sur *kathexès*, voir mon article « Zur Bedeutung von *Kathexès* im lukanischen Doppelwerk », dans *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* 68 (1977), p. 128-131.

(13) Cf. la foi de Marie d'après *Luc* 1, 30-38.45.

(14) Même procédé à la fin de 2 *Rois* (25, 27-30) et 2 *Chroniques* (36, 22 s.) Voir mon article cité note 1, p. 53.

(7) F. Overbeck, *Christentum und Kultur (Gedanken und Anmerkungen zur modernen Theologie)*, Darmstadt, 1963 (2e éd.), p. 78 ; E. Ki semann, *Der Ruf der Freiheit*, Tübingue, 1968 (4e éd.), p. 168 ; Ph. Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, Berlin, 1975, p. 404 s.

(8) H. Conzelmann, *Die Mate der Zeit (Studien zur Theologie des Lukas)*, Tübingue, 1954. Citations plus bas p. 6.

(9) « C'est avant tout la prophétie qui produit la continuité. Cette prophétie, dans la première époque, vise le Christ » (Conzelmann, *op. cit.*, p. 140).

D'APRÈS ce qui a été dit, l'auteur des *Actes des Apôtres* était dans une grande mesure un théologien. Il examinait la situation de l'Eglise de son temps et cherchait justement, grâce à l'histoire qu'il écrivait, à résoudre les problèmes pressants du présent. En plus de cet objectif, il s'adressait aussi à l'extérieur ; il avait des visées apologétiques. C'est seulement si on lui applique les critères modernes de la critique historique qu'on peut lui reprocher ses tendances. À son époque, il était normal qu'une histoire écrite fût orientée vers des « buts ».

Un jugement de valeur négatif sur la conception lucanienne de l'histoire du salut, jugement qui considère comme un « manque de tact » la continuation de l'histoire de Jésus par un exposé du premier « temps de l'Eglise », est fondé sur des suppositions qui doivent, elles aussi, être soumises à un jugement critique. Werner Georg Kummel objecte avec raison : « *Jésus, la communauté primitive et Paul ont déjà considéré que le salut à la fin des temps, comme accomplissement de la promesse faite par Dieu dans l'Ancien Testament, avait fait son apparition en Jésus. Mais en même temps, ils ont attendu pour un avenir proche l'avènement de Jésus en gloire comme achèvement de l'œuvre divine de salut commencée avec Jésus...* » (15). Pour Luc, le « temps de salut » n'est pas seulement le temps de Jésus, mais aussi le temps de l'Eglise. Il n'a pas sécularisé l'histoire. Lorsqu'il fait suivre l'histoire de Jésus, écrite dans son évangile, par l'« histoire de l'Eglise » à ses débuts (16), il foule une terre vierge ; il ne pouvait guère avoir de précurseur en la matière. Car l'intérêt porté aux débuts de la prédication apostolique ne devint pressant qu'au fur et à mesure que le temps se déroulait. Il est cependant déjà attesté dans un texte aussi ancien que *1 Corinthiens* 15,1-11.

Enfin, la critique théologique de fond dont nous avons parlé, et qui est adressée à Luc en tant que premier historien chrétien, prend ses racines dans la théologie dialectique avec la « théologie de la Parole » qui la caractérise, et qui conteste que l'histoire soit importante pour la foi. Mais d'un autre côté, Luc n'est pas non plus d'avis que la foi en Jésus-Christ puisse être transmise à l'aide d'arguments historiques (17).

Gerhard SCHNEIDER

(traduit de l'allemand par Jacques Keller)

(15) W. G. Kummel, « Lukas in der Anklage der heutigen Theologie », dans *Zestschrift für neutestamentliche Wissenschaft* 63 (1972), p. 149-165 (citation p. 157).

(16) Il y a lieu de remarquer que l'histoire qui fait l'objet du livre des *Actes* n'est pas poursuivie jusqu'à l'époque contemporaine de l'auteur, qui connaissait par exemple la mort de Paul (comme aussi celle de Pierre) et cependant ne l'incorpore pas dans son récit.

(17) Contrairement à G. Klein (« Lukas 1, 1-4 als theologisches Programm », dans *Zeit und Geschichte (Festschrift für R. Bultmann)*, Tübingue, 1964, p. 193-216), qui voudrait établir que, pour Luc, la possibilité de certitude historique fonde la certitude du salut.

Gerhard Schneider, né en 1926 à Trees. Professeur d'exégèse et théologie du Nouveau Testament à l'Université de la Ruhr (Bochum) depuis 1969. Publications : outre de nombreux articles, *Die Frage nach Jesus*, 1961, et *Das Evangelium nach Lukas*, Gutersloh, Würrzbourg, 1977.

Georges CHANTRAINE

Temps et tradition

Perspective catholique et perspective protestante sur l'histoire de l'Eglise

Ecrire une histoire de l'Eglise implique une décision dogmatique : ou bien la tradition sauve le temps, ou bien une décision arbitraire attribuée à Dieu le rend vain.

DANS une réflexion sur l'histoire de l'Eglise, faite par des catholiques, il convient de rencontrer le point de vue protestant. Tel est le propos de cet article (1). C'est un fait, cependant, que nous ne comprendrons vraiment ce point de vue que si nous le mettons en rapport avec notre point de vue catholique (en évitant toutefois de donner à catholique un sens étroitement confessionnel). Commençons donc par rappeler comment un historien catholique considère son objet. Naturellement, je ferai autant que possible abstraction des différences d'école et d'opinion et tâcherai de mettre en lumière ce qui appartient à la perspective catholique en vue de rendre plus évident le contraste que fait surgir la perspective protestante.

1. Au catholique, il paraît naturel d'écrire une histoire de l'Eglise. C'est que l'Eglise est, à ses yeux, une société et a une histoire. C'est là une évidence qui le dispense de s'interroger longuement sur la possibilité et la légitimité d'une histoire de l'Eglise. En revanche, si quelque forme de positivisme ne lui a pas rétréci l'esprit, l'historien s'interrogera sur la nature de cette histoire. Société parmi d'autres, l'Eglise affirme poursuivre une fin religieuse et spirituelle, différente de toute fin politique et temporelle. S'il la voit partager la condition des autres sociétés, en subir les variations historiques, les alternances de

(1) Nous ne présentons ici qu'une esquisse. Notre seconde partie, plus encore que la première, demanderait des développements, des explications, des justifications. On trouvera les plus importantes dans notre *Erasmus et Luther (Libre et serf arbitre)*, coll. Le Sycomore, Lethielleux (à paraître au premier semestre de 1980).

croissance et de déclin, le mélange de misères et de grandeurs, l'observateur extérieur, auquel l'historien avisé ne manquera pas de prêter ses propres yeux, pourra aussi constater avec l'auteur de l'*A Diognète* que les chrétiens se font citoyens de tous les pays où ils habitent, sans pourtant n'avoir que cette patrie d'ici-bas, mais sans être contraints (voire aliénés) par la forme vide de quelque « Internationale ». Avec un Léo Moulin (2), il pourra discerner un mode d'assimilation qui paraît propre à la société ecclésiale : dominicains et jésuites reprirent chacun à leur temps des éléments constitutifs de l'organisation sociale (cité médiévale ou monarchie moderne), mais ils leur donnèrent une forme nouvelle qui leur confèrent une pérennité étonnante : la cité médiévale, la monarchie moderne ont disparu ; les dominicains, les jésuites subsistent. De même, un Dodd (3) a été amené, en étudiant les citations de l'Ancien Testament faites par le Nouveau, à inférer un principe nouveau d'organisation du langage. La convergence de ces deux inférences n'étonnera pas : langage, histoire et société sont étroitement liés.

Or ce principe nouveau d'organisation, le croyant qui fait de l'histoire le connaît. En constituant l'Eglise de Dieu par son Esprit, le Seigneur Jésus a uni, de manière unique, communion et hiérarchie, fraternité et autorité instituée par lui pour le représenter, universalité de l'Eglise et particularité des Eglises dans la catholicité qui n'est ni réelle ni intelligible sans le centre singulier de l'unité qui est le Siègne de Pierre. De même, en livrant son corps et son Esprit pour le salut de ses frères, il a uni en Lui le passé, le présent et l'avenir de telle manière que, sans que soit supprimée la distension entre ces trois extases du temps, leur unité soit à jamais donnée, comme le don déjà présent du Seigneur qui vient ainsi qu'il est venu. Ce principe nouveau d'organisation du temps est constitutif de ce qu'on appelle la Tradition de l'Eglise. Celle-ci est, en vertu du sens donné par l'Esprit de Jésus, interprète d'elle-même. Ainsi, ce qui constitue l'Eglise comme société constitue aussi sa Tradition et son langage.

2. On pourrait croire dès lors que l'Eglise possède, comme Israël, une histoire sainte, c'est-à-dire une histoire rédigée par des écrivains inspirés par l'Esprit Saint. Or il n'en est rien. A une exception près : la seconde partie de l'œuvre de saint Luc, les *Actes des apôtres*. Sauf les *Actes*, l'Eglise ne lit pas dans sa liturgie l'*Histoire ecclésiastique* de son premier historien, Eusèbe de Césarée (4), ou l'*Histoire ancienne de l'Eglise* de Mgr L. Duchesne. Par contre, elle y lit encore le *Livre de l'Exode* ou les *Livres des Rois*.

(2) Léo Moulin, *Le monde vivant des religieux*.

(3) Charles Harold Dodd, *Conformément aux Écritures*, tr. fr., Paris, Seuil, 1968.

(4) Sur Luc et Eusèbe de Césarée, voir dans ce cahier l'article de Gerhard Schneider. — L'ouvrage de Mgr Duchesne (3 volumes parus entre 1907 et 1910, complété par *L'Eglise au VIe siècle*, publiée en 1925) inaugura (malgré certains excès qui valurent une mise à l'index) la méthode « scientifique », basée sur l'étude des textes (NDIR).

Pourquoi cet apparent illogisme ? A cause du passage d'une culture sacrée à une culture profane ? Mais pourquoi ce passage coïnciderait-il avec l'apparition de l'Eglise ? Dans la *Montée du Carmel* (1.II, ch. 22), saint Jean de la Croix donne l'explication dernière : depuis que Dieu a parlé en son Fils, il ne parle plus en prophéties, visions, songes ; il a tout dit en son Fils, s'étant révélé lui-même. Ce que Jean de la Croix dit du langage de la révélation peut être dit équivalent de l'histoire : dans le Verbe incarné, le mystère est accompli, il a pris sa figure achevée et définitive dans l'histoire. Désormais, toute histoire comme toute l'histoire ne reçoit son sens vrai que de cette figure insurpassable et à l'intérieur d'elle. Elle le fait — soulignons-le pour écarter l'idée de bloquer histoire profane et histoire du salut — avec la *liberté totale* qui lui est donnée par le Mystère même. En sorte que la création la plus pure, la plus originale, est aussi la plus parfaite configuration au Mystère. Marie, la Mère de Jésus, en offre le modèle indépassable.

Une telle liberté est donnée par l'Esprit Saint. Don indispensable à la mission de l'Eglise. C'est tous les hommes et leur histoire entière que l'Eglise a charge d'amener au Christ. L'histoire de l'Eglise est ainsi celle même des hommes et de l'humanité en tant qu'elle est appelée par le ministère de l'Eglise à être configurée au Christ. L'écrire, c'est dès lors raconter cet appel, qui est aussi un affrontement à la question ultime du sens de l'histoire. Et nul ne le racontera sans l'entendre lui-même, l'acceptant, le refusant ou se déclarant indifférent. D'où l'inévitable diversité des histoires de l'Eglise et leur opposition qui peut aller jusqu'à l'irréductibilité : c'est au nom de la raison ultime que s'affrontent les conceptions adverses de l'histoire. *Abstractio non est mendacium*, dit l'adage ; *nisi in historicis, ajoutait le P. Gaston Fessard*. Mais cette raison ultime, seul le Juge souverain, qui est le Crucifié, la prononcera. L'histoire de l'Eglise ne peut être dite sainte, parce que seul peut la montrer effectivement sainte Celui qui, en la jugeant, en manifestera la vérité. Une histoire de l'Eglise qui se voudrait définitive serait une imposture et un blasphème.

Avant de clore ce point, revenons sur l'exception que représente le *Livre des Actes*. Même si Luc n'écrit pas une histoire de l'Eglise primitive au sens moderne du mot, ne faut-il pas beaucoup de subtilité d'esprit pour y voir décrit autre chose qu'une histoire de la communauté de Jérusalem et celle de la mission de saint Paul dans les Eglises d'Asie, de Grèce et de Rome ? Quel serait donc le sens de cette histoire inspirée ? A mon avis, il est de montrer une autre manière de raconter le mystère de Jésus : les deux autres synoptiques, Matthieu plus encore que Marc, regardent l'histoire des communautés primitives comme intérieure à celle de Jésus ; Luc, lui, dans ce qu'il a de propre comme écrivain, considère davantage, au moins dans les *Actes*, l'histoire du Seigneur Jésus vivant par son Esprit dans les communautés de frères. Cependant, son entreprise est unique : elle vise à faire connaître comment l'Esprit de Jésus a constitué l'Eglise. Dans les communautés dont Luc raconte l'histoire, c'est la réalité véridique.

table et ultime de l'Eglise de Dieu qui transparait. De plus, son récit est lié à l'Évangile qui est la première partie de l'œuvre. Quel historien après lui oserait ou pourrait raconter ainsi l'histoire de l'Eglise ?

3. L'histoire de l'Eglise, l'historien peut la considérer et la comprendre à divers niveaux. Par souci de clarté, nous en distinguerions quatre:

- **Le niveau strictement historique.** Il s'agit de se souvenir des faits et de les coordonner pour en obtenir une certaine intelligence. La méthode de la science historique est indispensable à ce travail. Rappelons-en quelques exigences primordiales : définir le sujet ; le connaître ainsi que ce qui l'entoure, son milieu, les idées et les mœurs qui s'y sont développées, etc. ; se faire une intelligence cordiale pour tout ce que l'on connaît, à la mesure de la surprise que suscite d'ordinaire le passé ; enfin avoir de l'histoire de l'Eglise une conception qui soit conforme à son objet et la garder comme norme de son étude. Cette dernière exigence est celle de l'objectivité scientifique, non celle d'un *a priori* théologique. Le savant qui refuserait d'accepter comme norme de son étude ce que l'Eglise affirme d'elle-même manquerait son objet. Pour l'accepter, point n'est besoin d'être croyant. Toutefois, puisque lui-même est, en écrivant l'histoire de l'Eglise, affronté à la question ultime du sens de l'histoire, il lui est pratiquement impossible d'accepter cette norme comme une pure règle herméneutique. Et si l'on y parvenait jamais, l'objectivité resterait tout extérieure. C'est là un paradoxe du métier de l'historien de l'Eglise : ce qui n'est pas requis est toutefois pratiquement indispensable (5).

- **Le niveau dogmatique.** Étant donné la dimension missionnaire de l'Eglise, il importe de considérer la doctrine comme intelligence de l'histoire des hommes, de leurs questions et de leurs réponses, obtenue dans la lumière du Verbe incarné. Cela suppose le lien entre histoire et dogme. L'étude de Newman sur l'arianisme se situe à ce niveau. C'est la raison pour laquelle Newman perçut que les problèmes soulevés alors appartenaient au temps de l'Eglise et, dès lors, étaient actuels : il fut ainsi amené à se convertir.

- **Le niveau hagiographique (6).** La pleine vérité de l'histoire de l'Eglise se trouve dans la vie des saints ; elle sera dévoilée définitivement et complètement lors du jugement dernier. Déjà avec tact, sans fausse anticipation, l'historien peut s'appliquer à discerner dans leur vie les modalités concrètes de l'appel adressé par Dieu à tout homme et la forme que cette sainteté donne (l'ayant reçue) aux aspirations et aux questions des contemporains. Une telle hagiographie ne s'en tiendra pas à la biographie (niveau historique). Elle ne tournera pas au récit d'édification (au sens

(5) Une intuition de H. Jedin se trouve ici reprise et développée (NdLR).

(6) Voir à ce sujet l'article d'H.-U. von Balthasar dans ce numéro. Ses *Thérèse de Lisieux : Histoire d'une mission* (Apostolat des Éditions, Paris, 1973) et *Adrienne von Speyr et sa mission théologique* (*ibid.*, 1976) illustrent ce niveau hagiographique.

sentimental du mot). Elle fera sentir et si possible voir que toute sainteté réalise selon une perfection assurément relative l'humanité de l'homme et de cette manière sa divinisation.

- **Le niveau liturgique.** C'est dans la liturgie que s'actualise la Tradition de l'Eglise (7). C'est donc en elle que s'unifient les trois niveaux que nous venons de distinguer. Mais est-ce un niveau du récit relatant l'histoire de l'Eglise ? Certains s'en étonneront ou le contesteront. Si par liturgie on n'entend pas la seule célébration liturgique, devrait-on cependant refuser à ce niveau les *Confessions* de saint Augustin, l'autobiographie de sainte Thérèse de l'Enfant Jésus et, en général, toute manière dont les fidèles confessent les miséricordes de Dieu à leur égard ou à celui de l'Eglise entière ?

TEL est ce que nous pourrions appeler l'organisme de l'histoire de l'Eglise. Nous avons tâché de le présenter en ce qu'il a d'universel et, en ce sens, de catholique. Or, estimons-nous, c'est précisément cette conception de la théologie que Martin Luther conteste. C'est celle que nous présenterons en sa logique implacable, laissant de côté la pensée de Calvin ou d'autres protestants. Nous soulignerons, avec un schématisme trop didactique, ce en quoi elle est antithétique de la conception catholique.

1. Si, devant le Dieu qui sauve, toute société est sans valeur, étant organisation humaine, et si son histoire est affectée de la marque indélébile du péché et de la colère divine, comment est possible de regarder l'Eglise de Dieu comme une société ayant une histoire propre ? Une telle histoire ne pourrait être que celle de la Synagogue de Satan, — elle est de fait celle de cette « Babylone » qu'est l'Eglise papale. L'idée même d'histoire de l'Eglise se trouve ainsi mise en cause ; au sens qui paraît naturel au catholique, elle est rejetée.

Est-ce à dire que toute idée d'histoire de l'Eglise serait par principe rejetée ? Ce serait, à mon avis, mal comprendre le caractère de la négation luthérienne. Pourquoi Luther refuse-t-il cette idée ? A cause de la liberté absolue de la Parole par laquelle Dieu sauve les élus. Seul Dieu peut ce qu'il veut. Seul il peut, par le Christ mort pour nous, sauver ceux qu'il a choisis. Tout ce que l'homme peut faire pour se sauver n'est qu'imposture et blasphème : culte idolâtrique de soi et incrédulité. Seul est salutaire l'abandon à l'action décisive de la Parole, qu'est la foi. Seule la Parole suscite l'Eglise et seule la foi peut adhérer à l'une et à l'autre. Elle ne le fait pas sans arracher toujours à nouveau l'homme à l'incoercible attachement à lui-même, qui est *le* péché, et pratiquement à la volonté invétérée de construire l'histoire du salut par ses propres œuvres.

(7) Cf. à ce propos l'éditorial de Jean R. Armogathe.

S'il existe une histoire de l'Eglise, elle ne peut donc être que celle de la Parole. Et elle est inévitablement le procès de cette histoire du salut par les oeuvres. Cependant, le jugement de condamnation et de pardon, déjà prononcé, ne clôt pas le procès. Non point parce qu'il doit être encore prononcé sur tout homme, à chaque génération, bref à cause du déroulement successif de l'histoire humaine. Mais essentiellement parce que, même justifié, l'homme demeure pécheur. Dès lors, pas de progrès spirituel sans critique de l'attachement de l'homme à ses œuvres, attachement aussi inévitable que spontané, sans une incessante remise en cause de la foi elle-même, s'il est vrai que sa négation se tapit en elle, provoquant la tentation (*Anfechtung*). Le procès de l'histoire humaine par la Parole est ainsi un processus dialectique.

Cela a une double conséquence ou, du moins, un double corollaire. Dans la mesure où le mystère du Christ occupe dans ce procès la place centrale, ni l'homme ni l'humanité ne peuvent lui être configurés, car ils demeurent pécheurs. Ce qui signifie au plan logique : le processus dialectique exclut le mouvement de configuration. Du même coup — c'est notre seconde conséquence —, la raison n'est plus ce qui unit les hommes en leur faisant poser la question de leur commune destinée, mais ce qui les divise en leur imposant un jugement dont la raison ultime se dérobe derrière une volonté divine mal distinguée (malgré l'intention de Luther) d'un arbitraire tyrannique. La raison philosophique est rejetée dans les ténèbres extérieures, hors du domaine de la vérité dernière, celle de la Parole.

2. Pour cette double raison et de cette double manière, l'historicité propre de l'Eglise devient inaccessible : elle manque d'un universel proprement humain (nécessaire, redisons-le, à la mission de l'Eglise), celui de la raison (et au plan des méthodes, de la philosophie) et cet universel ne peut devenir concret, faute de pouvoir se configurer au Christ Seigneur. C'est dire que la Tradition est privée de son fondement autant que de son langage. A elle se substitue une théologie qui prétend n'être que la Parole de Dieu, la vive voix de l'Evangile, car la Parole porte en elle sa propre compréhension ; elle s'interprète elle-même sans avoir besoin d'aucune instance herméneutique, qui serait ecclésiale, donc humaine.

Cette théologie a nécessairement pour tâche de critiquer l'Eglise en tant que celle-ci se présente à ses yeux comme le vis-à-vis de la Parole, l'autre de la Parole, le non-Evangile (8). Cette critique s'étend à la conscience que l'Eglise a d'elle-même et de son passé : elle y détecte à partir de quel moment apparaît le non-Evangile ou, plus simplement, l'infidélité doctrinale de l'Eglise romaine. Il est remarquable que, depuis le début de la Réforme, ce moment n'a cessé de remonter le cours du

(8) L'expression est de Daniel Olivier dans *La foi de Luther : La cause de l'Evangile dans l'Eglise*, Paris, Beauchesne, 1978. L'auteur adopte exactement sur ce point, comme sur la plupart des autres, la perspective de Luther.

temps : ce fut d'abord l'introduction massive de l'aristotélisme ait XIII^e siècle, puis l'hellénisation du message du Christ par les Pères de l'Eglise ou même déjà par saint Paul, puis le *Frühkatholizismus* détectable dans certains écrits du Nouveau Testament, comme les *Épîtres pastorales* ou les *Actes des apôtres*, puis le mythe dont se revêt le Nouveau Testament et la séparation du Jésus pré- et post-pascal.

3. A ce moment, qui peut être logique plus que chronologique, c'est sur la christologie que la critique portera son effort. A vrai dire, c'est toujours elle qui est en vue. Il s'agit en effet de mieux connaître le Christ par-delà ses représentations humaines et dès lors par-delà la Tradition. À cette fin, on bâtira une dogmatique qui, en laissant parler Dieu, ouvre à nouveau le jugement ou le procès de l'histoire humaine et de la Tradition en appliquant le processus dialectique susdit à toutes leurs activités, y compris celles des écrivains sacrés : elle confesse ainsi l'œuvre souveraine de Dieu et décrit en son essence l'histoire de l'Eglise. En dehors de la dogmatique, dans l'œuvre des historiens en particulier, cette histoire n'est décrite que selon son être empirique, selon lequel elle est non-Évangile. Quant au niveau hagiographique, que nous avons mentionné plus haut, il ne peut avoir aucune vérité : la foi ne peut savoir qui est saint. Le niveau liturgique, lui, est absorbé par la dogmatique dans la mesure où celle-ci est aussi confession de Dieu.

PEUT-ÊTRE est-ce une telle idée de la dogmatique qui pourrait enrichir le plus la théologie catholique. Mais, pour que cela soit possible, il est indispensable d'y accepter la rationalité philosophique et le principe de la configuration de l'homme et de son histoire au Christ Seigneur. Cela ne se fera pas sans que le procès de l'histoire humaine par Dieu ne soit pensé comme réconciliation *effective* jusque dans la configuration de l'homme au Christ et sans que la négation luthérienne ne se soumette à la seule puissance de l'Esprit Saint et n'opère selon le sens du Verbe incarné donné à l'Eglise.

Georges CHANTRAINE, s. j.

Georges Chantraine, né à Namur en 1932. Entre dans la Compagnie de Jésus en 1951, ordonné prêtre en 1963. Docteur en philosophie et lettres (Louvain), ainsi qu'en théologie (Paris). Professeur à l'Institut d'Études Théologiques de Bruxelles. A publié : *Vraie et fausse liberté du théologien*, Paris, DDB, 1969 ; « *Mystère* » et « *philosophie* » du Christ selon Erasme, Paris-Gembloux, Duculot, 1971. A paraître en 1980 : *Erasme et Luther (Libre et serf arbitre)*, coll. Le Sycomore, Paris, Lethielleux. Membre du Comité de Rédaction de *Communio* en français.

Guy BEDOUELLE

"Le serviteur n'est pas plus grand que son maître" Pour une histoire typologique

L'historien de l'Eglise peut-il aller au-delà des limites de sa science sans tomber dans l'arbitraire d'un providentialisme ? Et s'il affirme que le Christ est bien au centre de l'histoire, lui permet-on d'en dire davantage ? Comme théologien, il devra tenter, à ses risques et périls, un langage typologique.

AU fond de l'abside de l'antique basilique de Saint-Clément à Rome, une grande mosaïque représente la Croix du Christ, littéralement empoignée par la main du Père, d'où s'échappe, non les quelques branches d'un arbre de vie, mais la luxuriance d'une vigne avec son énorme banderole de sarments qui s'organisent en cercles. A l'intérieur de certains d'entre eux sont insérés des Pères de l'Eglise latine. Plus bas six agneaux quittent Bethléem, et six autres Jérusalem à la rencontre de la Victime pascale. A l'échelon intermédiaire, le long du cours d'eau vive qui s'est échappée du Calvaire, des personnages vaquent paisiblement à leurs occupations, englobés de cette manière dans la Croix glorieuse. Ceci pourrait être une représentation symbolique de l'histoire de l'Eglise avec son harmonie que les acteurs ne voient pas, mais à partir d'une source, d'un centre que, par la foi, ils doivent reconnaître.

L'histoire comme mystère

L'historien de l'Eglise, qu'il soit enseignant ou chercheur, se sent souvent confronté à une tâche impossible. Il est, en tant qu'historien déjà, comme le passager du navire qui, la nuit, contemple le noir absolu où s'enfoncent l'étrave et ces quelques mètres de blanche écume (1) ; il est aux prises avec des bribes d'un savoir sans cesse remis en question, devant les morceaux d'un puzzle trop vaste ou trop abîmé pour qu'on puisse le reconstituer. « *Les années des peuples, quel mortel les vit-il jamais ?* »(2).

(1) Henri-Iréné Marrou. *Théologie de l'histoire*, Paris, 1968, p. 25.

(2) Hölderlin, *An die Deutschen*.

Comme théologien, la tâche lui est-elle moins inaccessible ? Non seulement la tapisserie n'est pas achevée, mais il semble même impossible d'en percevoir la trame. Seuls des fragments apparaissent dans la multiplicité et la surabondance qui caractérisent l'activité créatrice de l'Esprit. « *L'ordre du Saint-Esprit est tellement celui de la liberté et de l'infinité divines qu'il ne se laisse pas enfermer dans les catégories de l'histoire et de l'humanité. Les lignes que nous pourrions tracer... ne nous montreront jamais plus qu'un aspect du sens total, lequel, par son infinité même, demeure impassible à embrasser du regard* » (3).

Si, bien plus encore, l'histoire du Corps du Christ sur cette terre n'est pas seulement celle des papes, des conflits politiques ou des actions des « grands » saints, mais aussi le cheminement patient et souterrain de la conformité au Christ de chaque membre du peuple de Dieu, en bref une histoire du travail de la grâce, avec ses obstacles et ses détours, comment l'historien de l'Eglise pourrait-il en rendre compte ? Déjà la vie et la pensée des humbles acteurs de l'histoire n'arrivent pas vraiment jusqu'à l'historien profane, sauf témoignages exceptionnels et les toujours hasardeuses études de mentalités populaires.

Il n'y a guère que la forme imaginaire ou légendaire qui semble être envisageable pour laisser pressentir un tel mystère qui ne se laisse pas observer (*Luc 17, 20*). Comment montrer qu'une vieille femme enfouie en Dieu fait subsister par sa seule présence un village entier ? Seul un Soljénitsyne peut le suggérer (*La maison de Matriona*). La Kabbale ne veut-elle pas décrire à sa manière la même réalité quand elle parle des trente-six justes qui soutiennent le monde ? Une Gertrud von Le Fort a dû user de la forme « romanesque » pour raconter avec une profonde « véracité » chrétienne le schisme d'Anaclet, le drame de la guerre de Trente ans ou celui de la Révolution française.

Si le péché se découvre plus facilement à l'œil de l'historien, qu'il soit croyant ou non, la sainteté n'est pas toujours décelable. Il faut le ministère de l'Eglise pour pouvoir révéler l'action de Dieu dans ses créatures par la canonisation qui marque dans l'obscurité des points de lumière. Peut-on s'arroger le droit de Dieu « qui sonde les reins et les cœurs » ? Ainsi le terme de mystère utilisé par Jean Daniélou pour qualifier l'histoire (4) est-il proprement adéquat, moins d'ailleurs, dans un premier temps, au sens où l'histoire serait sacramentelle que par l'aspect voilé qu'elle revêt dans notre condition terrestre. Mais le théologien qui se penche sur l'histoire de l'Eglise doit-il seulement se taire et révéler le mystère, ou doit-il lui aussi tenter un effort d'intelligence ?

Certes, toutes les tentatives trop ambitieuses pour dépasser ce mystère de l'histoire ne peuvent qu'échouer et même faire courir de grands dangers à la vie de l'Eglise qui ne connaît « ni le jour ni l'heure » (*Matthieu 24, 36*). Ainsi en va-t-il des interprétations littéralistes de *L'Apocalypse*

(3) Hans-Urs von Balthasar, *De l'intégration*, tr. fr., Paris, 1970, p. 132.

(4) Jean Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris, 1953.

au cours des siècles, et tout spécialement de celles dont la paternité a été attribuée à Joachim de Flore, avec le « troisième Age de l'Esprit Saint », exagérément isolé de celui du Père (l'Ancien Testament) et de celui du Fils (le Nouveau) et surtout son attente millénariste d'un à-venir intérieur à l'histoire elle-même (5).

Annonçant une Eglise de l'Esprit, un troisième Royaume (éternel) dans une eschatologie réalisée, le moine calabrais attendait un âge « spirituel » où régnerait enfin la liberté. La réaction des théologiens qui suivirent, en particulier saint Thomas, fut très vive : avec l'événement du Christ, le dernier temps de l'histoire est déjà inauguré. « *Il n'y a pas à attendre un autre Evangile du Royaume que celui du Christ qui atteindra sa consommation avec la prédication universelle* » (6). Est-ce pour répondre à la tentation joachimite que saint Thomas n'a pas rédigé de traité de l'Eglise, au sens où il n'y aurait pas pour lui de « temps de l'Eglise », mais que tout temps est celui de l'Eglise (7) ? Est-ce par réaction instinctive que l'Eglise latine n'a pas bâti de pneumatologie explicite ? Est-ce par méfiance envers la méthodologie de Joachim et de ses successeurs que la fécondité d'une lecture scripturaire de l'histoire n'a pas été tentée ?

Il serait illusoire de nier que toute tentation de lecture joachimite de l'histoire puisse être définitivement écartée (8) dans ses déviations idéologiques sécularisées ou dans ses transmutations philosophiques ou théologiques. Mais en prenant pour point d'appui l'affirmation de saint Thomas, il est indispensable de retourner avec lui au centre de l'histoire de l'Eglise et du monde : le Christ. « *Toute époque est immédiatement reliée à Dieu (jede Epoche ist unmittelbar zu Gott)* » : cette formule de Leopold von Ranke, que Marrou affectionnait (9), est absolument valable, mais dans le seul événement de la Rédemption. « En ces jours qui sont les derniers, Dieu nous a parlé par le Fils, qu'il a établi héritier de toutes choses, par qui il a fait aussi les siècles » (*Hébreux* 1, 2). Le théologien-historien a-t-il autre chose à faire que de méditer incessamment ce verset ?

L'histoire comme accomplissement des Ecritures

Le Christ est au centre de l'histoire ; il en est le Centre : il le reste par sa mort et par sa Résurrection, non seulement actualisées, mais actuelles.

(5) Karl Liiwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, 1955.

(6) *Somme de théologie*, la IIae, question 106, art. 4. Sur toute cette discussion, voir Max Seckler, *Le salut et l'histoire (La pensée de saint Thomas d'Aquin sur la théologie de l'histoire)*, Paris, 1967, spécialement p. 173 s.

(7) Seckler, p. 208.

(8) « God, History and Historians », *Modern Christian Views of History*, éd. C.T. McIntire, New York, 1977.

(9) Marrou, *op. cit.*, p. 82.

« Il a offert pour les péchés un sacrifice unique ; il s'est assis pour toujours à la droite de Dieu, attendant désormais que ses ennemis soient placés comme un escabeau sous ses pieds » (*Hébreux* 10, 13). Il fait passer le temps de la multiplicité à l'unité, ou plus exactement il donne à la multiplicité de l'histoire une dimension unique de récapitulation et d'intégration (10). Les différentes formulations tentées par les théologiens : eschatologie inaugurée, commencée, anticipée, inchoative, essaient toutes d'approcher le mystère du « déjà-pas encore », tension déchirante de l'espérance chrétienne d'un temps racheté dans lequel nous nous trouvons, qui se réfère désormais à une éternité qui ne se vit pas encore. La victoire du Christ sur la mort nous laisse malgré tout dans l'inachèvement du temps.

Dans l'annonce primitive de la foi, l'événement fondateur est bien double : la mort et la résurrection du Sauveur. Les discours de Pierre dans les *Actes des apôtres* (3, 15 et 4, 10) en témoignent à tel point que la méditation kérygmatisque de l'origine et plus exactement, à partir d'elle, la relecture de l'Ancienne Alliance va jusqu'à fonder tout discours chrétien et révèle le véritable mouvement de l'histoire. Les auteurs du Nouveau Testament « *interprètent et appliquent les prophéties de l'Ancien Testament en se fondant sur une certaine compréhension de l'histoire qui est substantiellement celle des prophètes eux-mêmes ; bien qu'elle ne soit pas exposée explicitement dans le Nouveau testament, elle est partout présumée* » (11).

Au-delà des tentatives de figuration de l'histoire, que ce soit la ligne droite ou ascendante de la biologie et du scientisme, ou la perfection du cercle dans le néo-platonisme, ou même la sinusoïde, plus vraisemblable et plus décevante, des historiens plus réalistes d'aujourd'hui, éclate l'absolue liberté de Dieu, personnel et tout-puissant, inaugurant dans le Christ l'histoire de la nouvelle création (12). « *Ce facteur supra-historique dans l'histoire, c'est le Dieu vivant lui-même. Son impact sur la société humaine se révèle négativement comme jugement sur l'agir humain, positivement comme puissance de renouveau et de rédemption. Ce double rythme du schéma de l'histoire s'exprime en particulier dans le couple mort-résurrection... Les premiers " théologiens " du christianisme mirent en lumière que dans le ministère, la mort et la Résurrection de Jésus-Christ avait eu lieu cet acte d'absolu jugement et d'absolue rédemption. Cet événement aux moments multiples devient donc le centre à partir duquel il faut envisager toute l'histoire du peuple de Dieu, à la fois vers l'après et vers l'avant, et finalement l'histoire du genre humain tout entier.* » (13).

(10) Oscar Cullmann, *Christ et le temps*, Neuchâtel, 1947.

(11) C. H. Dodd, *Conformément aux Ecritures*, Paris, 1968, p. 128.

(12) C'est en ce sens que Max Seckler peut parler d'une ouverture du temps et de l'histoire, comme *processio Dei ad extra*, *op. cit.* p. 171.

(13) Dodd, *op. cit.*, p. 129.

Dodd suggère donc que ce schéma initial vécu par le « fondateur du christianisme » pourrait ainsi fournir une herméneutique de l'histoire. De même que par les *testimonia* des prophètes, les évangélistes ont annoncé le salut aux juifs et aux païens, de même la mise en œuvre du temps de l'Eglise se ferait-elle aussi dans l'incarnation d'une histoire pour laquelle Dieu a déjà choisi le langage biblique afin de se révéler aux hommes. Bien sûr, les tentatives d'exprimer la Révélation et le mystère de l'Eglise et de sa foi dans des pensées ou des langages étrangers au milieu biblique sont non seulement légitimes, mais nécessaires. Ne doivent-elles pas pourtant être tôt ou tard confrontées à la Parole de Dieu dans la chair de son texte, dans le langage qui historiquement porte la Bonne nouvelle ?

Un langage typologique

L'approche biblique, que Joachim de Flore avait contribué à discréditer, peut être affinée et surtout bien moins systématisée. Elle a déjà été utilisée par les théologiens récents qui ont voulu au moins cerner ce mystère de l'histoire. Jacques Maritain a, par exemple, tenté d'élaborer des « formules typologiques » ou « lois vectorielles », très particulièrement lorsqu'il réfléchissait sur les destinées du peuple juif (14), ou encore, à la fin de sa vie, lorsqu'il a entendu proposer plusieurs niveaux de lecture du *Cantique des cantiques* qui est aussi pour lui une histoire de l'Eglise en son « état pérégrinal » (15).

Le cardinal Daniélou a été plus loin encore en isolant certains « mystères » dans une histoire des *magnalia Dei*, attentif à en sonder le caractère théandrique : « *Le propre de l'histoire sainte est qu'aux différentes étapes du salut, elle présente les mêmes caractères* » (16). Une « étude des mœurs divines » est donc possible : pour sa part, le P. Daniélou a privilégié la libération des captifs et du repas des pauvres dans une typologie qui trouve dans *l'akolouthia*, le groupement selon Grégoire de Nysse, une de ses meilleures expressions. *L'akolouthia* est la croissance invisible, « *le retentissement dans l'humanité entière de la nouvelle création accomplie dans la résurrection du Christ* » (17).

Une telle typologie peut-elle être raisonnablement tentée et mise en oeuvre sans tomber dans le piège du mythe ou tout au moins de la déviation de l'allégorisme ? Oui, si nous la considérons dans sa rigueur poétique plus que dans une logique strictement rationnelle, dans sa fécondité spirituelle plus que dans son utilisation systématique ou même apologétique.

(14) Jacques Maritain, *Pour une philosophie de l'histoire*, Paris, 1959, p. 89-104.

(15) « Le Cantique des cantiques », dans *Approches sans entraves*, Paris, 1975, p. 532-595, avec la méditation du « mystère » des sommeils de la bien-aimée, p. 558-564.

(16) Jean Daniélou, *op. cit.*, p. 147.

(17) *Ibid.*, p. 243.

Le fondement de cette typologie doit être trouvé une fois encore dans le comportement humain du Christ. Là où le Christ est passé, le chrétien doit le suivre, dans l'histoire, en s'associant à ce qui manque aux souffrances du Christ (*Colossiens* 1, 24). « Le serviteur n'est pas plus grand que son maître » : il sera en contradiction avec le monde (*Jean* 15, 20) et devra suivre l'exemple d'amour et de service laissé par le maître (*Jean* 13, 16). Ainsi, le P. von Balthasar montre dans une méditation très ignatienne de la vie du Sauveur comment une intégration de l'existence humaine devant Dieu et en Lui peut être faite dans le Verbe (18).

À la suite du Christ, chaque pas de l'itinéraire du peuple de Dieu aura, dans l'histoire de l'Eglise, sa correspondance décelable par tous ou perceptible seulement à quelques-uns, dans l'aventure de l'Incarnation et de la Rédemption, ce qui donne aussi à l'histoire une dimension liturgique dans le cycle de l'année et des saisons. Il va de soi que la mort-résurrection, le mystère pascal, doit en occuper le centre. Le schéma de l'abaissement suivi d'un relèvement est partout présent dans les *Psaumes* comme d'ailleurs dans notre constitution psychologique : il devient le comportement chrétien par excellence dans la mesure où il n'est pas subi, mais choisi, ou tout au moins offert. Telle est bien, par exemple, la clef de l'épopée des martyrs dont la mort est suivie par l'extraordinaire fécondité des Eglises.

Seul ce schéma peut arriver à faire pressentir la paradoxale logique du temps de l'Eglise. Devant toutes les tentatives pour montrer une progression strictement linéaire, devant toutes les théories qui se sont essouffées à vouloir rendre compte des évolutions rétives à se laisser capter, il faut se rendre à l'évidence : dans l'histoire chrétienne, le progrès, c'est la kénose, l'abaissement. Bien sûr, on multipliera les précautions pour présenter cette affirmation dans les cas concrets : elle n'en reste pas moins la conviction qu'au sein même de l'expérience de l'échec, l'historien-théologien, en régime chrétien, pourra guetter les signes d'une fécondité spirituelle, dans le temps, dans l'espace. Il préférera, dans l'humilité, en chercher les affleurements, les traces, plutôt qu'un providentialisme qui finit par ôter la parole à Dieu lui-même.

Le Nouveau Testament fournit bien d'autres approches possibles que nous n'avons pas l'intention d'inventorier ici. Suggérons seulement quelques indications. Une histoire des schismes, voire des hérésies, doit tenir compte de la tension du temps de l'Eglise entre le « déjà » et le « pas-encore », caractéristique de l'eschatologie. Si le Royaume de Dieu n'est pas la résolution de nos « problèmes », s'il n'est pas un bâtiment à construire mais plutôt un arbre qui croît, ou une plante qui mûrit lentement et s'épanouit, un champ où l'ivraie est mêlée au bon grain, la méditation augustinienne nous apprend qu'il convient de ne pas couper le lien ecclésial au nom du « déjà », sans toutefois verser dans une attente du « pas-encore », vidée de l'incarnation des moyens de salut institués par le

(18) Balthasar, *op. cit.*, p. 252 s.

Christ. Pas d'Eglise sans chrétiens, mais pas de chrétiens sans Eglise.

L'appel évangélique à la conversion rend compte non seulement de toute confrontation de la Parole de Dieu aux vies historiques concrètes, depuis Augustin jusqu'aux saints les plus contemporains et les moins connus, mais aussi de la naissance de toutes les communautés chrétiennes, en particulier des ordres religieux. L'histoire même de ces congrégations nous manifeste qu'elles sont conduites d'une réforme à une autre, d'une redécouverte de la radicalité de l'Evangile à une mise en œuvre adaptée aux besoins de l'Eglise et du monde de leur temps. Bénédiction et promesse de l'Ancien Testament trouvent ici une incorporation. La vie et l'œuvre de saint Augustin restent ici vraiment normatives, avec cet équilibre entre la destinée personnelle, l'histoire du face-à-face avec Dieu révélé dans les *Confessions*, et ce même dialogue, heurté et difficile du monde et de son Créateur dans la *Cité de Dieu* : le double niveau se situe dans le domaine du péché et de la grâce. Il n'y a pas ultimement d'autre récit à faire que l'histoire de la grâce dans le monde. C'est évidemment là qu'on s'attend à ce que l'historien se récuse. Un Augustin en a pris tous les risques. Qui tentera un jour une impossible et nécessaire histoire du pardon dans la vie des Eglises ?

On pourrait choisir aussi, à partir du Nouveau Testament, la réalité de la confession de la foi dans l'Evangile (*Matthieu* 16, 13 s.) et les *Actes des apôtres* (discours de Pierre et de Paul) qui fondent non seulement la primauté de l'Eglise romaine, sa présidence à la charité, mais aussi la réflexion théologique, la lutte pour la pureté de la foi et sa défense par les successeurs des apôtres. Notre époque est aussi particulièrement attentive à des constantes de l'Ancien Testament : le combat pour la justice (chez les Prophètes), ou encore le privilège des pauvres (dans les *Psaumes*), qui ont été reprises avec tant de force par le Christ des Béatitudes. Elles ont bien clairement leurs correspondances dans l'histoire, dans la personne d'un Las Casas, ou dans certains épisodes du christianisme social, pour ne prendre que les exemples les plus manifestes.

L'Eglise est avant tout l'instrument missionnaire dont Dieu se sert pour annoncer le salut aux hommes (*Matthieu* 28, 18-20) (19), progressivement rassembleuse « de toutes races et nations », dans la conjonction du sacerdoce et du prophétisme caractéristique de la Nouvelle Alliance, dans sa présence contemplative et son annonce explicite. « Chaque fois que vous mangerez ce pain et boirez à cette coupe, vous annoncez la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il revienne » (*1 Corinthiens* 11,26).

On pourrait ainsi multiplier les exemples de correspondances, ou de ruptures, les harmonies ou les contradictions de l'histoire avec la Parole divine des deux Testaments. Une histoire méditative pourrait s'en nourrir dans une logique non plus causale mais spirituelle, qui, seule, peut éclairer

(19) Irénée Dalmais, « Le temps de l'Eglise », dans *L'Eglise et les Eglises (Mélanges offerts à Dom Lambert Bauduin)*, Chèvotogne, 1954, t.2, p. 87 s.

les événements car, en dernière analyse, ils n'ont pas d'autre sens. Témoins, documents, indices seront construits différemment, sans qu'il soit question de supprimer le premier niveau d'explications où le modèle linéaire, ou bien la relation de cause à effet ont leur place et témoignent de la nécessaire humilité de l'historien de la faculté de théologie en face de ses collègues profanes dans la reconnaissance de la complémentarité des disciplines à ce stade explicatif.

L'histoire comme mémoire

Sans craindre donc deux types de discours, qui doivent être successifs et non simultanés, il faut contribuer à faire émerger une telle histoire « en creux », visible et admise seulement dans la foi. Comme en exégèse, cependant, le sens spirituel ne peut contredire le sens littéral, mais doit se confier à lui pour permettre d'atteindre à une nouvelle dimension. Mais les deux sens ne se confondent pas. La lecture chrétienne de l'histoire, et très spécialement l'histoire de l'Eglise, a jusqu'ici trop manqué d'instruments semblables à la pluralité des sens scripturaires reconnus depuis toujours dans l'exégèse antique, médiévale et moderne.

Dira-t-on que l'histoire n'est pas inspirée, à la différence des textes bibliques, et qu'elle n'est d'ailleurs pas un texte ? Il est vrai. Mais elle appartient tout de même au temps de l'interprétation des Ecritures (*Luc* 24,27 ; 44-45) : le temps où l'Esprit de vérité et de liberté conduit à la vérité toute entière (*Jean* 16, 13) pour rendre témoignage, pour faire mémoire. Il est celui qui rappelle, le *rememorator*, qui ne prend pas de son bien mais de celui du Christ (*Jean* 16,15). L'Esprit assiste l'Eglise dans sa mission de rassemblement et de sanctification, cette double épicle dont l'historien de l'Eglise doit, même s'il lui en coûte, rendre compte.

Il faut donc, en adoptant le langage même de la Bible, plus poétique que rationnel, engager sa foi, quand on est historien et théologien, dans la compréhension du déroulement du temps chrétien. Mais on ne peut le faire valablement qu'en échappant à la fois à une lecture de type providentialiste et globalisante tout autant qu'en refusant une approche d'un type seulement causal et relativisant.

Ne détachant pas les yeux du Centre de l'histoire, le Christ, l'historien conçoit donc le temps chrétien comme mémoire, et par là, il tente, comme le théologien, de déchiffrer un peu plus le mystère du salut apporté par Celui qui se tient au milieu du temps. Il relit donc les événements, le jeu des acteurs, les paroles et les gestes comme fidélité ou trahison au « Faites ceci en mémoire de moi » dans l'exemplarité de la vie et de la mort du Sauveur. De même que pour les Prophètes, l'histoire d'Israël était lue dans une « mémoire » de l'Exode, de même pour le croyant la Pâque nouvelle advient au monde à travers le schéma pascal et se poursuit dans le temps comme rappel incessant. L'historien n'est pas comme l'enfant juif du repas pascal qui demande le pourquoi des rites. Il cherche à trouver dans les rites le sens du moment.

L'histoire comme Don

Le temps est donné par Dieu pour parachever le salut offert dans le Christ : « Je suis sorti du Père et venu dans le monde. Maintenant je quitte le monde et je vais au Père » (*Jean* 16,28). Mais dès lors tout se trouve régi par la nouvelle Alliance : la souffrance encore, mais en gardant courage, et, par la prière, le don : « Ce que vous demanderez au Père, il vous le donnera en mon nom ».

Ainsi le temps de l'Eglise est-il celui de la récapitulation ; le passage à une intégration dans le sacrifice (don) rédempteur (20). L'histoire de l'Eglise ne peut être que celle de la réconciliation achevée entre Dieu et son peuple, chantée par l'hymne de *l'Épître aux Colossiens* (1,19 s.). Nous offrons ainsi le temps à Dieu qui nous l'a donné après l'avoir sanctifié par l'Esprit qui fait sans cesse mémoire du Christ, comme dans l'Eucharistie nous offrons le pain et le vin transformés par la puissance de l'Esprit. Il y a une mystérieuse similitude entre le moment unique de la messe, sans cesse renouvelé, et le Centre de l'histoire : le Christ en son « heure » sans cesse actualisée.

Quel autre chemin pourrait s'offrir à l'historien, que de scruter la dimension verticale du temps qui devient offrande quasi-sacramentelle dans la tension du péché et de la grâce ? Car le temps est racheté à grand prix au sens où il est remis dans sa véritable direction, vers Dieu. Cette «*guérison de l'histoire* » (21) se vit, s'actualise et se célèbre dans l'Eucharistie. Restauration, réconciliation qui s'établissent dans une *eulogia*, une «*bénédiction* » au sens juif et chrétien. L'histoire est l'acceptation libre par l'homme d'une aventure spirituelle sur les traces du Christ. Elle est ce qui permet d'écrire une sorte de «*cinquième Evangile* » dont nos vies seront, chacune, un chapitre.

Histoire eucharistique, histoire théologique, histoire théologale. Méditative à coup sûr. Certes, nous ne sommes pas capables par nous-mêmes d'interpréter les signes des temps (*Matthieu* 16,3). Il nous faut l'humble travail du chercheur, mais aussi la joie du discernement spirituel.

Guy BEDOUELLE, o.p.

(21) Seckler, *op. cit.* : « Pour saint Thomas, le salut n'est concevable que comme salut dans l'histoire et comme guérison de l'histoire, jamais comme salut au-delà de l'histoire ou comme libération de l'histoire » (p. 83).

(20) Le P. Dalmais parle d'*involution* : « Dans l'ordre nouveau inauguré par le sacrifice rédempteur du Christ, il y a un instant privilégié, celui de ce sacrifice, auquel tous les autres se trouvent référés, et si une durée de type historique est encore concevable, ce ne peut être que pour permettre une manifestation de cette référence » (*art. cit.*, p. 92).

Guy Bedouelle, né en 1940. Etudes à l'Ecole des Sciences Politiques (Paris) et à l'E.N.A. Prêtre dans l'ordre dominicain en 1971. Professeur d'histoire de l'Eglise à la faculté de théologie de l'Université de Fribourg (Suisse). Publications : *L'Eglise d'Angleterre et la société politique contemporaine*, Paris, 1968 ; *Lefevre d'Étaples et l'intelligence des Ecritures*, Genève, 1976. Membre du comité de rédaction de *Communio* en français.

Hans-Urs von BALTHASAR

Les saints, croix de l'histoire

Les saints font l'histoire de l'Eglise en y vivant la Croix qui en est la loi.

LE sujet est difficile pour deux raisons : le manque de précision de ce qu'on entend par un saint, et la variété des significations de l'expression «*histoire de l'Eglise* ». Et les deux difficultés sont liées l'une à l'autre.

Commençons par le deuxième problème : si l'on dit que l'Eglise se trouve là où le Christ ressuscité survit par son Esprit dans l'humanité — et cela ne comporte pas seulement les hommes qui s'efforcent de vivre selon l'esprit du Christ, mais aussi ces «*institutions* » objectives qui ont leur origine en Lui et qui sont des voies et des moyens par lesquels le Christ se communique à l'humanité —, alors l'histoire de l'Eglise est confrontée avec un idéal de l'Eglise : l'Eglise serait là où le Seigneur construit et maintient par l'Esprit le Corps dans lequel il répand sa plénitude (*Éphésiens* 1, 23). D'autre part, une telle Eglise ne peut jamais être tout à fait débarrassée des obscurcissements et des grimaces du péché ; même chez les hommes sanctifiés, le combat entre la lumière et les ténèbres fait rage, et toute institution d'Eglise n'est pas seulement là pour faire passer les pécheurs dans la sphère de la sainteté, mais, gouvernée par des pécheurs, donne aussi lieu à des abus qui vont souvent jusqu'à la rendre méconnaissable. L'histoire de l'Eglise ne peut que parler simultanément des deux aspects : des obscurcissements toujours renouvelés de cette présence du Christ dans ses «*saints* » et dans ses voies de salut visibles, mais tout autant de l'irruption toujours nouvelle de l'authentique, de la lumière qui surgit non seulement des Evangiles et de tout le Nouveau Testament, mais aussi de la présence permanente de cette origine dans le moment présent.

Cette dualité indissociable nous indique le passage à la deuxième difficulté : déterminer ce qu'est un saint. On s'en tirerait à beaucoup trop bon compte en s'en tenant au schéma (qui, à vrai dire, est entré en

vigueur relativement tard) de l'institution de la canonisation. Car il y a certainement de vrais, même de grands saints, qui n'ont jamais été canonisés (Origène en serait un exemple), tandis que beaucoup d'autres, qui sont vénérés comme tels et même reconnus par l'Eglise, ne le sont que d'une manière partielle et conditionnelle (que l'on pense, parmi beaucoup d'autres, à saint Jérôme). Les saints ne sont pas tous également saints — bien loin de là ! — et maint brave chrétien, certainement « du genre saint », a été élevé à l'honneur des autels en vertu de considérations où la politique ecclésiastique était prédominante, tandis qu'une foule d'autres, dont la sainteté propre était et est beaucoup plus authentique, sont restés dans l'ombre et peut-être sont demeurés totalement inconnus. Qui sait si, dans l'Evangile, la plus grande sainte ne fut pas cette veuve que Jésus remarqua près du tronc des offrandes, lorsqu'elle y mit non pas « de son superflu », mais, « sur sa misère, tout ce qu'elle avait pour vivre » (*Luc* 21, 1-4) ?

On pourrait, en conclusion de cette introduction, poser encore la question de savoir si la réflexion de l'Eglise catholique sur l'existence de « saints » en elle est en général justifiée et a un fondement biblique. On est toujours frappé d'observer combien l'Ancien Testament dévoile sans ménagement les fautes de ses grands hommes : d'un Moïse, qui était pourtant l'« ami » particulier de Dieu, ou d'un David, « l'homme selon le cœur de Dieu ». Et l'on est tenté de considérer comme une dégénérescence la tendance tardive à célébrer et en même temps à proclamer saints les grands ancêtres (comme c'est le cas dans *Siracide*, 44 à 50). On peut aller plus loin et dire que le Nouveau Testament, lui aussi, ne ménage en aucune manière les disciples avant et surtout pendant la Passion, Pierre en particulier, que Paul parle de ses chrétiens comme de « saints », mais pourtant les blâme et les réprimande sans mâcher ses mots, et que même Jean, dans son *Epître* où il distingue de façon si abrupte les domaines de la lumière et des ténèbres, n'estime cependant pas que sa communauté est en sûreté, mais la met sans cesse en demeure de choisir pour la foi et la charité.

Cependant, là où le Verbe est devenu homme et a souffert pour nous, là où son eucharistie se répand dans les croyants, un seuil a été franchi dans l'histoire du salut. Et maintenant il peut y avoir, plus distinctement encore que dans l'Ancien Testament (Abraham, les grands prophètes), une existence provenant de la pleine ouverture du cœur à la « lumière de Dieu » en Christ : d'abord dans la conformité au Christ dans sa mort sacrificielle chez Etienne, également chez Paul (*Philippiens* 2, 17 s. ; 2 *Timothee* 4, 6), dans sa passion (*Actes* 5, 40 s.), mais aussi dans les dispositions de son cœur qui, à travers toute sa vie, s'orientent vers la Croix (*Philippiens* 2, 5). Le témoignage d'un chrétien sur le Christ dans sa mort, mais aussi dans toute sa vie, peut être reconnu et apprécié avec reconnaissance par l'Eglise du Christ pour ce qu'il est : une indication existentielle de son origine, laquelle est apparue une fois dans l'histoire, mais ne cesse pas d'être efficacement présente « tous les jours jusqu'à la fin du monde ». Paul lui-même n'a pas craint de présenter à ses communautés son

existence, totalement orientée vers Jésus, comme le modèle à imiter (le *type* ; à proprement parler : l'empreinte, la forme) : « Imitez-moi, comme j'imite moi-même le Christ » (*I Corinthiens* 11, 1). Par « imitation du Christ », Paul n'entend pas autre chose que « marche à la suite du Christ ».

POUR la détermination de ce en quoi consiste la sainteté et du rôle qu'elle joue dans l'histoire de l'Eglise, deux points de vue seront décisifs : le premier est très clair ; le deuxième nous place devant de grands problèmes.

Il est très évident et d'une importance décisive pour l'histoire de l'Eglise que la sainteté est toujours une percée vers l'origine, vers l'imitation immédiate et personnelle du Christ pour retrouver la source par-delà tous les accroissements d'un christianisme de routine. Elle *n'est* jamais une rébellion contre le côté institutionnel de l'Eglise, mais elle permet de reconnaître en celui-ci ce qu'il a à communiquer de l'Esprit du Christ. Il n'est pas rare qu'une vie de sainteté exemplaire commence par une retraite dans le désert et la solitude pour y rencontrer l'origine sans déguisement : Antoine, Benoît, François d'Assise, Ignace de Loyola. Lorsqu'on en revient après avoir vu la lumière originelle, on ne polémique en aucune manière contre le côté institutionnel, mais on souligne au contraire sa transparence retrouvée au Christ et sa nécessité pour le chrétien. Pensons à la déférence du petit pauvre d'Assise envers le clergé, même corrompu, et, à la fin des *Exercices spirituels* de saint Ignace, aux règles pour avoir le « sens de l'Eglise ». Ceci n'exclut pas des heurts presque inévitables avec ce qu'ont de « trop humain » les membres de la hiérarchie, ou même simplement les supérieurs d'ordres (Thérèse d'Avila) ou les frères (Jean de la Croix). Ce n'est pas seulement une tactique avisée, mais une patience souvent incompréhensible et une confiance dans la Providence, parfois plongée dans la nuit de la foi (Ignace envers Paul IV), qui caractérisent l'attitude de celui qui a retrouvé l'origine et qui conserve la certitude que la lumière aura la force de se faire jour, avec le soutien, qu'il ne faut pas minimiser, de l'obéissance sacrificielle de celui qui est chargé de la répandre. Une telle obéissance peut conduire jusqu'à la Croix complète : l'oeuvre qui devait être accomplie ne peut pas se réaliser dans le présent (Maria Ward), ou bien elle échappe au fondateur, pour rester comme un idéal inaccessible et comme une étoile qui guide la marche dans la suite de l'histoire (François).

Seule est d'une importance primordiale la redécouverte de la source évangélique originelle. Augustin découvre, comme personne avant lui, l'amour du Christ comme le pur cadeau de la grâce, Benoît l'humilité de Dieu, François sa pauvreté, Ignace sa disponibilité sans limites, qui est fondée aussi bien dans l'attitude du Christ que dans celle de Marie.

Pour eux tous, l'origine n'est ni défigurée ni canalisée par quelque tradition théologique ou philosophique que ce soit, même si leurs successeurs feront passer l'intuition nouvelle dans de tels canaux (et y seront obligés dans une certaine mesure) : Bonaventure vient après François, Suarez après Ignace. Dans ces percées se produit réellement ce que Kierkegaard a appelé « *contemporanéité avec le Christ* ». Non pas, dans son opinion, en court-circuitant la tradition intermédiaire (bien que Marcel Légaut le pense à tort et montre en cela une mésintelligence fondamentale du catholicisme). Mais au contraire en retrouvant le Seigneur vivant aujourd'hui dans le monde et dans l'Eglise et qui s'y manifeste comme son origine et son essence : François reconstruit littéralement une Eglise qui tombe en ruines, Ignace se confesse et communie à Manrèse. Mais c'est le Seigneur qui, par son Esprit, éclaire le sens de sa *kénose* (son abaissement) ; on est toujours ramené à l'Evangile, irréductible, et ce qui s'est passé alors s'éclaire toujours par la présence eucharistique actuelle du Seigneur (c'est ainsi que, pour Charles de Foucauld, Nazareth et l'Eucharistie se reflètent l'un dans l'autre).

Les grandes impulsions qui sont libérées par l'accès immédiat nouvellement ouvert à l'origine évangélique donnent vie à l'Eglise pendant des siècles d'histoire, et ce qui est ainsi vécu est ce qu'il y a en elle de plus vivant, de plus authentique. Naturellement, l'accès est ouvert à chaque chrétien, et s'il l'utilise réellement, il fait partie des saints au sens paulinien et peut collaborer à sa manière, peut-être modeste — comme la mère qui introduit ses enfants dans la vérité chrétienne — à la vraie tradition. Les représentants de la hiérarchie à tous les échelons ont une responsabilité particulière : celle de ne transmettre dans la prédication et la catéchèse rien de mort, rien qui soit devenu étranger à l'origine. Ce qui est le cas lorsque, se fiant au charisme attaché à leur charge, ils ne prétendent pas en l'exerçant accéder personnellement et directement aux sources immédiates de l'Evangile, ou aux sources de ceux qui, comme il a été indiqué, peuvent introduire dans cette immédiateté.

TANDIS que ceci est très clair, un deuxième point de vue nous place devant une question difficile, et pourtant connue de toute personne familiarisée avec l'Evangile. Que signifie pour nous suivre le Christ ? Le Seigneur élevé dans la gloire, c'est-à-dire mort et ressuscité, nous place par son Esprit sur le chemin qu'il a pris en tant que terrestre et mortel jusqu'à sa Croix et à sa mort. Pourtant, nous ne prenons pas ce chemin de la même manière que l'ont fait à l'époque les disciples, et plutôt avec la force du Ressuscité et dans son Esprit envoyé à la Pentecôte. Mais alors, est-ce devant nous ou derrière nous que se trouve la Croix ? La question ne se pose pas seulement pour chaque croyant séparément, elle se pose vis-à-vis de l'histoire de l'Eglise tout entière, de son rythme, de son sens.

L'histoire terrestre du Seigneur débouche dans un fiasco. Ce qui lui incombait comme première tâche en tant que messie promis d'Israël : « rassembler » le peuple élu et en faire l'instrument de Dieu, docile, exemplaire pour tous les peuples, le conduire à son but, tandis que l'ultime dessein divin de l'Alliance lui serait devenu concevable — ceci, dans l'ensemble, a échoué. Déjà les prophètes avaient échoué, et cet échec avait été annoncé à l'avance à certains d'entre eux, dès le moment où ils avaient été appelés. Jésus se range dans la cohorte de ces prédécesseurs, lorsqu'il voit que leur destin va lui échoir : aucun prophète ne doit mourir hors de Jérusalem. Il pleure sur la ville, qui n'a pas reconnu la dernière et la plus fondamentale de ses destructions. Plus que Jérémie, il s'est donné de la peine pour Israël, et, plus que Jérémie, il sera bafoué et martyrisé : jusqu'aux paroles de raillerie sous la Croix.

Mais alors où se tiennent les chrétiens ? « Le disciple n'est pas au-dessus de son maître, le serviteur n'est pas au-dessus de son seigneur. Le disciple doit être content si cela va pour lui comme pour son maître, et le serviteur si cela va pour lui comme pour son seigneur ». Parce que le maître et seigneur n'est pas venu apporter la paix, mais le glaive (c'est-à-dire la décision), parce qu'il désunira les hommes jusqu'à rompre les liens familiaux les plus étroits, ses disciples, s'ils marchent réellement à sa suite, auront à annoncer eux-mêmes la décision et à être persécutés comme ennemis de l'humanité (*Matthieu* 10, 24 s.). Dans le fond, l'Evangile ne contient aucune autre prédiction pour le destin des disciples et de l'Eglise dans son ensemble. « S'ils m'ont persécuté, ils vous persécuteront aussi... à cause de mon nom », car « ils me haïssent sans raison » (*Jean* 15, 20 s.).

Ceci sera-t-il le contenu essentiel de l'histoire de l'Eglise ? Se pourrait-il que cette loi vienne à se manifester toujours plus clairement, au fur et à mesure que la vérité évangélique est mieux placée, débarrassée de toutes les surcharges, devant les consciences humaines ? Il se pourrait bien qu'un monde païen qui avait d'abord été religieux, vers lequel les apôtres s'étaient tournés après le refus d'Israël, ait trouvé dans le christianisme, après avoir d'abord hésité et l'avoir repoussé, une certaine satisfaction de ses aspirations religieuses, qu'en conséquence l'annonce chrétienne se soit revêtue de ces vêtements religieux, jusqu'à ce qu'il se soit avéré finalement que le christianisme n'est pas « une » religion, mais qu'il élève la prétention d'être la vérité de « toute » religion, et qu'à la suite de cela le monde païen se soit détourné de ce qui est chrétien avec un « non » aussi décidé qu'Israël auparavant. Par conséquent : « Le Fils de l'Homme trouvera-t-il encore la foi sur la terre quand il reviendra » (*Luc* 18, 8) ? Tout cela révèle à l'Eglise un avenir entièrement orienté vers la Croix. *L'Apocalypse* apporte ici sa confirmation : la dernière bataille, dans laquelle les ennemis apparaissent « nombreux comme le sable de la mer », et investissent « le camp de la ville sainte et aimée », c'est-à-dire de l'Eglise, avant que le feu du ciel ne les détruise, n'ouvre aucune perspective finale à la Teilhard (20, 7 s.). Pas plus que la

dernière promesse de Jésus à Pierre, puisque marcher à la suite de Jésus — en vertu de la plus haute des grâces — conduit Pierre à mourir sur une croix (*Jean* 21, 18 s.).

MAIS est-ce que tout ceci est possible ? Comment accorder avec ce qui a été dit le geste royal du Seigneur ressuscité, qui envoie les disciples « dans le monde *entier* » parce que d'avance « *tout* pouvoir (lui) a été donné au ciel et sur la terre », qui les charge d'« enseigner (aux nations) *tout* » ce qu'il leur a appris, sans crainte, car il sera avec eux « *tous* les jours jusqu'à la fin du monde » (*Matthieu* 28, 20) ?

Et comme il leur enverra son Esprit, qui les « conduira dans *toute* la vérité (*Jean* 16, 3), qui leur inspirera également ce qu'ils auront à dire dans les moments critiques devant les tribunaux (*Luc* 12, 12), grâce auquel enfin, parce que leur Seigneur aura été élevé, ils feront « des oeuvres plus grandes » que lui (*Jean* 14, 12), l'histoire de l'Eglise devrait-elle prendre la forme d'une campagne victorieuse de l'Eglise avec la force du Saint-Esprit ?

Les *Actes des apôtres* semblent vouloir décrire quelque chose de cette expansion irrésistible et victorieuse de l'Eglise, et la force passionnée des *Epîtres* de saint Paul en témoigne aussi, comme toute l'existence de l'apôtre. Mais, dans les deux cas, ce n'est en aucune manière sans corrélation avec le premier aspect. Pierre et Jean sont flagellés devant le Grand Conseil, Pierre est mis en prison, Jacques est décapité, et toute la fin du livre des *Actes* conduit Paul vers son martyre, en passant par son naufrage. Dans les *Epîtres* il apparaît comme prisonnier, même comme abandonné de tous, après avoir déjà subi des épreuves inimaginables pour le Seigneur. C'est en lui, le saint élu, que se laisse peut être reconnaître le plus clairement, comme en un modèle, la loi de l'histoire de l'Eglise : « Crucifié avec le Christ » (*Galates* 2, 19) — « et voyez nous vivons !... Comme des mendiants, et faisant bien des riches. Comme n'ayant rien, et nous possédons tout » (*2 Corinthiens* 6, 9 s.).

Comme Paul, tous les saints authentiques deviennent après lui des modèles vivants de l'Eglise, avec cette situation paradoxale de naufrage et de victoire, d'infirmité et de confirmation, de « dernière place » ou de « rebut » et de « spectacle pour Dieu, les anges et les hommes ». « En même temps dans la gloire et dans le mépris, en même temps dans la bonne et la mauvaise réputation, tenus pour imposteurs et pourtant véridiques, traités comme des inconnus et pourtant, en même temps, bien connus » (*2 Corinthiens* 6, 8 s.). Il peut très bien arriver que ce mépris et cette suspicion, ce fait d'être renvoyé, se produise à l'intérieur même de l'Eglise, comme il arriva à Paul lorsqu'il fut envoyé par Jacques dans le Temple, où les Juifs s'emparèrent de lui et où il fut finalement livré aux païens, comme l'avait été son maître. Le chrétien « aura pour ennemis les gens de sa famille » : cela aussi est prédit (*Matthieu* 10, 36).

Depuis Athanase, banni, et Origène, martyrisé, en passant par Maxime le Confesseur (qui, déshonoré par les chrétiens, meurt solitaire pour la vraie

foi), Thomas d'Aquin (dont l'enseignement est condamné), Becket et More, jusqu'à Ignace (que l'Inquisition jette en prison) et Jean de la Croix (que ses frères emprisonnent et battent), il n'y a aucune interruption de la série des Grands, derrière lesquels se tient la foule innombrable des obscurs.

Mais il ne s'agit pas ici des destins personnels des saints, il s'agit de leur position exemplaire : ils révèlent la situation de l'Eglise, qui n'est à vrai dire l'Eglise, au plein sens du terme, que là où elle est sainte.

C'EST seulement maintenant que se pose la question finale : que signifie cette situation paradoxale, reconnaissable dans les saints, de présence de l'Eglise et d'existence dans l'histoire du monde ? Formulons la question plus précisément : au milieu de cette histoire, l'histoire d'une humanité qui doit faire tous ses efforts pour se sortir de la misère et pour échapper à l'anéantissement qui la menace toujours, à quoi sert une collectivité qui est obligée *ex professo* d'échouer toujours ? Derrière cette question, on peut lire le nom de Marx, qui défie les chrétiens de se décider enfin, en accord avec leurs programmes évangéliques, à « annoncer une année de grâce » (*Isaïe* 61, 2 ; cf. *Luc* 4, 18 s.) aux pauvres et aux opprimés, au lieu d'échouer.

Mais où cela conduit-il ? À une tentative d'éviter la croix ; or la Croix est la victoire définitive du Christ, et donc aussi de l'Eglise qui le suit. Et la tentative d'éviter la croix conduit à conférer au bien-être un caractère absolu dont nous expérimentons intensément à l'heure actuelle les limites et les contradictions — dans le cas où ce bien-être est réellement atteint et non détruit par l'agression marxiste.

Jésus ne voulait pas échouer. Au contraire, il a essayé de toutes ses forces de venir en aide aux pauvres, qu'il proclamait bienheureux, tandis qu'il lançait à la face des riches le « malheur à vous ». Et il ne célébrait pas seulement la pauvreté du cœur, mais aussi les oeuvres de la « charité matérielle », qu'il érigea en critère dans la parabole du Jugement dernier. Il savait très bien distinguer entre ce que Péguy nommait misère et ce qu'il appelait pauvreté. La doctrine sociale des papes formule à partir des principes de l'Evangile l'exigence pressante pour tous les chrétiens de collaborer à la transformation des conditions sociales qui font que la misère se perpétue.

Mais tout cet enseignement théorique et cette activité de l'Eglise se font toujours de la part et à la suite du Crucifié, auquel a été donnée en tant que tel, et seulement en tant que tel, toute puissance au Ciel, et sur la terre qu'il s'agit de changer. C'est pourquoi une action de l'Eglise pour changer le monde ne peut jamais se mouvoir uniquement sur l'axe

« misère/bien-être », si urgente que soit cette action dans certaines situations. Sans l'annonce simultanée de la Croix et de l'échec qu'elle comporte, la « transformation des conditions de vie » entraîne à cette mentalité de bien-être qui commence justement par endurcir les cœurs contre le véritable message chrétien de l'amour désintéressé. Là où l'esprit de renoncement n'est pas prêché et vécu en même temps qu'une assistance active et efficace est apportée aux pauvres, l'Eglise n'a pas prêté attention à son modèle, la vie des saints en elle, et ne s'est pas vraiment acquittée de sa charge évangélique. Son action tient sur le fil du rasoir : il ne faut pas qu'elle construise extérieurement d'une manière telle qu'en même temps elle détruise intérieurement. Elle ne doit pas vouloir obtenir des succès extérieurs tels que, ce faisant, elle néglige la fécondité intérieure qui vient de la Croix.

Mais l'esprit de la sainteté lui vient en aide, en tendant justement vers la synthèse qui paraît si difficile humainement. Car il se manifeste avec une évidence toujours renouvelée qu'une construction extérieure durable réussit seulement là où est à l'œuvre la disposition intérieure de l'amour désintéressé — et dans tous les domaines, en commençant par ce qu'entreprennent les laïcs dans le monde, en passant par l'action catéchétique des prêtres, et jusqu'à la prière et à l'offrande de soi-même des contemplatifs. Le peuple comprend rapidement la nécessité de cette synthèse, de même que la plupart du temps, il est le premier à sentir la présence de la sainteté authentique. Le saint n'a pas toujours besoin d'être un Pierre Claver, cette lumière flamboyante dans l'obscurité la plus profonde du commerce des esclaves ; il peut aussi s'appeler Thérèse de Lisieux, la maîtresse de la véritable fécondité pour l'Eglise et pour le monde par le chemin le plus obscur, « la petite voie ». Le petit peuple comprend cette petite voie ; mais les plus grandes révolutions positives de l'histoire résultent de voies toutes petites, lorsqu'elles sont parcourues saintement.

CEST ainsi que la ligne qui semblait brisée se transforme finalement en une véritable ligne droite, parce qu'elle prend en considération non seulement toutes les dimensions de l'oeuvre du Christ, mais aussi toutes les dimensions de l'homme. Il faut que ces dimensions soient présentes aux yeux de chaque chrétien, tant il est vrai que dans l'Eglise le travail est divisé suivant le charisme propre à chaque personne. Aucune théologie de la libération ne peut par exemple négliger le rôle de la contemplation et de la Passion dans l'économie de l'Eglise comme dans celle de l'humanité. Mais le contemplatif ou celui qui souffre n'a pas davantage le droit de se fermer sur lui-même : il a à mettre sa prière et sa souffrance à la disposition du grand échange qui s'effectue dans le Corps mystique du Christ.

Plus que jamais, les saints de notre temps et de l'avenir se tiendront aux carrefours, où la lumière intérieure du mystère de la Croix se transforme en un comportement significatif envers le prochain à la manière du Samaritain. Ce n'est pas pour rien que Mère Teresa est devenue une des figures les plus populaires et convaincantes d'aujourd'hui. Mais il ne sera pas moins chrétien de collaborer avec elle à ce qu'on n'ait plus besoin de ramasser des mourants abandonnés dans les rues de Calcutta.

Hans-Urs von BALTHASAR

(traduit de l'allemand par Jacques Keller)

Hans-Urs von Balthasar, né à Lucerne en 1905, ordonné prêtre en 1936. Membre de la Commission Théologique Internationale. Membre étranger de l'Institut (Académie des Sciences Morales et Politiques). Sa dernière bibliographie (parue chez Johannes Verlag, Einsiedeln, 1975), qui compte 58 pages, n'est plus à jour. Parmi ses dernières publications traduites en français, citons : *Catholique*, coll. « Communio », Paris, Fayard, 1976 ; *Le complexe anti-romain : Essai sur les structures ecclésiales*, Apostolat des Editions, Paris, 1976 ; *Adrienne von Speyr et sa mission théologique*, Apostolat des Editions, Paris, 1976. A paraître : *Nouveaux points de repères*, coll. « Communio », Paris, Fayard, 1980.

Donnez-nous des adresses de personnes susceptibles de s'intéresser à Communio. Nous leur enverrons un spécimen gratuit.

Hubert JEDIN

L'histoire de l'Eglise : Théologie ou histoire ?

L'histoire de l'Eglise doit respecter à la fois les exigences de la science et les dimensions de la théologie. Un historien célèbre répond aux critiques de son œuvre et explique comment il conçoit sa discipline.

L'HISTOIRE de l'Eglise fait-elle partie de la théologie ? Est-elle une discipline théologique, comme les sciences bibliques, la dogmatique, la théologie morale et les autres disciplines théologiques traitées dans nos facultés ? S'insère-t-elle dans le programme des études théologiques, ou bien n'est-elle qu'une sorte de science annexe devant transmettre à l'étudiant en théologie certaines connaissances historiques, afin qu'il soit apte à étudier le développement du dogme, celui du droit canonique, ou celui des institutions de l'Eglise ?

Le fait est que l'histoire de l'Eglise n'est entrée que très tardivement, à l'époque des Lumières, dans le programme d'études théologiques des universités allemandes. Emil Clemens Scherer a étudié en détail ce processus, il y a exactement cinquante ans (1). Moi-même, j'ai traité de la question dans l'introduction de mon *Manuel d'histoire de l'Eglise* (2) : « *L'objet de l'histoire de l'Eglise est le développement dans le temps et dans l'espace de l'Eglise instituée par le Christ. Puisque c'est un savoir fondé sur la foi qui lui fournit son objet, lequel n'existe que dans la foi, elle est une discipline théologique et se différencie ainsi d'une histoire de la chrétienté...* ». L'objet de la foi en l'Eglise est, comme nous le soulignons plus loin, *x son origine divine en Jésus-Christ, l'ordre hiérarchique et sacramentel institué par Lui et la promesse de l'assistance du Saint-Esprit, de même que sa tension vers la perfection eschatologique, tous les éléments en somme sur lesquels repose l'essence de son identité au milieu des changements extérieurs* ».

La tâche spécifique de l'histoire de l'Eglise est de suivre l'Eglise de la foi dans son cheminement historique. Car, ainsi que je le disais alors : « *l'image de la barque de l'Eglise qui avance, achevée et inchangée sur la mer des siècles, n'est*

pas aussi appropriée que la comparaison, déjà employée par saint Vincent de Lérins, avec la croissance du corps humain et de la semence, laquelle n'implique aucune remise en cause de son essence propre et aucun changement de nature. De même que le grain de blé germe et éclôt, donne tige et épis, tout en restant toujours du blé, ainsi se réalise la nature de l'Eglise dans son processus historique : elle change de formes extérieures, mais reste égale à elle-même. Le caractère de sa grandeur historique repose finalement sur l'Incarnation du Verbe et l'entrée de Celui-ci dans l'histoire humaine, mais avant tout aussi sur le fait que le Christ a voulu l'Eglise en tant que communauté d'êtres humains (peuple de Dieu) sous la direction d'hommes, et qu'Il l'a rendue par là dépendante également de la faiblesse humaine. Son entéléchie transcendante et supra-historique est l'Esprit Saint qui la préserve de toute erreur, qui crée et maintient en elle toute sainteté » (3).

L'histoire de l'Eglise est donc théologie et histoire.

RÉCEMMENT, Victor Conzemius (4) s'est élevé contre cette conception soutenue par Erwin Iserloh et moi-même. Pour un théologien catholique étudiant l'histoire de l'Eglise, la nécessité de croire en l'Eglise et de concevoir son histoire dans la foi rendrait tout dialogue impossible avec les incroyants ; il y aurait même là *x un coup de massue théologique qui ne rendrait aucun service à la recherche de la vérité historique et par là-même à la compréhension de la foi r*. Le simple fait de distinguer l'histoire de l'Eglise de l'histoire dite profane témoignerait déjà d'un cléricalisme prétentieux...

Ici, les esprits se divisent. L'historien catholique, qu'il soit prêtre ou laïc, doit se poser la question : crois-tu en « l'Eglise une, sainte, catholique et apostolique », comme nous l'enseigne le Symbole des Apôtres ? S'il répond « non » à cette question, il n'est pas un historien catholique et il n'a pas le droit d'enseigner l'histoire de l'Eglise dans une université de théologie catholique. Notez bien que cette question n'est pas posée *ad hominem*, mais concerne l'essence même de la tâche entreprise. Conzemius propose de parler « *non plus tant de l'histoire de l'Eglise que de l'histoire du christianisme, et particulièrement du catholicisme et du protestantisme* ». L'histoire de la chrétienté est une grande tâche scientifique et tout à fait justifiable, mais c'est autre chose que l'histoire de l'Eglise au sein d'une faculté de théologie. Il s'agit alors d'analyser la concrétisation de la foi chrétienne dans ses ramifications innombrables, ses chemine-ments et ses égarements, ses églises parallèles et ses sectes. De même que l'on peut étudier ou enseigner une histoire de l'Islam ou du bouddhisme sans être mahométan ou bouddhiste, de même on peut aussi écrire une histoire du christianisme sans être un authentique chrétien et sans croire à l'Eglise.

La question reste alors en suspens de savoir si l'on peut ainsi être objectif à l'égard du christianisme. Dans une faculté de théologie catholique, une telle histoire du christianisme ne trouve pas sa place. Il est tout à fait conséquent que des chaires d'histoire du christianisme aient leur place dans quelques universités

(3) *Ibid.* La comparaison de saint Vincent de Lérins se trouve dans son *Commonitorium*, ch. 29. — « Entéléchie » peut se comprendre ici comme « réalité en acte », par opposition à « être en puissance » (Nd1R).

(4) Dans son article de la *Tübinger Theologische Quartalschrift*, t. 155 (1975), p. 177-197, auquel renvoient toutes les citations sans références.

(1) Voir son livre, *Geschichte und Kirchengeschichte an den deutschen Universitäten*, Freiburg-en-Brisgau, 1927.

(2) *Handbuch der Kirchengeschichte*, t. I, p. 2 s.

d'état italiennes, tout en étant cependant rattachées aux facultés des lettres. Certaines de ces chaires sont tenues par des catholiques fervents qui sont de mes amis. Leur conviction de foi les rend aptes à interpréter objectivement des faits et des événements de l'Église, mais cette histoire du christianisme n'est alors aucunement une histoire de l'Église.

La foi en l'Église, pour nous, n'est pas seulement une « hypothèse de travail », elle n'a pas uniquement un caractère historique et herméneutique, comme l'écrit Conzemius. Comment puis-je savoir au juste quelle est la véritable Église du Christ, parmi les nombreuses églises qui se définissent comme telle ? Seulement par la foi en l'Église précisément. Comment puis-je savoir que l'Église catholique a conservé au long des siècles son identité et sa continuité ? Et que l'Église de l'empire du temps de saint Athanase et de saint Augustin est la même que la communauté primitive de Jérusalem sur laquelle, à la première Pentecôte, descendit l'Esprit Saint ? Et encore que cette Église de l'empire romain est la même Église du Christ que celle du pape Innocent IV ? Et que l'Église du Concile de Trente est la même que l'Église universelle du vingtième siècle ?

Non, l'identité et la continuité de l'Église, depuis ses origines et à travers les formes variées sous lesquelles elle paraît, ne nous sont garanties en fin de compte que par la foi en l'Église.

La foi en l'Église est également plus qu'un principe d'interprétation. L'historien croyant sera en mesure d'analyser de façon surnaturelle les stigmates de saint François d'Assise, dont la réalité est prouvée historiquement. Il sera de même prêt à rattacher des mouvements comme celui des ordres mendiants des douzième et treizième siècles, comme le renouveau spirituel de l'Église au seizième siècle et la nouvelle éclosion de sainteté qui eut lieu alors, à des causes qui transcendent les données historiques. Mais l'interprétation des faits "historiques" fondée sur une conviction de foi, ce n'est pas encore de l'histoire de l'Église.

S I je saisis bien, la thèse de Conzemius est motivée par deux soupçons. Premièrement, la « foi en l'Église » conduirait l'histoire de l'Église à de mauvaises fins apologétiques menant presque à atténuer les manquements de papes tels qu'Alexandre VI et Léon X, à justifier des droits non légitimes tels que les ont revendiqués les papes d'Avignon, à excuser des erreurs politiques comme celles d'Urbain VIII, ou l'intervention du saint Pape Pie X contre les « modernistes » en s'appuyant sur de mauvaises informations.

Il est indiscutable que l'on a parfois ordonné l'histoire de l'Église à de mauvaises fins apologétiques. Mais ce n'est pas une conséquence de la nature de l'histoire de l'Église en tant que science de la foi, telle que je la conçois. Au contraire, c'est justement ce qu'il y a d'humain, de trop humain dans l'histoire de l'Église qui est finalement la preuve que c'est Dieu qui l'a fondée et qui la dirige. Aucun pape, aucun évêque, aucune faute commise à la curie romaine n'ont réussi à détruire l'Église. Une histoire apologétique de l'Église n'est pas seulement inutile, elle est inopportune. Seule la vérité, la vérité toute entière et non mutilée nous rend libres. Qu'on me permette donc de répondre directement à Conzemius pour apaiser son premier soupçon : mes anciens élèves pourront témoigner que je me suis toujours tenu éloigné de tout aveuglement apologétique dans mes cours, et que je me suis toujours refusé à édulcorer ou passer sous silence des faits qualifiés de gênants.

Je dois également réfuter un second soupçon, manifestement implicite dans la thèse de mon collègue lucernois : à savoir que l'histoire de l'Église n'est pas et ne peut pas être de la théologie, car elle se doit à une méthode historique et qu'elle en est tributaire. Vous pouvez lire les mille pages et plus de ma biographie de Seripando et les deux mille pages et plus de mon histoire du concile de Trente (5). Vous n'y trouverez pas un seul endroit où j'aie laissé de côté la méthode historique et critique pour introduire frauduleusement des arguments ou des catégories étrangers.

Car je dois le dire avec la même conviction que celle avec laquelle j'ai défendu le caractère théologique de l'histoire de l'Église : comme toute autre histoire, l'histoire de l'Église ne peut être étudiée et écrite qu'avec des sources historiques. L'histoire de l'Église est une Histoire au plein sens du mot : celui qui le rappelle enfonce une porte ouverte. Il ne me vient pas à l'esprit de nier tout ce que l'histoire de l'Église doit à un nombre considérable d'historiens qui n'étaient pas ou ne sont pas croyants et qui ne croient pas en l'Église : les bibliographies de l'histoire de l'Église contiennent des centaines de noms d'auteurs qui n'étaient pas d'authentiques chrétiens, encore moins des catholiques convaincus : parmi eux, on trouve les grands noms de Erich Caspar et Johannes Haller, ce dernier étant un agnostique déclaré. Mais ils ont travaillé selon des méthodes historiques et ont transmis des points de vue importants. Dans une recherche d'histoire de l'Église, nous sommes assis à la même table qu'eux, nous utilisons la même méthode historique et nous ne devons nous laisser dépasser par personne dans la netteté et l'exactitude de cette utilisation.

Dans cette mesure, je suis de l'avis de Conzemius lorsqu'il dit : « *Ce n'est pas la justesse de la théologie mais la justesse de la méthode historique qui décide de la valeur d'une œuvre historique* ». Mais cela vaut seulement dans la mesure où il s'agit d'une étude de faits se rapportant à l'histoire de l'Église. Car dès que la recherche débouche dans une relation ordonnée, l'interprétation et l'appréciation gagnent du poids : et la maîtrise de la méthode historique ne suffit alors plus, plus du tout, lorsqu'il s'agit d'affaires aussi importantes que la formulation d'un dogme.

LE Saint-Esprit, qui a guidé les Pères du concile de Nicée dans la formulation du dogme de *l'homo-ousios* et les Pères du concile de Chalcédoine dans celle de la doctrine des deux natures du Christ, n'est pas à chercher dans des sources historiques : il ne planait pas, comme on le représentait dans certaines miniatures, sous la forme d'une colombe au-dessus de la salle conciliaire. Un Eduard Schwartz disait qu'il ne pouvait pas le « voir ». Pourtant, nous croyons en son action à travers les hommes, et c'est cette action seule qui nous garantit le caractère d'obligation de cette décision conciliaire. L'étude de l'histoire des conciles n'est pourtant pas sans importance pour reconnaître le caractère contraignant de ces décisions : c'est seulement par l'étude des sources historiques que nous apprenons la manière dont ces décisions furent pensées, quelles intentions y ont conduit leurs auteurs, et quelle fut la portée de ces décisions. Par l'étude des Actes du concile de Trente, des lettres et des « journaux », nous apprenons quel objectif poursuivait le Concile dans la formulation du canon sur les sacrements : il n'avait pas

(5) Cf. la bio-bibliographie de l'auteur (NdIR)..

la prétention d'offrir une doctrine exhaustive à ce sujet, mais entendait simplement protéger la doctrine catholique contre certaines erreurs : le champ était laissé libre à un approfondissement — d'une urgente nécessité — sur le caractère sacramental de l'Eglise.

De même que l'action de Dieu en l'homme, à savoir la grâce, n'est pas perceptible comme telle directement, mais est bien plus reconnaissable dans ses actions, ainsi en va-t-il de l'efficacité de l'Esprit Saint dans le magistère de l'Eglise, mais nous n'en avons la certitude que par la foi. La méthode historique nous conduit jusqu'au bord du fleuve, mais seule la foi nous permet de faire le saut.

C'est pourquoi je crois maintenir ma définition : « L'histoire de l'Eglise est théologie *et* histoire ». Je me place ainsi du reste dans la tradition de la faculté de Bonn. Albert Ehrhard, titulaire précédent de la chaire d'histoire de l'Eglise, a nommé l'histoire de l'Eglise « *théologie historique* » (6). On osera difficilement contester la méthode historique de ce grand spécialiste de l'hagiographie et de l'histoire littéraire de Byzance. Je me suis moi-même un jour risqué à présenter l'histoire de l'Eglise comme « *ecclésiologie historique* ». Je reconnais sans ambages que cette appellation a pu donner lieu à des malentendus. Voici quelle était ma pensée : je songeais à l'enseignement de l'histoire de l'Eglise dans les Universités. L'étudiant en théologie, qui se prépare à entrer au service de l'Eglise, doit faire connaissance avec son Eglise, non pas telle qu'elle *doit* être, mais bien telle qu'elle *est*, telle qu'elle est devenue et qu'elle est réellement. Je ne voulais pas entrer en concurrence avec le professeur de dogmatique et son traité de l'Eglise.

Je voulais plutôt exprimer déjà que les cours d'histoire de l'Eglise doivent être une sorte de commentaire historique de ce qui a été exprimé dans *Lumen Gentium*. L'étudiant doit apprendre à considérer le visage humain de l'Eglise, et c'est justement là qu'est son histoire. Il doit convenir aussi que l'Eglise, au long des siècles, s'est parfois fatiguée de la route, que ses pieds se sont couverts de poussière, que sa robe a été souillée de taches. Il ne doit pas se contenter d'avoir une conception divine de l'Eglise, mais il doit aussi connaître sa silhouette réelle et historique. Il doit apprendre à saisir dans l'historique ce qui est « supra-historique », à ne pas séparer les facteurs divin et humain qui agissent en elle, mais bien plutôt à ne pas les confondre. C'est pourquoi un cours d'histoire de l'Eglise dans une faculté de théologie est conçu autrement qu'un simple cours historique sur l'empire allemand du temps des Saliens et des Staufen : le vieil empire allemand est irrémédiablement révolu, mais l'Eglise vit, et nous vivons en elle, nous sommes l'Eglise.

COMME je le disais au commencement, le principe : « l'histoire de l'Eglise est théologie *et* histoire » est à la base du *Manuel d'histoire de l'Eglise* publié sous ma direction. Il y a presque vingt ans maintenant que mon collègue et ami Theodor Klauser, le Professeur Oskar Köhler, de la maison d'éditions Herder, et moi-même projetions la réalisation d'un ouvrage complet qui remplacerait le vieux Hergenrother-Kirsch, au lieu de le continuer. Dans de nombreuses conférences avec les collaborateurs qu'il fallait bien sûr admettre,

à Trèves, à Fribourg et finalement à Bonn, nous avons ébauché la division (avec une table des matières provisoire), esquissé la présentation (préférence donnée aux faits, sans pourtant ne faire qu'un aide-mémoire, mais plutôt un exposé facile à lire) ; enfin nous avons résolu certains problèmes techniques, tels que la structure des indications sur les sources et de la bibliographie, le genre et le domaine des notes, et autres choses semblables. Nous avons conservé notre plan, même si le champ d'études prévu à l'origine (six volumes) a été considérablement dépassé. Le succès de librairie a surpassé de beaucoup notre attente. Nous en sommes arrivés à une traduction anglaise, espagnole, et tout dernièrement à une traduction italienne. L'édition originale allemande est maintenant complète jusqu'au seuil des temps modernes (1914), et nous espérons pouvoir faire paraître prochainement la conclusion ou, plutôt, le volume complémentaire.

Il est bien évident que l'ouvrage tel qu'il se présente dans son ensemble et dans ses différentes parties a été soumis à la critique. Comment pouvait-il en être autrement ? En tant que directeur de l'ensemble, j'ai lu d'un œil critique chacun des articles avant leur parution, et connais peut-être mieux que n'importe qui les points faibles de notre ouvrage.

Je voudrais brièvement m'arrêter à deux critiques. On a reproché à notre ouvrage d'avoir traité de façon détaillée, certes, les églises orientales, mais d'avoir laissé de côté le développement des églises de la Réforme et ainsi de n'être pas « œcuménique ». Ma définition de l'histoire de l'Eglise suffirait à expliquer quelque peu cette limitation, mais je me contenterai d'une remarque d'ordre tout à fait pratique. Si nous avons introduit dans notre ouvrage le développement des églises de la Réforme et de toutes les dénominations qui en sont issues, ainsi que des sectes qui lui sont affiliées, avec autant de détails que mérite un tel sujet, notre ouvrage se serait encore accru d'un bon volume au moins. Nous aurions dû faire appel à des collègues protestants qui n'auraient probablement pas été d'accord avec notre projet d'ensemble. Et parallèlement à notre ouvrage est parue en même temps à Göttingen, éditée par Kurt Dietrich Schmidt et Ernst Wolf, une œuvre au contenu semblable, intitulée *L'Eglise dans son histoire*. Elle était rédigée par des spécialistes protestants de l'histoire de l'Eglise, avec lesquels nous ne voulions pas entrer en concurrence. Il nous a semblé préférable d'exposer de façon aussi détaillée que possible l'histoire de l'Eglise, telle qu'on l'attendait de nous. Nous ne présentons donc pas une histoire œcuménique de l'Eglise, quoique notre ouvrage ait été écrit dans un esprit œcuménique. Le lecteur lui-même pourra en juger.

Une deuxième critique vient des Etats-Unis et est un produit typique de la situation post-conciliaire. Dans son compte-rendu du sixième volume (7), le jésuite américain James Henesey a écrit : « *It is institutional and not sociological, People of God history* ». Cette critique renferme trois considérations :

- 1) L'Eglise n'est considérée que comme institution, son histoire est considérée comme celle de ses institutions.
- 2) L'Eglise n'est pas conçue en tant que peuple de Dieu, comme dans *Lumen Gentium*.
- 3) L'ouvrage n'a pas d'orientation sociologique.

(6) Dans son article des *Mélanges offerts à Merkle*, Düsseldorf, 1923, p. 117-136.

(7) Publié dans *The Catholic Historical Review*, t. 62 (1976), p. 640 s. (« C'est de l'histoire institutionnelle, et non l'histoire sociologique du peuple de Dieu »).

POUR commencer par le troisième reproche : il est justifié ; mais à mes yeux, ce n'est pas un reproche. C'est consciemment que nous n'avons pas essayé de comprimer l'histoire de l'Eglise dans les schémas fournis par les concepts sociologiques des sciences humaines, car nous n'en espérons aucun élargissement de nos connaissances historiques.

Pour ce qui est des deux autres reproches, je prierais le critique américain de se donner la peine de relire les chapitres sur la piété, la liturgie et la vie religieuse et sociale des communautés chrétiennes des trois premiers siècles, dans le premier volume rédigé par Karl Baus ; et de poursuivre sa lecture jusqu'aux volumineux chapitres du sixième tome sur les mouvements sociaux et les formes de piété populaire au XIXe siècle. Il est très souvent et très longuement question dans notre ouvrage de la vie du peuple de Dieu, dans la mesure bien sûr où nous possédons des renseignements ; car sans sources, on ne peut écrire aucune histoire. Mais sur la vie d'une paroisse de village au moyen âge, par exemple, nous ne possédons que quelques sources insuffisantes, et la plupart du temps ce ne sont que des données sur les biens d'Eglise et les revenus paroissiaux qui ont été notés par écrit. Nous savons peu de choses, ou même rien du tout, sur tout ce qui concerne la pastorale à la campagne (exception faite de l'administration des sacrements). En revanche, nous possédons considérablement plus de renseignements sur la pastorale et le culte dans les villes à la fin du moyen âge. Les sources sont encore plus abondantes pour ce qui est de l'histoire de la piété au XVIe siècle, où l'on peut bien parler d'un raz de marée de livres de dévotion. Lisez seulement ce que Louis Cognet a écrit dans le tome VI, sur la littérature pieuse en France.

Je crains que ce critique, jeune encore, ne se rende pas bien compte de la difficulté qu'il y aurait à écrire l'histoire de l'Eglise en tant que peuple de Dieu, telle qu'il l'attend. Une telle histoire — et j'en viens maintenant au premier reproche —, ne peut être écrite, comme Henesey lui-même le concède, sans prendre en considération les institutions ecclésiastiques, la théologie, le contexte social, politique, intellectuel et religieux. Une histoire de l'Eglise sans noms propres, telle que la prônent certains sociologues français, est purement et simplement un non-sens.

Il n'est pas difficile de proposer des programmes grandioses, mais il est beaucoup plus délicat de les réaliser. Ce sera pour moi une grande joie si les « jeunes savants américains » écrivent l'histoire « sociologique » de l'Eglise qu'ils projettent. J'attends cette œuvre ou une autre semblable avec une grande impatience. Car — et je reviens à mon point de départ — toute histoire de l'Eglise est imprégnée de façon décisive par l'image de l'Eglise donnée au départ, et l'Eglise en tant que peuple de Dieu est bel et bien une idée directrice de *Lumen Gentium*. A partir de là est sans doute possible une sociologie qui soit plus qu'une science humaine.

A ce propos, permettez-moi encore une remarque pour terminer. Il est caractéristique des études scientifiques contemporaines, surtout dans les sciences humaines, de s'intéresser de manière on ne peut plus rigoureuse à l'épistémologie et à la méthodologie. Je n'ai rien contre l'épistémologie ni la méthodologie. Mais il est souverainement désagréable de les voir tout envahir et étouffer le travail de recherche proprement dit. Dans les sciences historiques, elles se substituent bientôt au travail historique lui-même. Nous autres Allemands, nous avons un penchant incontestable pour la mise en théorie et trop d'estime pour la méthodologie et la didactique. J'ai l'impression qu'ailleurs en Europe occidentale, mais aussi aux Etats-Unis, on ne commet pas cette erreur.

J'ESPÈRE qu'on ne tiendra pas pour de la pure théorie ce que je viens de suggérer plus encore que de dire, qui me semble être concret, et avoir une grande portée pratique. Je ne voudrais pas être comme l'un de ces philosophes spéculatifs dont il est écrit dans la *Faust* de Goethe : « *Il est comme une bête sur une lande aride, que l'esprit malin fait tourner en rond, alors que tout autour s'étend une verte prairie* » — le champ vaste, infiniment riche, souvent passionnant assurément, mais finalement digne de respect qu'est celui de l'histoire de l'Eglise.

Hubert JEDIN

(traduit de l'allemand par une moniale)

Hubert Jedin, né à Grossbriesen en 1900. Professeur d'histoire de l'Eglise à l'Université de Bonn jusqu'en 1965. Maître d'oeuvre du *Handbuch der Kirchengeschichte* (7 volumes, achevé en 1979). Auteur d'une *Geschichte des Konzils von Trient*, 2 vol. (dont le premier a été traduit en français en 1965), Fribourg-en-Brisgau, 1949-1957 et de *Krisis und Wendepunkt des Trienter Konzils 1562-1563*, Wurzburg, 1941 (tr. fr., Paris, 1966), ainsi que de nombreux autres ouvrages et articles, dont *Girolamo Scipando*, 2 vol., Wurzburg, 1937. Le texte ici traduit est celui d'une conférence donnée récemment à l'Université de Bonn.

La Revue Catholique Internationale COMMUN/O se trouve dans les librairies

12000 Rodez :

La Maison du Livre
Passage des Maçons

25000 Besançon :

Librairie Paul Chevassu
119, Grande-Rue

Librairie Cart
10-12, rue Moncey

31000 Toulouse :

Librairie Jouanaud
8, rue des Arts
Librairie Sistac Maffre
33, rue Croix Baragnon

33000 Bordeaux :

Librairie Les Bons Livres
70, rue du Palais Gallien

38000 Grenoble :

Librairie Notre-Dame
10, place Notre-Dame

39100Dole :

Librairie Saingelin
36-38, rue de Besançon

42100 Saint-Etienne :

Culture et Foi
20, rue Berthelot

44000 Nantes :

Librairie Lanoé
2, rue de Verdun

58000 Nevers :

Librairie Siloé
17, avenue du Général-de-Gaulle

60500 Chantilly :

Centre culturel « Les Fontaines »
B.P. 205

64000 Pau :

Librairie Duval
1, place de la Libération

69002 Lyon :

Librairie Decitre 6,
place Bellecour
Librairie des Editions Ouvrières
9, rue Henri-IV

Librairie Saint-Paul

8, place Bellecour

75005 Paris :

Librairie Saint-Séverin
4, rue des Prêtres-Saint-Séverin
Presses Universitaires de France
48, boulevard Saint-Michel

75006 Paris :

Apostolat des Editions
46-48, rue du Four
Librairie Saint-Paul 6,
rue Cassette
La Procure
1, rue de Mézières

75007 Paris :

Librairie du Cerf
29, boulevard L. atour-Maubourg
Librairie Au Chariot d'Or
14 bis, avenue Bosquet
Presse Saint-François Xavier
12, place du Président-Mithouard

75016 Paris :

Librairie Lavocat 101,
avenue Mozart

75116 Paris :

Librairie Pavillet
50, avenue Victor-Hugo

75017 Paris :

Librairie Chanel 26,
rue d'Armaillé

80000 Amiens : Li-

brairie Brandicourt
13, rue de Noyon

CH 1700 Fribourg (Suisse) :

Librairie Saint-Augustin
88, rue de Lausanne

Lomé (Togo) :

Librairie du Bon Pasteur
B.P. 1164

Si vous connaissez une librairie, une paroisse, un centre d'accueil ou *Communio* pourrait être mis en dépôt, n'hésitez pas à prévenir notre secrétariat (28, rue d'Auteuil, F 75016 Paris, tél. : (1) 527 46 27)

Jean de KOK

L'historien au travail : le catholicisme hollandais après 1920

L'évolution de l'Eglise hollandaise a reçu plusieurs explications, qui se complètent ou se contredisent. Un historien hollandais en examine les lacunes et la validité spirituelle.

O N entend dire partout que le catholicisme, aux Pays-Bas, traverse une crise différente et, selon beaucoup, plus grave qu'ailleurs. Cette crise possède en effet des traits spécifiques. On ne peut les évaluer correctement que si l'on se fait une idée juste de l'évolution particulière qu'a connue le catholicisme hollandais dans les quatre derniers siècles. On découvre alors que la situation aux Pays-Bas non seulement est différente de fait, mais qu'il est nécessaire qu'il en soit ainsi. Quant à savoir si la situation est plus grave, la question reste ouverte¹. Ces quelques phrases, par lesquelles G.A.M. Abbink (né en 1924) commence son explication de l'histoire récente de l'Eglise des Pays-Bas (1), n'ont en dix ans rien perdu de leur actualité.

L'explication de Abbink : de l'isolement à l'ouverture (1970)

De 1580 à 1798, l'Eglise catholique de Hollande n'était pas établie, mais missionnaire : pas d'églises baroques, mais pas non plus d'évêques de cour. L'Eglise dépendait entièrement de la foi de ses fidèles, dont les pasteurs étaient très proches. Cette Eglise clandestine penchait vers le rigorisme et le jansénisme dont la condamnation provoqua en 1723 un schisme, d'ailleurs très limité, qui renforça chez les catholiques l'attachement à Rome. A la différence de la France ou de la Rhénanie, la Révolution ne fut pas ressentie comme un désastre. Au contraire, l'égalité devant la loi de toutes les religions fut une libération pour l'Eglise, qui ne souhaita jamais une alliance du trône et de l'autel à la Restauration.

La liberté religieuse permettait une ascension sociale par l'éducation. Les catholiques, longtemps maintenus en bas de la société, préférèrent d'abord une école neutre à l'ancienne école calviniste, et ne rompirent avec les libéraux (1868) que quand ils eurent leur école à eux. Mais même après, les idées libérales restèrent assez bien vues des catholiques, qui avaient reçu de l'état libéral le droit d'avoir leurs propres évêques (1853). Si les catholiques fondèrent dans tous les domaines leurs propres organisations, ce ne fut pas pour se protéger contre le danger des laïcs émancipés, mais justement parce que de tels laïcs n'existaient pas. En leur absence, ce furent les prêtres qui prirent les postes de direction. L'Eglise catholique, forte de son unité, regardait de haut les Protestants, divisés par des schismes répétés. *Rerum Novarum* (1891) et la communion fréquente (1905) furent bien accueillies.

La « moisson de l'isolement », entre les deux guerres, fut riche, mais souleva un problème grave. La fin (l'émancipation) semblant en vue dans les années 1920, on pouvait s'attendre à ce que les *moyens* (l'isolement) soient réexaminés, à ce que l'encadrement par les organisations soit assoupli. Or, c'est le contraire qui se produisit. Par peur de perdre ce qui avait été gagné, pense Abbink. C'est seulement à ce moment qu'on parla de « protéger » les fidèles. Les laïcs, mieux formés désormais, prirent la tête, mais organisèrent de plus en plus. Les moyens devenaient une fin. Les organisations, chargées d'encadrer la vie en tous ses aspects, étaient désormais surtout dirigées contre la menace socialiste. Ainsi, le parti (politique) catholique, par son refus constant de collaborer avec les Sociaux-Démocrates, glissa de plus en plus vers le conservatisme. C'est cette collusion que visaient avant tout les aspirations à l'« ouverture », avant et après la guerre.

Le maintien de l'isolement après 1920 coïncida avec un renouveau missionnaire, outre-mer, mais aussi aux Pays-Bas même. Les catholiques, désormais à l'aise dans la société, portaient à sa conquête. Mais cette aspiration missionnaire entraînait en conflit avec la rigidité des organisations. Vatican II, dans le monde entier, fut ressenti comme une libération. Aux Pays-Bas, ce fut une explosion. Le bouchon sauta, la bouteille ayant été trop longtemps maintenue sous pression. L'extravagance des « expériences » bien connues fut une réaction à des excès inverses antérieurs. Beaucoup de gens virent dans le Concile un point de départ, et non le résultat de ce qui se passait depuis longtemps dans le catholicisme étranger, lequel était peu connu en Hollande. La bonne entente séculaire entre le clergé et le peuple put ralentir les conflits jusque vers 1970. Mais dès le concile pastoral provincial de Noordwijkerhout (1968-70), on vit opposer à l'autorité hiérarchique des évêques l'idée d'une « direction dialoguée », que beaucoup de gens, conclut Abbink, conçoivent comme une démocratie *totale* dans laquelle l'évêque n'aurait qu'à obéir.

(1) G.A.M. Abbink, « Van isolement naar openheid (Ein vergelijkende analyse van het Katholicisme in Nederland en in de andere Westeuropese landen) », dans *Bijdragen* 31 (1970), p. 350-372 — avec un résumé en anglais : a From isolation to openness (A comparative analysis of catholicism in Holland and in the other european countries »).

L'explication de Rogier : prêtres et laïcs (1973)

L'essai (2) de L.J. Rogier (1894-1974) suppose connu son livre de 1953 (3). Il commence avec la fondation de l'Université catholique de Nimègue (1923), qui devint vite un foyer de résistance à la première génération de laïcs et de prêtres de formation universitaire, soupçonnés d'être des parvenus sans profondeur spirituelle. Rogier donne une image moins paisible qu'Abbink de la rivalité entre prêtres et laïcs, au moment où ceux-ci prennent le contrôle des organisations catholiques.

D'après lui, c'est le clergé qui voulut maintenir l'isolement après 1920, un clergé habitué à maintenir le laïcat en tutelle, et d'esprit étroit. Un certain complexe de supériorité envers l'étranger et le non-catholique nourrissait la méfiance des évêques envers les études universitaires.

Rogier aurait pu ajouter qu'avant 1960, l'enseignement de l'histoire de l'Eglise, même à la faculté de théologie de Nimègue, ne dépassait presque jamais le XVIe ou le XVIIe siècle. Mon livre sur l'histoire de l'Eglise en Europe après 1680 traite exactement de la période et des sujets qui étaient — et sont encore trop souvent — inconnus de la plupart des prêtres et théologiens hollandais. Pour Rogier, *l'ignorance du clergé* conditionne aussi bien la crispation entêtée d'avant le Concile que la course actuelle derrière toutes les idées à la mode. Bien des prêtres, de par leur formation étroite, se trouvent *sans défense* devant les audaces exploratrices de certains laïcs.

Les évêques tinrent à maintenir l'unité entre le clergé et le peuple, et donc à étendre l'influence du Concile à toute la Hollande. On en vit les difficultés à Noordwijkerhout. Bien des participants s'y révélèrent ignorer les problèmes profonds derrière les documents de travail pastoraux et de style sociologique. Le monde entier put voir qu'il n'y avait pas besoin d'être compétent pour participer aux discussions... L'accord en surface sur la pastorale remplaça l'examen des questions historiques et ecclésiologiques de fond, que l'on négligea consciemment : en particulier, la question du ministère ne fut traitée que sociologiquement. On vit une nouvelle élite bourgeoise chercher à rattraper les Lumières du XVIIIe siècle en réduisant le prêtre au rôle de moraliste et d'éducateur.

Rogier remarque enfin que le rêve gauchisant d'une Eglise sans prêtres n'est que la résurgence du vieux rigorisme.

(2) L.J. Rogier. *Vandaag en Morgen*. Bilthoven. 1974 (édition posthume d'un mémoire écrit pour un collègue français et non destiné à être publié, mais à l'aider pour son livre : Pierre Brachin et L.J. Rogier. *Histoire du catholicisme hollandais depuis le XV^e siècle*. Paris. 1974).

(3) L.J. Rogier et N. de Rooy. *In Vrijheid Herboren IKatholiek Nederland 1853-19531*. La Haye. 1953.

L'explication de Bots : la nouvelle élite (1976)

En décrivant la situation d'avant le Concile, J. Bots, s.j. (né en 1930) (4) souligne d'autres points que Abbink et Rogier. D'après lui, l'isolement des catholiques dans leurs organisations serait dû *dès le début* à un désir de protection, pour défendre non une position sociale, mais la foi. Il semble en fait que l'image habituelle de l'histoire de l'Eglise de Hollande soit conditionnée par le Nord du pays, vieille région de mission. Ainsi, Abbink ne dit rien du rôle joué par Poels, le prêtre « social » du Limbourg, et par ses disciples, dans le maintien de l'isolement après 1920. De même que d'autres ont généralisé le cas du Nord, Bots aurait-il généralisé le cas du Limbourg, et la perspective de Poels ?

Avant 1815, le Limbourg était à tous égards un pays étranger, et il resta plus proche de Liège ou de la Rhénanie que du reste des Pays-Bas. Cette province a toujours eu une élite catholique, et, au XIXe siècle, des catholiques libéraux à Maastricht. Bots n'examine à peu près pas les tensions décrites par Abbink et Rogier entre 1920 et 1960. Au Limbourg, entièrement catholique, et donc sans attitude missionnaire, elles ont sans doute été moins graves. Par suite, Bots voit ces quarante ans comme un « *âge d'or* » sans problèmes, qu'il n'illustre que par des chiffres. La débâcle qui suivit 1960 lui semble donc brutale, et inexplicable, sinon par l'action d'un groupe qui a pris le pouvoir dans l'Eglise pour la manipuler.

Je critique Bots là-dessus, parce que la manière dont Abbink et Rogier montrent le revers de *l'« âge d'or »* pourrait donner plus de relief et de valeur à la thèse qui est vraiment centrale chez lui : au XXe siècle, et surtout après la guerre, la société hollandaise s'enrichit, et les catholiques plus que les autres s'y élèvent. Les gens de trente à cinquante ans, de formation universitaire, prennent parmi ceux-ci une importance particulière. Ils sont pour la plupart issus de milieux simples, et cherchent à s'adapter à la classe dominante en adoptant son idéologie : libre développement de la personnalité, authenticité, émancipation, pluralisme, ouverture, rationalité, dialogue. En revanche, les mots d'autorité, de sacrifice, de droits de la collectivité, deviennent tabous. La transcendance de Dieu est refusée dès qu'elle s'exprime en termes de surnaturel, de symboles, de rites, de mystères. Tous ces aspects sont d'ailleurs moins niés que passés sous silence.

Le fin mot de l'histoire est donc que cette nouvelle classe d'intellectuels et de demi-intellectuels a remplacé au pouvoir ceux qui l'avaient exercé avant eux, la classe moyenne des marchands et des fermiers, et le clergé qui

(4) J. Bots, S.J., « Het Nederlandse Katholicisme van nu in historisch perspectief », dans *Tijdschrift voor Geestelijk Leven* 32 (1976), p. 595-642. Une version abrégée existe en allemand : chapitre x *Niederlande* » dans Hubert Jedin, éd. *Handbuch der Kirchengeschichte*, t. VII, p. 567-575, Fribourg-en-Brisgau. 1979. (Rappelons que la version française de cet article, due à l'auteur lui-même, est parue sous le titre « L'expérience hollandaise », dans *Communio*, IV, 1 (janvier-février 1979), p. 77-92).

sortait de ses rangs. Cela n'est pas particulier à la Hollande, mais l'isolement des catholiques et l'absence d'une élite parmi eux les avait rendus plus vulnérable

En cela, l'analyse de Bots rejoint celle des sociologues et théologiens de la pastorale qui ont fait Noordwijkerhout. La différence réside dans le *juge-ment* porté sur l'« *Eglise de consommation* ». Walter Goddijn, secrétaire du concile pastoral, approuve l'analyse de Coleman, selon laquelle l'Eglise de Hollande serait passée « *from a missionary church* (l'Eglise de l'émancipation jusqu'en 1956) *to a cultural-pastoral one* », dans laquelle les évêques suivent au lieu de guider (5).

Les critiques de Bots vont plus loin que le simple fait de dire que l'Eglise ne peut plus ainsi jouer son rôle de contrepoids à la société de consommation, ou de redire avec les commerçants, sur les dents jour et nuit, et avec les prêtres qui ont gardé l'esprit missionnaire, que la nouvelle élite des spécialistes du bien-être social a une fâcheuse tendance à restreindre son travail à une semaine de quarante heures, l'« évêque-patron » n'ayant rien à dire sur le reste. Ce qui est plus grave, c'est que la plupart des gens ne se rendent pas compte du fait que la vieille aspiration d'« *une possibilité croissante d'expérience personnelle de la foi et d'une plus grande liberté de conscience* » (mandat épiscopal de 1954) est falsifiée au profit de la classe moyenne et de la perversion individualiste de l'idée de liberté. En effet, une part non négligeable du bagage culturel de la bourgeoisie, au XVIIIe siècle et maintenant, est un scepticisme qui ne protège la liberté qu'en rendant impossible tout engagement définitif. Une liberté extérieure plus grande (par exemple, la recherche de modes de vie qui constitueraient des « alternatives ») s'accompagne d'une peur de la liberté intérieure (par exemple, le pouvoir de discerner les esprits), et fuit dans des succédanés de liberté. Cela non plus n'est pas spécifique des Pays-Bas, mais y fut accepté plus naïvement qu'ailleurs.

Une seconde émancipation pourrait remédier à la crise en amenant une redécouverte des sacrements et une conception de la liberté libérée des étroitesse de la sociologie. Telle est la question que pose Bots pour le futur. A mon avis, il a raison de le faire. Mais émettre cette thèse particulière sous la forme d'une contribution au *Manuel d'Histoire de l'Eglise* dirigé par Hubert Jedin ne conviendrait pas à la rigueur exigée par une œuvre de cette sorte.

L'histoire interne

Ces trois tentatives d'écrire l'histoire de façon cohérente à partir des faits, même si elles diffèrent dans leur choix des points importants et dans leur interprétation, se complètent réciproquement, et complètent

d'autres données et analyses (6). Cependant, le tableau est loin d'être parfait. Souvent, on a des chiffres. Mais il reste à savoir quelles attitudes et motivations intérieures ils recouvrent. Et là-dessus, on ne peut que faire des conjectures.

Ainsi, par exemple, comment interpréter les statistiques de la **pratique dominicale** avant 1950 ? Bien que celle-ci soit tombée jusqu'à 30 %, elle reste très importante. Il nous est plus facile de connaître les intentions des écrivains spirituels du XVIIe siècle, comme Bérulle et Neercassel, que les motivations religieuses et l'orientation spirituelle des jeunes séminaristes et religieux des environs de 1920 — du moins dans la mesure où nous accordons plus de crédit aux témoignages contemporains qu'à ceux des périodes suivantes.

La légende pieuse selon laquelle « autrefois » la majorité des chrétiens se rendait à l'église le dimanche et le tiers ou le quart des catholiques (y compris les catholiques hollandais entre 1910 et 1950) se confessait à Pâques ne résiste pas à un examen historique sérieux. Quelles sont les circonstances, particulières à la Hollande, qui peuvent expliquer la participation *exceptionnelle* des chrétiens à la liturgie dominicale, participation particulièrement importante, qu'on l'étudie sur le plan international ou à la lumière des siècles antérieurs ? Est-elle due à l'élan suscité par le mouvement d'émancipation vis-à-vis d'un état qui, même au sud des Pays-Bas où la population est catholique à près de 100 %, s'est longtemps proclamé, et ne se proclame encore que trop souvent, « nation protestante » ? L'idée est intéressante certes, mais difficile à étayer et à affiner.

L'explosion des **vocations** aux Pays-Bas permet plus de développements. On aperçoit là nettement toutes les répercussions que la tendance à agir ensemble peut avoir sur les anciennes formes de piété. C'est du moins dans ce sens que vont mes études en cours sur l'histoire des Franciscains hollandais. Les entrées ont doublé entre 1883 et 1887, doublé à nouveau entre 1926 et 1930, après une quarantaine d'années de relative stabilité, et ont à partir de 1940 progressivement diminué jusqu'à atteindre le zéro absolu aux environs de 1970 ; les premiers signes avant-coureurs d'une remontée du recrutement apparaissent enfin — mais tout ceci ne concerne que l'extérieur.

À partir de 1910, on remarque un changement radical dans la conception de la piété, du moins chez les Franciscains. Jusqu'alors, la tradition du mouvement récollet avait prévalu, privilégiant une vie religieuse recluse. Depuis 1930, la dominante a changé pour faire place à une mentalité de pionnier et à un certain goût pour la rudesse qui la caractérise. Mus par cette nouvelle tendance, les Frères mineurs se sont alors lancés dans toutes sortes d'activités. Outre les institutions d'enseignement

(5) John A. Coleman, s.j., *The Evolution of Dutch Catholicism 1958-1974*, Berkeley, 1978. La recension de W. Goddijn se trouve dans l'hebdomadaire *De Tijd*, 15 juin 1979, p. 36 s.

(6) J.F. Lescauwet, éd., *Balans van de Nederlandse Kerk (Kritische evaluatie van wetenschap en praet)*, Bilthoven, 1975. 11 existe une édition allemande : *Bilanz der niederländischen Kirche*, Düsseldorf, 1976.

secondaire et les missions à l'étranger, l'apostolat de la *diaspora* et l'étude sociologique du monde moderne ont recueilli le maximum de suffrages.

Du pastoral au social

On a pu constater chez de nombreux frères, non pas ceux qui enseignent la doctrine franciscaine, mais plutôt les novices dans leurs contributions à des périodiques, une évolution de l'idée même de la *pauvreté* selon saint François : du détachement ils passent à la disponibilité pour une tâche quelconque. Bien entendu, les anciennes expressions de la piété n'étaient pas tout à fait devenues que des clichés, mais de nombreux frères cultivaient secrètement des désirs missionnaires pour quelque couvre sociale. Au nom du Seigneur, bien sûr. Je ne crois pas que ceci soit typiquement hollandais (pensez à l'idée que Lamennais se faisait de l'Eglise), mais ici l'accent est autre. Sans doute, les habitudes de vie recluse ont été maintenues pendant la période de formation ; mais elles sont devenues de plus en plus ambiguës face à l'idée que, pour les novices, leur « vraie » vie ne commençait qu'à partir de leur ordination (cette remarque m'avait également été faite par des confrères plus âgés lors de mon entrée en 1949).

Que se passait-il ailleurs ? Peut-on dire que vers 1910 une coupure se soit faite, qui se serait creusée pendant une quarantaine d'années, entre ce que l'on continue à enseigner de la vieille littérature religieuse et ce que l'on pense et ce que l'on fait réellement : un travail social d'Eglise ? Un plus profond souci des âmes pour les prêtres signifiait en fait devenir de plus en plus « social ». Alors les visites pastorales se multiplièrent, et devinrent envahissantes : l'obligation religieuse tournait à la contrainte sociale. Le prêtre se mêlait de contrôle des naissances et du journal que lisait chacun ; et en théologie morale, on préparait le séminariste à dispenser comme une bénédiction sociale ses connaissances des procédures légales ou des lois de succession.

Les religieux organisaient de plus en plus l'éducation, la charité et les missions comme une affaire parfaitement structurée. Celle-ci constituait une sorte de soupape de sécurité religieuse à une entreprise d'incitation pour les enfants des petits fermiers et des familles des classes moyennes auxquels on avait dénié pendant longtemps la possibilité de faire des études. Pour les catholiques, « faire des études » voulait dire « aller au séminaire ». Par la suite l'arrivée au premier plan de travailleurs sociaux catholiques, *laïcs et instruits*, provoqua un choc : pour un travail de pionnier d'inspiration religieuse, il n'était plus nécessaire de se faire religieux.

En fait, la première génération d'intellectuels catholiques est née de ceux qui avaient abandonné leurs études en vue du sacerdoce. Avant 1910, la profession solennelle était suivie d'une ordination dans la presque totalité des cas — du moins chez les Franciscains. Après 1910, il y eut

de plus en plus de départs pendant la période de formation. À partir de 1930, l'incapacité manifeste d'être ordonné devint une raison valable pour demander une dispense de dernière minute (et pour l'obtenir de Rome !), même en cas de vœux perpétuels.

Après 1950, on compta parmi les intellectuels un grand nombre de laïcs « confessionnels » qui se démarquaient de leur passé de séminaristes. Et ce n'était pas seulement parce que le séminaire devenait une étape vers des études universitaires. La constatation suivante est au moins aussi importante : pour un grand nombre de ceux qui, après 1920, « persévèrent » dans leur choix du clergé séculier ou des ordres religieux, leur motivation pour la vie religieuse était *vulnérable* à une nouvelle évolution. Leurs rangs furent les plus durement atteints par la crise. Après 1960, même des hommes et des femmes entre cinquante et soixante ans partirent en nombre, et plus nombreux encore sont ceux qui, complètement désarmés, se sont abandonnés à diverses formes de passivité (ce qui est encore plus tragique). D'autre part, nombreux sont ceux qui voulurent alors tenter un renouveau de leur vie religieuse, mais se trouvèrent trop déphasés par rapport aux anciennes traditions d'avant 1910 pour pouvoir y trouver le soutien et l'inspiration nécessaires. Dans le cas des prêtres et des religieux, en particulier, on voit à quel point les Pays-Bas catholiques sont devenus un « colosse aux pieds d'argile » dans les années 1920-1960.

La présence des « autres »

Il existe un guide pour l'histoire de l'Eglise de Hollande qui couvre la période actuelle sans se limiter à une seule confession et qui, de plus, tient compte de l'arrière-plan historique. Il a été écrit par mon confrère protestant d'Utrecht, Otto J. de Jong (né en 1926). Dans le manuel allemand *Die Kirche in ihrer Geschichte* il a écrit l'article sur l'histoire de l'Eglise des Pays-Bas, y compris l'Eglise catholique (7). L'examen du contexte historique profane éclaire plus d'un aspect.

Avec les changements sociaux principalement, surtout avec les nouvelles lois sur les temps de travail et les nouvelles possibilités offertes dans le domaine des loisirs, l'Eglise a perdu une grande partie de ses fonctions. L'influence des petits groupes ou communautés religieuses sur la vie publique avait toujours été faible. Mais les Eglises catholiques et réformée, qui représentaient la majorité, avaient influencé la culture locale dans de nombreuses régions des Pays-Bas ; elles éprouvèrent beaucoup de difficulté à accepter l'irrégulation de la vie publique. C'est le dimanche qui a peut-être le plus changé de caractère (avec la circulation des trains et les rencontres sportives ce jour-là). Et ce changement a nettement contribué à une désaffection massive vis-à-vis de l'Eglise (à mon avis plus

(7) Otto J. de Jong, *Nederlandse Kerkgeschiedenis*, Nijkerk, 1972, 2e éd. 1978, et « Niederländische Kirchengeschichte seit dem 16. Jhd. », dans *Die Kirche in ihrer Geschichte : Ein Handbuch*, III, 2, Göttingen, 1975. Voir à ce sujet l'article de H. Jedin, p. 44.

encore sans doute que la question sociale à laquelle on se réfère très souvent).

Perte ou gain? Inutile de répondre à cette question sans préciser la valeur que l'on accorde au passé. En christianisant les structures sociales l'Eglise a souvent été amenée à donner son approbation à une grande part de l'injustice sociale. Ceci explique que le terme « *sécularisation* » était devenu synonyme de libération pour de nombreux chrétiens, protestants ou catholiques. Mais après 1960, les catholiques hollandais ont-ils voulu s'adapter trop rapidement et trop complètement à ce monde sécularisé? La communauté catholique a resserré ses rangs par tous les moyens après 1920; était-ce en réaction contre les décennies de tutelle?

De Jong, en tous cas, fait remarquer l'insuffisance chez les catholiques de la critique de la civilisation telle qu'on la retrouve, chez les protestants, directement confrontés depuis plus longtemps au monde moderne, et qu'elle existe dans l'« Ecole éthique » depuis une centaine d'années. Sous cette comparaison, on retrouve la question implicite : *les catholiques* auraient-ils pu apprendre quelque chose des chrétiens d'une autre confession? On touche là le point de départ de presque tous les manuels catholiques d'histoire de l'Eglise. Ils pensent pouvoir se limiter, après 1580, à l'histoire de leur propre église. Mais on refuse alors aux « autres » une vision catholique de *leur* histoire, et pour sa propre histoire, on se prive de la *dimension complémentaire* qui naît de la comparaison, similarité et différence : comme par exemple pour le mouvement liturgique de l'Eglise catholique qui suit une évolution similaire à celle de l'église évangélique luthérienne. Cette observation est encore plus valable, si l'on considère sa propre Eglise comme « la seule vraie église de la communauté des apôtres ». Et cependant, si l'on tient compte du rôle de la foi et de la théologie dans l'étude de l'histoire de l'Eglise (comme le préconise Jedin) et du désir de suivre l'oeuvre salvatrice de Dieu dans l'histoire, la présence des « autres » permet un approfondissement réel. Celui-ci est aussi une garantie d'équilibre entre la conviction religieuse et l'objectivité que tout homme cultivé inscrit sur sa carte de visite comme une chose vers laquelle il convient de tendre avec le meilleur de ses capacités.

Pieter Geyl définit l'historiographie comme une contribution à une discussion qui se prolonge. Johan Huizinga, historien hollandais plus connu encore, insiste sur l'aspect « justification de soi-même », dans lequel on retrouve le facteur « philosophie de la vie » aussi bien que la poursuite de l'objectivité et l'éternel inachèvement de notre histoire. Pour qu'une publication ait un sens, les résultats des précédentes recherches doivent pouvoir être vérifiés par la confrontation (par d'autres personnes) à des données jusqu'alors négligées. C'est par leur but que des manuels et les recensions diffèrent des articles et des monographies : sont requises une référence à l'état actuel des recherches et l'indication d'une voie à ceux qui (dans le passé ou à l'heure actuelle) participent à la « *discussion qui se prolonge* » dont parle Geyl.

La nécessité de cette restriction par laquelle, d'après un vieux dicton, le vrai maître doit se révéler, devient alors le problème de toute étude. Qu'est-ce qui est suffisamment *important* pour être dit? Il est parfois plus difficile encore de répondre à cette question que d'apprécier les événements en fonction de leurs résultats positifs et négatifs. Les historiens, tout comme les « sources » (témoins oculaires) de l'époque, ont leurs préférences et une échelle de valeurs pour ce qui leur paraît important. Mais ce n'est pas le rôle de l'historiographie que de nous aider à réaliser ce que nous souhaitons pour l'avenir. Elle doit simplement nous inciter à poser des questions avec la réserve des vrais savants.

Réserve vis-à-vis des conceptions ordinaires

Il est plus difficile de rester objectif dans la description d'« hier » que dans celle d'une histoire vieille d'un millier d'années, car on *y* est souvent plus impliqué. Mais la notion de « sources », que l'on utilise si facilement, est encore plus difficile à manier. On se tromperait considérablement en concluant, devant l'amoncellement de documents depuis 1900, qu'on pourrait être plus complètement informé. D'une part, on n'a pas encore accès à beaucoup d'archives récentes; et ensuite quel choix opérer au milieu de cet amas de documents de plus en plus difficiles à étudier? De plus, les choses les plus importantes peuvent ne pas encore avoir été consignées : on écrit actuellement très peu de lettres vraiment personnelles (un aller et retour en seconde classe est plus rapide) et peu de consultations ou de décisions prises par téléphone reçoivent l'honneur d'un enregistrement à la Nixon.

Le journalisme devrait être inclus de nos jours dans notre conception des « sources », mais il accorde souvent plus de valeur aux incidents qu'aux situations et évolutions « silencieuses » (souvent bien plus importantes). Quelque dix mille messes sont célébrées chaque week-end aux Pays-Bas. On a fait beaucoup de publicité aux dix où il s'est passé quelque chose d'original et on leur a accordé, par la généralisation d'un phénomène local et passager, une valeur de symbole idéologique. La presse n'a pas été atteinte par les milliers de messes dont la liturgie restait de bon ton et l'homélie pondérée, alors que finalement le vrai problème (et en tous cas la baisse considérable de l'assistance aux offices dominicaux) peut se situer dans les nombreuses paroisses qui souffrent de la passivité d'un clergé troublé dans son habitude de prendre trop de choses comment allant de soi.

Cette question des sources est très importante pour le « cadre » sans lequel aucune histoire, aucun tableau ne peut prendre corps. A propos de ce cadre, on peut aussi se demander dans quelle mesure l'histoire générale peut être utilisée pour donner du relief à une *histoire régionale*. Très souvent, certains faits localisés sont repris sans motif par la suite comme s'ils se rapportaient à l'ensemble de « l'Eglise de Hollande ». Dans quelle mesure ceci correspond-il à la réalité historique? Chacun com-

pare l'ensemble des Pays-Bas au reste de l'Europe occidentale, mais l'« unité nationale » intérieure a-t-elle jamais été, et est-elle aussi grande que les habitudes linguistiques le suggèrent ?

La « mission hollandaise » dont parle Abbink renvoie encore aujourd'hui, pour les Brabançons et les habitants du Limbourg, non seulement sur un plan géographique, mais aussi sentimentalement et dans un sens péjoratif, au « Nord ». Jusqu'à quel point l'« isolement », au sein de leurs propres cercles diocésains, des habitants du Limbourg (et de Poels) dénote-t-il également un désir de fermeture au reste des Pays-Bas, aux catholiques du Nord, avec leur piété et leur pastorale, rejetées comme « calvinistes » ? Ce à quoi les gens du Nord avaient alors tendance à rétorquer, dans une incompréhension similaire de leur propre histoire et de leurs traditions, que le clergé du Limbourg était « paresseux ». Au temps des églises clandestines, les catholiques du Brabant appartenaient à la province de Malines et, jusqu'à une époque récente du XXe siècle, se sentaient plus à l'aise dans le style de piété de la Belgique d'expression flamande que dans leur propre pays et à Utrecht.

Mais si l'histoire du Limbourg et du Brabant et sa toile de fond sont aussi différentes, et si l'on peut faire de même des distinctions entre d'autres régions du Nord et du Sud de ce pays, le « bouleversement » des années 1920-1960 avec ses conséquences ne pourrait-il, également avoir des caractéristiques régionales tout à fait propres ?... Ceci n'est qu'un exemple pour illustrer la façon dont la réflexion sur les périodes et cadres utilisés peut provoquer des questions que l'on s'est peu posées, ou pas encore posées jusque là. Et de même, l'ensemble de l'« exemple Hollande » se voulait une illustration de ce qui sert l'historiographie, particulièrement de nos jours. Peut-être illustre-t-il aussi en quoi l'historiographie peut contribuer à clarifier les questions relatives à l'avenir ?

Le danger le plus puissant qui nous menace est toujours *l'illusion*. Qu'importe qu'elle nous incite à hausser un moment du passé ou un désir particulier d'aujourd'hui jusqu'au niveau réservé à la communion des saints qui est de *tout* temps et de *toute* éternité : ce genre de myopie historique mutile toujours le noyau et la charpente essentielle : nos Frères.

Jan A. de KOK, o.f.m.

(traduit du néerlandais en anglais par E. Hazebroek, et de l'anglais par Mireille de Maistre et Paul I. Klott)

Jan A. de Kok, né à La Haye en 1930. Entre dans l'ordre franciscain en 1949, prêtre en 1956. Doctorat d'histoire en 1964 à Nimègue. En 1963, lecteur d'histoire de l'Eglise à Wijchen-Alverna (Theologicum OFM). Depuis 1967, professeur d'histoire de l'Eglise à l'Université de théologie catholique d'Utrecht. Publication : *Drie eeuwen Westeuropese Kerkgeschiedenis. Een inleiding : 1680 tot heden*, Hilversum, 1979. Le présent article reprend une conférence faite à des professeurs du secondaire, dans le cadre de la formation permanente assurée par l'Université d'Utrecht.

Luigi MEZZADRI

Histoire de l'Eglise et spiritualité

L'étude objective de l'histoire de la piété des chrétiens montre que l'Eglise n'a pas été qu'un instrument d'oppression.

P OSONS tout de suite notre question fondamentale, en une formule provocante : l'histoire de l'Eglise est-elle celle d'une puissance ou celle d'une communion ? Je n'ai pas l'intention de faire de l'apologétique, mais seulement de montrer comment certains pré-supposés de méthode peuvent avoir des conséquences qui vont loin. Car il n'est pas difficile de placer une grille qui ne filtre que les faits qui démontrent telle ou telle thèse : on est prié de découper suivant le pointillé.

C'est ainsi, par exemple, que l'historiographie catholique s'est longtemps crue tenue de montrer que Luther devait être vicieux (Denifle) ou détraqué (Grisar). Car comment un rebelle aurait-il pu être authentiquement religieux ? Les communautés réformées (on parlait de *sectes; jamais d'églises*) apparaissaient comme des branches arrachées au tronc de l'Eglise une et sainte, et condamnées à sécher. Si l'on choisit ainsi les filtres à appliquer, on peut faire entrer faits et doctrines dans un cadre permettant de prouver que l'Eglise a bien réalisé son dessein de communion dans la foi. Mais les conclusions font violence aux documents.

C'est dans une optique opposée à l'apologétique que se place la lecture de l'histoire de l'Eglise qu'opère la *Storia d'Italia*, chez Einaudi. Giovanni Miccoli y a ordonné faits et périodes en une vision structurée, dont émerge une Eglise incapable d'être un facteur de rupture des valeurs et des cadres existants ^{r(1)}. Cette citation n'est pas isolée. Ainsi, l'auteur cite un texte de Gerhoh de Reichersberg (mort en 1169) : *c Quiconque a renoncé par son baptême au démon, à ses pompes et à ses suggestions, même s'il ne devient jamais clerc ni moine, a cependant renoncé au monde. Celui-ci est tout entier placé dans le Malin, il est la " pompe " du diable lui-même. Or tous les chrétiens y ont renoncé. Dès lors, que ceux qui usent du monde soient comme s'ils n'en usaient pas. Si bien que, riches ou pauvres, nobles ou serfs, marchands et paysans, absolument tous ceux qui sont connus pour leur profession de christianisme, tous doivent rejeter ce qui est ennemi de ce nom et suivre ce qui lui est conforme. Tout ordre, toute profession sans exception possède une règle adaptée à sa qualité propre*

(1) G. Miccoli, « Storia religiosa », dans *Storia d'Italia*, 11, 1 : *Dalla caduta dell'Imperio romano al secolo XVIII*, Turin, 1974, p. 429-1079. Citation p. 798. C'est à cet ouvrage que renvoient les citations sans référence.

dans la foi catholique et la doctrine apostolique, et, en combattant comme il convient sous cette règle, pourra atteindre la couronne » (2). Pour Miccoli, il s'agit d'une « importante affirmation de principe, qui se situe dans le sillon de cet évangélisme antimonastique qui avait animé les prédicateurs itinérants de la fin du XIe et des débuts du XIIe siècle. Elle fut pourtant privée de son efficacité par une cléricisation accentuée de la vie chrétienne. La religion de la grande masse des laïcs reste un christianisme subalterne et partiel, parce que les laïcs restent tributaires du clergé qu'ils considèrent comme privilégié, dans l'idée que seul l'état clérical permet et mérite une consécration religieuse. Une seule exception : la consécration du chevalier, laïc armé qui combat sous les ordres de la hiérarchie et défend la foi : le soldat du Christ se sauve en faisant son métier, non en dehors, comme les autres. Mais cette exception significative naît objectivement de l'exigence de donner à l'organisation ecclésiale un ancrage dans la société. La pensée chrétienne élabore une pastorale et une spiritualité qui puissent lui garantir de solides alliances de pouvoir et une constante capacité d'intervention » (p. 564).

Miccoli parle ensuite de la contre-réforme (sans parler de Trente) : les sources démontrent, selon lui, que « dans les zones arrachées au luthéranisme, la restauration catholique s'est faite non seulement grâce à une répression massive et minutieuse, mais aussi grâce à une réintroduction systématique des aspects les plus magiques du culte... » (p. 1045). Et il conclut en faisant observer comment le Concile de Trente aurait fermé « définitivement la d'une vie religieuse différente, d'une présence différente de l'institution ecclésiale dans la société, et en fin de compte, d'une société différente » (p. 1078).

Il serait intéressant de citer d'autres textes qui témoignent de la méthode de Miccoli. Par ce qu'il dit (sept pages sur le *Miroir des âmes simples* de Magherita Porete, quatre lignes sur sainte Catherine de Gênes), et par ce qu'il ne dit pas, il donne une image de l'Eglise constamment obscurcie d'ombres répressives, toujours à la recherche d'hérésies à étouffer, alliée aux pouvoirs, incapable de tout élan constructeur. C'est le *Château* de Kafka. Et l'idée implicite est que l'homme se fatiguera un jour de frapper à une porte qui ne s'ouvre jamais et ira frapper ailleurs.

Une telle attitude n'est pas isolée dans cet ouvrage. Les deux essais de Carlo Ginzburg le montrent (3). L'histoire religieuse y est plus ou moins répartie en deux époques : dans la première, on a une religion faite de magie et de folklore ; dans la seconde, après l'époque des Lazzari, considérés comme le dernier mouvement religieux autonome, la religion est irrémédiablement contaminée par la politique. Avec de telles prémisses, il est normal qu'on consacre une page aux manifestations place Saint-Pierre avec Gino Bartali, et... deux lignes à Vatican II.

ANS de tels cas, l'apologétique ne sert à rien. Car ce qui souffre n'est pas la foi, mais le caractère scientifique de l'histoire. Il est essentiel pour un historien d'être libre de préjugés ou d'idées préconçues. Mais il est aussi essentiel d'avoir des prémisses bien claires et explicites. S'il prend pour objet l'Eglise, le chercheur, croyant ou non, doit savoir ce que l'Eglise

prétend être et apprécier si elle le réalise. Si les sources de la Révélation contiennent la promesse de Dieu de rassembler son peuple et d'en faire un ferment de communion, l'historien n'a ni à l'approuver ni à le désapprouver, mais à utiliser les instruments de sa science pour vérifier à tous les niveaux si l'Eglise des différentes époques réussit à être ferment de communion, ou seulement instrument de puissance.

Il est ici utile de reproduire une citation de Roger Aubert : « L'historien qui cherche à refaire les étapes de la vie de l'Eglise comme elle est en elle-même cherchera à mettre en évidence dans quelle mesure elle a été au cours des siècles à l'origine d'une connaissance et d'un amour nouveaux dont le principe est divin, dans la mesure évidemment où cette connaissance et cet amour se sont exprimés extérieurement et offrent ainsi matière aux méthodes historiques d'observation » (4). Pour obtenir ces résultats, l'histoire de la spiritualité est très utile. Si elle est faite avec rigueur et méthode, elle corrige aussi bien la tentation de tout réduire à l'institution que celle de tout aplatir en politique. Les réflexions de Giuseppe De Luca me semblent utiles à cette fin. Il a réagi à la tradition d'histoire purement diplomatique et institutionnelle, mais aussi à la réduction par Bremond de la spiritualité au « sentiment religieux ». Pour lui, l'histoire de la spiritualité ne se réduit pas aux seules expériences et doctrines d'élite, et c'est la piété qui fournit le concept adéquat à « cet état de la vie de l'homme où celui-ci a Dieu présent en lui par amour habituel... Cette présence n'est pas celle d'un instant... Elle a la force d'un état intérieur permanent et continuellement en acte, malgré les interruptions » (5).

L'objet de l'histoire de la spiritualité est ce territoire immense dans lequel agit la charité divine. Si le projet d'une histoire de la spiritualité à la Bremond est dépassé, ce n'est pas parce que les grands saints n'intéressent plus. Mais c'est parce qu'on croit qu'ils poussent à l'extrême des tendances plus générales. Ainsi l'expérience de Gaspard Druzbicki (jésuite polonais mort en 1662) semble d'abord unique. Mais lui et beaucoup d'autres sont le sommet d'un d'enseignement proposé à tous les chrétiens du XVIIe siècle. L'arbre ne doit pas cacher la forêt : le saint n'est pas un héros ou un recordman, mais un membre d'un peuple en marche vers Dieu.

Le travail de l'historien sera de mettre au point une méthode assez fine pour qu'elle puisse trouver les documents de la présence de Dieu : classiques de spiritualité, certes, mais aussi œuvres plus modestes (livres de dévotion, biographies, procès de canonisation), imagerie naïve (ex-voto, images, santons), pratiques dites « populaires » (litanies, processions). On y trouve souvent moins de résidus livresques, et ce qui est vécu là, une fois éliminés les résidus magiques et superstitieux, est plus révélateur de la profondeur à laquelle le message chrétien a été reçu dans les masses.

Dans ce domaine, est document ce que la culture et la pénétration de l'historien réussit à rendre tel (en un certain sens, c'est l'historien qui « fait » les documents). Beaucoup dépend de la justesse de l'attitude, et de l'aptitude à faire « parler » les textes. Par exemple, la spiritualité italienne du XIXe siècle ne parle presque pas. Elle agit, et des gestes se laissent mal ramener aux cadres des traités de mystique. Avec un saint Jean Bosco, comme avant lui avec un saint Vincent de Paul, il faut dégager les attitudes profondes qui déterminent les

(2) Cité d'après .I. Leclercq et al., *La spiritualité du Moyen Age*, Aubier, Paris, 1961, p. 315 s.

(3) C. Ginzburg, « Folklore, magia, religione », dans *Storia d'Italia*, I : « I caratteri originali », Turin, 1972.

(4) R. Aubert, « Introduction générale » dans *Nouvelle histoire de l'Eglise*, Seuil, Paris, 1963.

(5) G. De Luca, *Introduzione alla storia della pieté*, Rome, 1962, p. XIV.

actions, que l'on réduirait chrétiennement à un activisme exaspéré. Si Voltaire a pu dire que saint Vincent de Paul était un saint selon son cœur, c'est que justement il ne pouvait pas comprendre que la charité est une exégèse de la révélation bien plus convaincante que l'extase ou les traités.

Pour éviter l'abstraction, donnons quelques exemples de ce que l'histoire de la spiritualité peut apporter à celle de l'Eglise.

- On emploie souvent l'expression rebattue et imprécise de « spiritualité de fuite ». Le sens en varie suivant qu'on est en période de persécution ou de triomphe. Dans le premier cas, elle produit la gnose, mais aussi l'exaltation du martyre et de la virginité (martyre blanc) compris comme annonce du Royaume et refus du « monde ». Après le tournant constantinien, elle marque les mouvements monastiques (martyre vert), mais aussi hérétiques (béguins, cathares). Un historien habile verra, au-delà des ressemblances, les différences profondes. A une époque de persécution, l'Eglise se détache nettement du monde, et pourtant rien de commun entre saint Irénée et ses adversaires gnostiques. Chez ceux-ci, le refus du monde n'est total qu'en apparence. Leur dualisme repose en fait sur une logique très mondaine qui brise l'unité de la création et rend certains domaines de la vie imperméables à l'intervention de Dieu. Il implique un degré élevé de sécularisme. Il en est de même chez les hérétiques du Moyen-Age qui contestent les richesses de l'Eglise à partir d'une vision étroite et partielle, non d'abus concrets. En revanche, chez Irénée, dans son optimisme qui considère la « chair » (l'homme) comme capable d'être divinisée, et l'homme comme l'enveloppe splendide de la gloire de Dieu, on trouve les bases d'une doctrine qui concilie le maximum d'éloignement du monde avec le maximum d'engagement dans le monde.

- Un autre exemple : le problème religion populaire/religion officielle. Selon le préjugé courant, la religion officielle tendrait uniquement à consolider les institutions religieuses, tandis que la religion des classes inférieures serait résignation superstitieuse. Il faudrait à l'étudier les écoles de spiritualité sans se limiter aux fondateurs et à leurs doctrines, mais en s'attachant à leur capacité de faire une synthèse des valeurs chrétiennes dans la vie concrète. On a classé les diverses écoles selon des catégories du genre : ascétisme/mysticisme, théocentrisme/christocentrisme. On a oublié que ces stéréotypes méconnaissent le rôle du peuple, qui a vibré en écoutant les prédicateurs franciscains, ou qui a vu dans les églises jésuites l'expression du triomphe de l'Eglise sur le démon, la peste et le Turc. Leur Dieu était sans doute un « Dieu bouche-trou ». Mais il faut dire, contre tout l'aspect péjoratif que l'expression a actuellement, que pour les masses, cette perception de Dieu venait aussi d'une réaction contre le rationalisme et son incapacité à tenir ses promesses en résolvant tous les problèmes.

- Encore un exemple : on étudie souvent le pontificat de Pie X en le liant à la répression contre le modernisme. Et de fait, même si les excès dans la réaction antimodernisme ont été dus à des cercles (comme le *sodalizio piano* de Mgr Benigni), l'encyclique *Pascendi a* été voulue par le pape. Certains savants se hâteront de conclure à un schéma cohérent : l'Eglise, liée à la réaction, a été anti-moderniste comme elle est aujourd'hui anticommuniste. L'antimodernisme serait ainsi le test de l'hostilité au progrès, de l'incapacité à répondre au défi des temps modernes, au *sapere aude*.

Tout ceci serait vrai si on pouvait montrer que la lutte antimoderniste était le souci majeur du pontificat. Mais en réalité, le pape considérait comme bien plus important d'encourager les fidèles à la communion fréquente. Ce serait là un thème de recherches très intéressant. On lie cette idée à la polémique antijan-

séniste contre Arnaud. Mais c'est faux : l'opposition à la propagande (très répandue à la fin du XVIe) pour la communion « fréquente », c'est-à-dire hebdomadaire, ne vint pas des jansénistes seuls. On ne communiait pas moins à Port-Royal qu'à Paray-le-Monial. Plus que le jansénisme, ce fut probablement le développement du rigorisme moral qui obligea les fidèles à des examens de conscience plus minutieux ne leur permettant de communier que quelques fois par an. C'est dans ce contexte que Pie X avança la date de la première communion et encouragea la communion fréquente, désormais comprise comme communion quotidienne. L'historien doit se demander quel est le sens de ce fait, sans affirmations *a priori* (les avantages spirituels de cette communion fréquente), mais à partir de documents précis.

UNE hypothèse intéressante serait de lier ce problème à l'évolution du mouvement catholique. Dans la seconde moitié du XIXe siècle, il était dominé par une aristocratie intransigeante, qui rêvait de reconquérir la société dans la tradition de la contre-réforme et de la restauration, en reconquérant les élites : 70 % des Italiens étant analphabètes en 1871, les masses n'avaient pas la parole. Le mouvement pour la communion fréquente coïncida avec une période de grands changements. Il représenta comme une démocratisation de la communion, parallèle à la diffusion de l'enseignement élémentaire (en 1911, il n'y a plus que 37 % d'illettrés). Il touche, non les masses (il fallut attendre ces dernières années pour que les hommes se mettent à communier en dehors de Pâques et de Noël), mais plutôt le niveau de l'Action Catholique, du Parti Populiste et des autres associations catholiques. Si, pendant le fascisme, les partisans de Montini, Righetti, Gonella, refusèrent la chemise noire, ce ne fut pas parce qu'ils voulaient être chrétiens, parce qu'ils savaient ne pouvoir concilier fréquente communion et militance dans un parti d'inspiration anti-chrétienne où l'on exaltait la guerre, la violence, la puissance... La fête du Christ-Roi va dans le même sens : elle proclame devant des régimes comme celui du Mexique ou de la Russie, de l'Italie ou de l'Allemagne, que le Christ seul, et non eux, pouvait réaliser les aspirations à l'unité, à la justice, à l'amour et à la paix auxquelles les chrétiens se savent appelés.

Il n'y a là qu'une hypothèse. Mais elle permet de voir sous un autre jour le mouvement liturgique et eucharistique : non des diversions, mais la reconstitution d'un tissu de communion. Le catholique qui communiait fréquemment dans les années 30 vivait une spiritualité « de fuite ». Mais s'il avait une famille nombreuse, ce n'était pas pour donner des baïonnettes à la patrie, et s'il votait pour le Concordat, ce n'était pas pour appuyer l'état fasciste. Les régions dans lesquelles le mouvement catholique était le plus ardent n'étaient pas les points chauds du fascisme : la région de Brescia n'était pas la Romagne. Et être catholique empêchait d'accéder à plus d'une carrière. Si l'Eglise avait pour but la puissance, elle aurait sans doute mieux joué les cartes qu'elle avait en mains.

Luigi MEZZADRI

(traduit de l'italien et adapté par Marc Bénazet et Tomislav Steponit)

Luigi Mezzadri, né en 1937. Prêtre en 1963. Docteur en histoire de l'Eglise de la Grégorienne. Spécialiste de la formation des prêtres au XVIIIe siècle, et des controverses doctrinales et spirituelles aux XVIIe et XVIIIe siècles. Dernière publication : *Fra Giansenisti e Antigiansenisti (Vincent de Paul e la Congregazione della Missione : 1624-1737)*, Florence, 1977.

Franco MOLINARI

Entre prophétie et institution : le jeune Montini

La personnalité et l'action de Paul VI n'ont pas toujours été bien comprises, parce que la tension qu'il a incarnée entre le prophétisme et l'obéissance n'ont pas été perçues. Les années de formation de J.-B. Montini permettent de mieux la comprendre.

QUAND un pape est mort, se déchaîne la rhétorique des louanges, qui aboutit finalement à un embaumement hagiographique : cela n'a aucune utilité historique. C'est pourtant ce qui est arrivé aussi à Paul VI. Il y a une autre déviation, plus facile et fréquente. C'est celle qui consiste à isoler un aspect du pontificat, et à prétendre en faire la clef pour interpréter toute la personnalité du pontife. Mais le tout ne s'identifie jamais avec la partie, et d'autant moins quand on fait abstraction du devenir, dimension essentielle de l'histoire.

Par réaction contre ces tendances, Antonio Fappani et moi-même avons préparé un volume sur *Le jeune Montini*, qui retrace son évolution spirituelle de sa naissance à la fin de 1944, et qui se fonde sur de nombreux témoignages personnels et sur sa correspondance privée avec ses amis et ses parents (1).

Dans la droite ligne de ce livre, je chercherai ici à montrer la position du futur Paul VI entre l'institution et la prophétie, en utilisant certaines de ses lettres. Je m'arrêterai particulièrement sur sa critique de la notion de diplomatie, et sur sa conception de l'Eglise.

L'humour d'un pape sérieux

Il est bien connu — du moins le répète-t-on partout — que Paul VI n'était pas un pape au rire facile. Ses amis en souffraient et y voyaient le motif de sa popularité médiocre. L'auteur de ces lignes lui a adressé une lettre ouverte sous le titre *Votre sainteté, un sourire, s'il vous plaît.*, parue dans un hebdomadaire

(1) A. Fappani et F. Molinari, *Il Giovane Montini*, sous presse chez Marietti, à Turin. Les lettres de Jean-Baptiste Montini à ses proches ont été léguées par sa famille à l'Institut Paul-VI de Brescia.

catholique et reprise depuis dans un volume qui a connu quelque retentissement (2). En fait, j'étais moi aussi victime d'une méprise. Je n'avais pas réussi à m'expliquer comment un homme d'une telle foi, qui avait le 29 juin 1968, proclamé le Credo du peuple de Dieu, pouvait avoir tant de mal à sourire. Le *psaume 2* ne dit-il pas que, devant les nations en tumulte, Dieu rit : s Celui qui siège dans les cieus s'en amuse ; Yahvé les tourne en dérision ». Dieu rit, parce qu'il est le plus fort. La foi nous rend fort et nous rend capables de sourire.

« *L'humour*, a-t-on pu écrire, *c'est le sens du relatif qui sert de contrepoids indispensable au goût de l'absolu* ». Un pape trop tendu et sérieux n'était pas en mesure d'exercer le service de l'humour, chose pourtant nécessaire dans un monde d'angoisse et d'affrontements.

Or, ce fut pour moi un plaisir et une surprise de me trouver en face d'un Montini tout animé de la dialectique du sourire. J'ai trouvé particulièrement significatives en ce sens les lettres de jeunesse à son ami G. Andrea Trebeschi, qui devait mourir en camp de concentration (3).

Le curé d'Ars dit un jour : « *Si j'étais triste, j'irais tout de suite me confesser* ». Il avait bien raison. Une âme totalement désespérée est éloignée de Dieu, qui est joie. Chamfort, qui n'avait rien de religieux, mais qui ne manquait pas de mordant, ne disait pas autre chose : « *Une journée où l'on n'a pas ri est une journée perdue* ». Montini n'a jamais perdu une seule journée, parce qu'il parsemait chaque lettre d'une touche de bonhomie et d'esprit — à la Manzoni. Son ironie s'exerçait surtout contre lui-même.

Il acceptait sans amertume l'épithète d'abstracteur de quintessences » dont l'avaient affublé les jeunes qui le voyaient consacrer beaucoup de temps à réfléchir à son projet de diffuser de bonnes lectures parmi les soldats de la première guerre mondiale (4). Il en sourit, mais s'en défend, et fait observer que la belle idée est assez ruminée, ajoutant une série de questions, ce qui est typique de son style : « *Si on achète des livres, lesquels ?... Si on en expédie, à qui ? Qui se chargera de la diffusion dans un véritable esprit d'apostolat (c'est ce qui compte vraiment) ? Pour qui ? Qui s'intéresse à la lecture, et à l'étude de nos problèmes, surtout sous les drapeaux ?* »

Mais l's abstracteur de quintessences » parviendra à ses fins même si l'association d'étudiants « Alessandro Manzoni », dont il s'occupe, est molle et précocement sclérosée. L'initiative rencontre des difficultés, entre autres à cause de l'absence de Brescia de G. Andrea Trebeschi, qui fait son service militaire, et qui était l'infatigable animateur de l'association catholique : quand le chat n'est pas là, les souris dansent. En italien, on dit *via i gatti, i topi ballano*. Montini joue sur le proverbe et écrit à son ami : *x Via i G.A.T. (les initiales de son ami), i topi ballano* » (5).

Le futur pape doit tenir compte d'une santé très fragile. Mais il ne joue jamais le rôle de la victime. Au contraire, il tourne en plaisanteries les graves crises qui l'obligent à abandonner l'école et à continuer ses études chez lui. Il écrit à Trabeschi, qui en janvier 1917, était à la caserne : *n Je suis aux arrêts, et de rigueur s'il vous plaît... Que faire ? J'ai arrêté mes études, et j'attends* » (6). Une

(2) F. Molinari, *I peccati di papa Giovanni*, Marietti. Turin, 1975 (4e éd.).

(3) G.B. Montini, *Lettere a un giovane amico*, carteggio di G.B. Montini con A. Trebeschi (1914-1923).

éd. par Cesare Trebeschi, Qieriniana, Brescia, 1978.

(4) Op. cit., p. 46 s. (lettre de février 1917).

(5) Op. cit., p. 44 (Janvier 1917).

(6) Op. cit., p. 112 (18 juin 1919).

autre fois, il parle d'une légère indisposition au moment de la révolution russe comme d'un « *bolchévisme intestinal* » (7).

L'humour du jeune Montini s'exerce à l'époque contre le fascisme naissant. Dans la revue d'étudiants à laquelle il collabore, *La Fionda* (la fronde), il n'épargne pas ses sarcasmes aux *fasci di combattimento* (e faisceaux de combat), qu'il appelle *fiaschi di compatimento* (« bouteilles de tolérance »), bandes d'ivrognes (8).

Ce quelques exemples suffisent à montrer que Montini possède cette force suprême de l'esprit qu'est le sourire. Une force qui est aussi un test de l'intelligence, parce qu'elle consiste à ne pas prendre les choses relatives pour des absolus, et à garder en tout la juste distance.

Jean-Baptiste Montini, dans sa jeunesse, passée à Brescia, fréquente avec assiduité et affection les Oratoriens, et se lie d'amitié spécialement avec les PP. Caresana, Bevilacqua et Manziana (actuellement évêque de Crema). Il est certainement familier de la pensée paradoxale de saint Philippe Néri, qui avait l'habitude de répéter le soir : « *Seigneur, je te remercie, parce qu'aujourd'hui, les choses n'ont pas tourné comme je le voulais, mais comme tu le voulais, toi s.*

La biographie du futur pape obéit à cette loi de renversement. Prêtre, il reçut toujours de la vie le contraire de ce qu'il en attendait. Très lié à Brescia, il désirait ardemment exercer son ministère dans son propre diocèse. Et il en sera toujours de plus en plus éloigné, jusqu'à ce que son diocèse devienne le monde entier. L'évêque de l'endroit, Mgr Gaggia, connu pour son opposition au fascisme, l'ordonne prêtre en 1920, et l'envoie à Rome, où il s'inscrit en même temps à la Grégorienne pour la philosophie, et à l'Université d'état pour les lettres. Il désire approfondir sa vocation d'intellectuel. Mais il devra renoncer aussi à son goût de culture pour le travail de bureau de la Secrétairerie d'Etat.

Depuis l'adolescence, il se sent appelé à l'apostolat de la jeunesse, et y réussit bien (Action Catholique, conférences Saint-Vincent-de-Paul). Mais il devra abandonner ce domaine de prédilection en 1933, où on l'oblige à démissionner, ce qui équivaut à une destitution. Dans cette course d'obstacles vers la réalisation constante et fervente de la volonté de Dieu, le jeune Montini s'inspire d'une obéissance vécue, non pas dans le style du pape Jean, *oboedentia et pax*, mais d'une manière personnelle, souvent dramatique, quoique sans angoisse, qu'on pourrait résumer dans la devise *oboedentia et libertas*.

Elève pendant un an (1920-1921) au Séminaire Lombard de Rome, il eut à peine le temps de goûter la joie d'étudier aux deux Universités de Rome. L'année d'après, il est catapulté à l'Académie Pontificale des Nobles Ecclésiastiques, l'école des cadres de la diplomatie du Saint-Siège, sur la demande personnelle du Cardinal Gasparri, sollicité lui-même par le député Brescia Longinotti, ami des Montini. C'est ainsi qu'à l'automne de 1921 s'ouvre la carrière qui fera de Montini un diplomate, ou un anti-diplomate.

Ce que furent ses sentiments d'obéissance et de liberté, d'obligation surnaturelle et de détachement, nous pouvons le déduire de ses lettres à ses amis.

(7) Sur ce journal d'étudiants qui parut de 1918 à 1926 et qui fut étranglé par le fascisme, cf. AA.VV., *Brescia cattolica contro il Fascismo*. Brescia, 1978, p. 223-247 ; A. Fappani, *Cattolici nella Resistenza bresciana*. Rome, 1974 ; M. Faini, *La marcia su Brescia*, Brescia, 1974.

(8) G.B. Montini à sa famille. 21 janvier 1923 (Toutes les lettres du futur pape sont la propriété de l'Archivio Montini. Brescia, et ont été versées à l'Institut Paul-VI, au même endroit).

La diplomatie l'agace, parce qu'elle lui semble contraire à l'Evangile, et en outre parce qu'elle ne lui permet pas de réaliser sa vocation intellectuelle et de développer son apostolat parmi les jeunes. Ses nouvelles études l'indisposent elles aussi : ces calculs imaginés pour mesurer des rapports spirituels, ces mesures fragiles sans proportion avec les choses éternelles ne peuvent s'attacher son cœur ouvert aux problèmes les plus profonds de l'homme. Le 21 janvier 1923, il écrit de Rome à sa famille, à propos des cours de diplomatie donnés à l'intérieur de l'Académie : « *Ces cours m'irritent, comme une parodie des choses sérieuses, destinée à se faire illusion à soi-même. Heureusement, je ne m'ennuie pas, sauf quand je suis excédé de perdre mon temps* ». Faisant allusion à l'incertitude de sa situation et à son attente d'ordres de la part de ses supérieurs, il ajoute : « *Plus rien d'au-dessus. D'ailleurs, pour un chrétien, c'est le sort de ces instruments qui ne travaillent qu'au moment où l'on s'en sert. Se rendre instrument est, pour qui connaît l'excellence des actes de la hiérarchie et de Dieu, le sacrifice à offrir. Que Dieu m'en donne la force* » (9).

C'est cette vision surnaturelle des choses qui le pousse à plaisanter sur le nom de l'« Académie des Nobles » et à répéter : « *Je suis don Battista, et c'est tout jr*. L'obéissance, qui l'oblige à se détacher de son diocèse, de ses études, de l'apostolat des jeunes, le plonge dans un climat de perplexité où rien n'est définitif. Il ne sait pas s'il restera à Rome, s'il ira à Varsovie ou dans une autre nonciature. Quelques jours plus tard, il reçoit des ordres péremptaires de Mgr Pizzardo, son supérieur. Le 24 janvier 1924, il écrit à son père :

« *Tu feras ce que tu voudras de cette nouvelle, mais surtout qu'elle ne sorte pas de chez nous. Je suis allé chez Mgr Pizzardo, qui m'a dit avec une ingénuité ahurissante, de ne plus penser à mon diocèse, de ne plus penser à de nouvelles études, mais de me préparer à partir. Il me propose la Pologne ou le Pérou, et peut-être la Hongrie, sans aucune charge, si ce n'est d'observer comment fonctionne une nonciature. Tu imagines mes objections et ma résistance. Je crois que tout cela ira en fumée sans trop de mal. De toute façon, j'espère rester au moins six mois pour acquérir un peu d'expérience, et puis nous verrons. Pour l'instant, ce n'est pas la peine d'effrayer Maman. Mais, pour l'amour de Dieu, que personne ne sache rien* » (10).

Entre la diplomatie et l'Evangile

Les motifs de mécontentement sont variés : éloignement, renonciation aux études, santé fragile, sujette à des gripes répétées et à d'autres maladies. Mais l'objection la plus grande est la difficulté d'exprimer l'Evangile dans la langue de la diplomatie. C'est ce qu'explique la lettre à sa famille du 4 décembre 1921. Après quelques remarques ironiques sur les heures qu'il perd à attacher des boutons (*e que nul ne l'ignore, pour un diplomate qui veut faire carrière, rien n'est plus important que d'être bien boutonnés*), il dit clairement l'essentiel :

« *Quand je pense à moi-même, après quinze jours d'expérience, je ne trouve pas encore la sécurité dans ce chemin qui est le mien, et qui exige trop de courage et trop de force chrétienne. Interpréter l'Evangile dans cette langue est et doit être possible. Mais que c'est donc difficile ! Une constance inflexible dans la vie : penser le plus difficile, l'évolution de l'humanité vers le Christ ; une humilité fière et douce, mais sincère, supérieure, impossible*

(9) Lettre du 24 janvier 1923, à Giorgio Montini.

(10) Lettre du 4 décembre 1921. à sa famille.

Franco Molinari

pour ma vanité fluette et volubile ; une sécurité dans l'attente, le travail, le jugement ; une piété intérieure, qui ne cède pas à ses impulsions ni aux infinies distractions du dehors ; une mortification de l'esprit qui compense l'excès du confort extérieur ; en un mot une supériorité qui me manque absolument, radicalement, voilà quels seraient les dons nécessaires pour pouvoir vivre ce programme mec confiance et pour ne pas se retrouver à la fin les mains vides. Plus on est loin de l'aspect extérieur de l'Evangile, plus il est nécessaire d'en pratiquer l'esprit. Mais, s'il est déjà difficile de mettre en pratique les paradoxes de la vertu chrétienne, il devient quasiment impossible de les pratiquer avec des moyens qu'ils contredisent fondamentalement. Il est vrai, cependant, que " ce qui est impossible aux hommes est possible à Dieu ", et qu'ici, on a l'impression de sentir battre le cœur de l'Eglise, qui vit de Dieu. Mais combien plus heureux sont ceux pour lesquels l'Eglise est le peuple, la foule fidèle et anonyme, que ceux qui la connaissent et la servent sous son aspect bureaucratique et juridique ! » (11).

Cet extrait de lettre peut être considéré comme le programme du futur diplomate, qui livre, dans cette confiance, trois centres de sa pensée : l'exigence de mesurer la diplomatie à l'aune de l'Evangile ; la conscience radicale de sa propre incapacité ; l'idée de l'Eglise qui, certes, à son cœur à Rome, mais qui vit dans la foule des fidèles anonymes.

On songe spontanément à un autre diplomate, d'un tempérament bien différent, mais d'un même esprit de foi, et qui appliquait, pour comprendre son difficile métier, la même clef évangélique : Roncalli. Ce dernier avait l'habitude de dire que le modèle du diplomate était saint Joseph, avec son silence, sa vie cachée, son humilité, comme il l'expliqua, entre autres, dans une lettre du 6 avril 1947 à son frère, qui justement se nommait Joseph (12).

D'un pape à l'autre

Le noviciat diplomatique de Montini coïncide avec la mort de Benoît XV, le pape qui avait défini la guerre comme un carnage inutile, et avec l'avènement de Pie XI au trône pontifical. Ce double événement lui donne l'occasion de renforcer sa conception d'une Eglise proche du peuple et du pape comme transparence du Christ, non sans exprimer des réserves polies envers le faste triomphaliste. Avec ironie et élan mystique, il annonce à ses proches l'agonie du pape : *« Je reviens de Saint-Pierre, car on peut aussi y aller pour prier, à l'heure où la prière semble devenir gigantesque comme les murailles du temps. Au Vatican règne un silence qui semble écouter les derniers battements du cœur du pape. Les cloches de Rome se lamentent ; pendant que toute église prie. Pierre veille, pendant que Simon dort »* (13).

Deux jours plus tard, il dit qu'il ira voir la dépouille du pape et écrit : *« Je n'y suis pas encore allé, parce qu'après les grands de ce monde, ce sont les curieux qui y vont. Je voudrais attendre le moment où le peuple y ira »* La lettre continue en éclairant le mystère de la mort par le mystère de Pâques : *« Quelle majesté et quel désastre dans la mort d'un pape ! Cette personne, dans laquelle réside l'intelligence d'une humanité éternelle, qui se consume et se dissout, donne à l'image du châtement des proportions gigantesques et reproduit le Vendredi*

(11) Giovanni XX III. *Lettere ai familiari*. a cura di L.F. Capovilla, Rome, 1968, t. 2, p. 91 s.

(12) Lettre du 20 janvier 1922. à sa famille.

(13) Lettre du 22 janvier 1922, à sa famille.

Saint sans lumières et sans réconforts. Il meurt, et il semble que toute l'humanité fait l'expérience de sa propre agonie ; il meurt, et, sur les ruines d'un édifice de gouvernement, un autre se met en place avec une hâte qui ne tolère aucun délai, parce que la résurrection, projetée aussi sur l'écran des destinées humaines, doit avoir immédiatement sa revanche » (14).

Le 5 février 1922, cent mille personnes attendent la fumée blanche. Montini est cloué dans sa chambre par un gros rhume, et c'est de là qu'il écrit à sa mère : *« En attendant, prions. L'Eglise est sur le point de se personnifier dans un homme, qui doit reproduire après vingt siècles non seulement la figure du Christ-Roi, mais aussi sa physionomie évangélique, pacifique, sainte, et pauvre. Prions, pour que nous puissions mériter un Christ très semblable à Jésus ; il devra pour cette raison même être crucifié par le monde qui hait ce qui ne relève pas de lui »* (15).

Un robuste attachement à l'Evangile et un puissant christocentrisme forment le visage moral du jeune diplomate, qui ne tombe pas pour autant dans le radicalisme spiritualiste et la polémique misérabiliste de ceux qui opposent l'Eglise des catacombes à l'Eglise triomphaliste. Lui aussi souligne ces deux composantes de la réalité ecclésiale, mais sans les opposer. Le 14 mai 1923, il écrit à sa famille :

« Hier, j'ai passé la journée avec Carlino (Manziana), aux fouilles du cimetière de Domaine, entre la via Appia et la via Ardeatina, où l'on célébrait la fête de saint Nérée. Le soir, je suis allé à Saint-Pierre pour la béatification de Robert Bellarmín. Le contraste entre les catacombes et le temple, quoique violent dans les apparences extérieures, ménage cependant une unique âme, une unique sève intérieure, qui, depuis les racines du cimetière des martyrs, s'élève à travers la tradition des siècles fidèles, pour se développer, fleurir et se ramifier comme le grain de sénévé qui devient un abri pour les oiseaux du ciel. Mais les racines sont nécessaires pour que la force vitale puisse efficacement se déployer, tandis que toute la pompe et toute la grandeur, par elle-même, est plus dangereuse que bénéfique » (16).

Ainsi, cette lettre et dans d'autres, on sent l'influence du Rosmini des *Cinq Fléaux*, que le jeune Montini avait lu sur l'indication de Luigi Bazoli, qui était avec son père Giorgio Montini l'un des piliers du mouvement catholique à Brescia. Sous l'impulsion de Rosmini, il désire une Eglise libérée des puissants et proche du peuple, plus démocratique et communautaire, moins chargée de ritualisme et plus riche de prière intérieure.

Un prophète obéissant

L'histoire de l'Eglise est comme une route, que jalonnent de nombreux prophètes qui désobéissent et beaucoup de serviteurs qui ne sont qu'obséquieux. Il n'y a pas beaucoup de prophètes qui soient obéissants. Les prophètes qui désobéissent ne sont que des rebelles ; ils ne contribuent pas à la croissance de la communion, mais donnent presque toujours l'occasion de douloureuses fractures, même si les ruptures ne sont pas infailliblement imputables à une seule des parties en présence : *non sine utriusque partis causa*, « jamais sans

(14) Lettre du 5 février 1922, à Giuditta Montini.

(15) Lettre du 14 mai 1923, à sa famille.

(16) Dans son discours-programme du 2 septembre 1963, par lequel il ouvrait la seconde session du Concile, Paul VI déclarait : « Si la responsabilité de telles divisions m'incombe à moi, j'en demande humblement pardon à Dieu et à ceux de mes frères qui se seraient sentis offensés par moi ».

Olivier CLEMENT

Athénagoras Ier

ou la Tradition au cœur de la modernité

La vision centrale du grand patriarche de l'oecuménisme.

Vers l'Occident planétaire et l'Orient intérieur

Athénagoras Ier avait le sentiment aigu que nous vivons une sorte d'apocalypse dans l'histoire où l'Orient et l'Occident prennent un sens nouveau. L'Occident ne peut plus se définir par les hautes cultures de l'Europe latine ou germanique, marquées par le génie de Rome et la Réforme. Il devient une « non-culture » planétaire qui, à travers les vastes déserts spirituels engendrés par la technique et l'idéologie, pose à l'humanité les questions ultimes. « *Aujourd'hui l'histoire ne peut plus éviter les questions ultimes. La science, la technique, l'avènement de l'homme planétaire exigent une signification. L'humanité scrute les secrets de l'univers et heurte à la porte du mystère pour trouver Dieu ou la ruine* ». A cette interrogation, seul peut répondre un christianisme réunifié, retrouvant, pour le martyre ou la transfiguration de l'histoire, toute la puissance spirituelle de l'Eglise indivise. L'Orient chrétien, envahi lui aussi par cette « non-culture » planétaire, n'a d'autre sens désormais que de porter, au-delà de ses limitations historiques, l'humble et tenace témoignage de cette Tradition, la certitude du Christ triomphant de la mort et de l'enfer pour offrir aux hommes l'Esprit « vivifiant ». « *Notre très Sainte Eglise orthodoxe ne doit ni ne peut cacher le trésor de sa foi et la richesse de sa tradition, mais doit s'offrir au monde en esprit d'humble service, ayant pour but la transfiguration du monde dans le Christ* ».

Le moment semble venu où, dans le monde chrétien, doit se réaliser la rencontre de la contemplation orientale et du sens occidental de l'histoire. L'Orthodoxie doit aider l'Occident à retrouver ses racines « orientales » au sens spirituel du mot. L'Occident doit éveiller l'Orthodoxie aux angoisses et aux recherches contemporaines, aux exigences d'une rationalité ouverte et de l'éthique. Ensemble l'Orient et l'Occident chrétiens peuvent élaborer une spiritualité créatrice, un divino-humanisme où le Père et le Fils, Dieu et l'homme, ne s'opposent plus mais s'unissent dans l'Esprit et la liberté.

Pour Athénagoras Ier, la rupture fondamentale dans l'histoire du monde chrétien s'est produite, du 11^e au 13^e siècle, entre l'Occident et l'Orient. Elle a mis la chrétienté dans une situation de « *désintégration en chaîne* ». C'est donc cette rupture qui doit être réparée, et d'abord entre ses deux protagonistes,

que les deux parties ne soient également responsables », a dit le Concile. Et Paul VI a déclaré, à propos de ces divisions, qu'il était personnellement prêt à demander lui-même, humblement, le pardon (17). Les serviteurs obséquieux, comme le fils aîné dans la parabole du fils prodigue, manquent de liberté et d'amour : ils transforment la famille en un cimetière que toute vie a déserté.

Tout au contraire, les prophètes qui obéissent ne sont ni des rebelles, ni des esclaves, mais des fils de la liberté et de l'amour. Ils réussissent, avec l'aide de la force du Dieu vivant, à rassembler les ossements dispersés, à créer l'unité dialectique des opposés dans une tension constante vers la charité entre l'Evangile et le droit canon, la liberté et l'autorité, entre l'esprit et les décrets.

C'est par le mérite de tels hommes, complets et équilibrés, que l'Eglise de Rome a pu présider à la charité, et n'être pas seulement un conseil d'administration de multinationale. Montini, avec sa psychologie moderne et donc aussi tourmentée, a rempli exemplairement cette fonction, et, dès la fin de sa jeunesse, a révélé qu'il portait ce charisme de la prophétie obéissante. C'est un charisme difficile, qui a porté témoignage du Golgotha — comme l'a très heureusement suggéré Iemolo (18). Sa « carrière », d'apparence très tranquille, a été sans cesse impliquée dans des combats spirituels continuels, même pour les choix personnels : l'entrée malgré lui en diplomatie, la douloureuse prise de position antifasciste, les réserves claires et expresses sur la politique de concordat, la destitution de fait de son poste d'assistant de la FUCI (Fédération Universitaire Catholique Italienne). Iemolo observe à ce propos : « *Paul VI fut dans sa jeunesse un prêtre exemplaire ; sa vocation propre était de former des étudiants, de créer une intelligentsia catholique vigoureuse ; mais il s'est toujours soumis aux ordres de ses supérieurs, acceptant des tâches moins gratifiantes, entrant à la Secrétairerie d'Etat, où il donna les meilleures preuves de ce qu'il était, en collaborant avec deux pontifes, que non seulement il servit, mais aima* ». Dans tous ces moments décisifs pour l'orientation de sa vie, le jeune Montini vécut intensément la tension entre l'Evangile et l'institution. Si cette tension n'a pas tourné en rupture, c'est parce qu'il possédait une profonde et efficace humilité, qui signifiait aussi un respect profond de l'un et de l'autre. L'humilité est en effet la clé de ce contestataire obéissant et intransigeant, fort et doux. Citons encore Iemolo : « *Pontife, il voulut être pour son temps le pape de l'humilité, qui sache reconnaître les fautes et les insuffisances de ce que l'Eglise a fait au long de son histoire, mais en même temps le défenseur acharné de l'essence de son dogme ralentissant même le mouvement œcuménique, parce que le successeur de Pierre ne peut être purement et simplement le premier d'entre les évêques. Non à l'avortement, non au divorce ; mais toujours homme de la paix. Si les catholiques se trouvent au milieu d'un monde hostile, qu'ils ne cèdent pas, et demeurent fermement attachés à leurs devoirs : agir comme la majorité ne suffit pas à atténuer le péché. Et pourtant, qu'ils ne lancent pas l'anathème sur l'adversaire* ».

Franco MOLINARI

(traduit de l'italien par Paul-Yves Alland)

(17) A.C. Iemolo. + II testimone del Golgotha dans *La Stampa*. 8 août 1978.

Franco Molinari, né en 1928, ordonné prêtre en 1951, docteur en histoire de l'Eglise (Université Grégorienne). Enseigne à l'Université Catholique de Milan. Se consacre à l'étude de la réforme catholique (publications importantes sur saint Charles Borromée et Paolo Burali) et à l'histoire contemporaine de l'Eglise (une étude sur la jeunesse de J.-B. Montini va paraître incessamment).

Rome et Constantinople. Un rapprochement en profondeur entre catholiques et orthodoxes mettrait le monde chrétien dans une situation de « réintégration en chaîne », libérerait l'Orthodoxie de la pétrification hors de l'histoire et l'Occident chrétien de la dissolution dans l'histoire, permettrait notamment à Rome d'accéder aux requêtes positives de la Réforme sans perdre le sens du mystère, la profondeur sainte de l'Eglise.

Le rapprochement de Rome et de Constantinople

Tout s'ébranle à partir de 1959, lorsqu'Athénagoras trouve en face de lui un homme qui lui ressemble, Jean XXIII. Il fait proposer au pape la réunion d'un concile réellement œcuménique où se rencontreraient l'Orient et l'Occident. Vision prophétique alors irréalisable, mais il semble bien que ce soit en partie sur cette incitation, et dans cette perspective, que Jean XXIII ait convoqué le deuxième concile du Vatican. Le 4 décembre 1963, le nouveau pape, Paul VI, annonce son prochain voyage en Terre Sainte. Deux jours plus tard, Athénagoras propose qu'à l'occasion de ce pèlerinage, tous les responsables d'Eglises, de toutes confessions, se rencontrent à Jérusalem. Non pour discuter, mais « *pour demander, dans une commune et fervente prière, à genoux, les larmes aux yeux et dans un esprit d'unité, sur le Golgotha qui a été arrosé par le sang très saint du Christ, et devant le sépulcre de celui-ci, dont jaillirent la pénitence et le pardon, que s'ouvre pour la gloire du saint Nom du Christ et pour le bien de toute l'humanité la voie du rétablissement complet de l'unité chrétienne, selon la sainte volonté du Seigneur* ».

Là encore, les temps n'étaient pas mûrs. Mais le pape accepte de rencontrer le patriarche. On a tout dit sur ces retrouvailles de l'Orient et de l'Occident à Jérusalem, lieu symbolique du commencement et de la fin. Le 7 décembre 1965, c'est la levée des anathèmes de 1054, qui rend possible, entre les deux Eglises, l'ouverture d'un « *dialogue de la charité* » où s'affirme « *la volonté efficace de parvenir à une intelligence et une expression commune de la foi apostolique et de ses exigences* ».

Viennent alors les deux rencontres de 1967. Paul VI, entré dans le rythme irrésistible de la fraternité, prend sur lui, passant outre à tout problème de préséance, de venir le premier à Istanbul en juillet, ce qui permet au patriarche de se rendre à Rome en octobre.

L'acquis est considérable. Il suffit pour le mesurer, de feuilleter le *Tomos Agapès*, le « livre de l'Amour », publié simultanément en 1971 par le Phanar et le Vatican, et qui contient tout le dossier de leur dialogue. Il y a là un « lieu théologique » décisif, auquel la réflexion sur l'Eglise devra désormais se référer.

Le pape et le patriarche ont souligné, entre les deux Eglises, l'existence d'un langage commun, celui des apôtres et des Pères, dans la perspective d'une fidélité créatrice : le dialogue théologique sur le fond devra se faire *t dans la fidélité aux traditions des Pères et aux inspirations de l'Esprit* ». D'autre part, le pape a été amené à mettre l'accent sur une *ecclésiologie eucharistique* qui est au cœur même de la conception orthodoxe de l'Eglise. « *En chaque Eglise locale, a-t-il déclaré à Istanbul, s'opère ce mystère de l'amour divin, et n'est-ce pas là la raison de l'expression traditionnelle et si belle selon laquelle les Eglises locales aimaient à s'appeler Eglises-sœurs ?* » Dans cette perspective, le patriarche a souligné que le fait même de la primauté romaine n'est pas mis en cause par les

orthodoxes, seulement ses modalités modernes. Il devrait s'agir. a-t-il dit, d'une « *présidence à l'amour* », le premier évêque n'est pas au-dessus des autres mais au centre, au service de leur communion.

Rien d'autre que le Christ crucifié et ressuscité

A la fin de sa vie, tout était devenu, semble-t-il, très simple pour le patriarche. Toute la Tradition se résumait pour aujourd'hui dans le Christ crucifié et ressuscité, en qui Dieu se révèle Amour et Vie, en qui tout devient vivant. *t Le Sauveur qui naît à Bethléem n'est pas un Dieu lointain et anonyme. C'est Dieu avec nous...* ». Ce qui frappait le patriarche dans l'Evangile, c'était que la manière d'être de Dieu, son amour infini, sacrificiel, se révèle dans l'humanité infinie de Jésus. Il soulignait l'importance des amitiés humaines du Sauveur — « Or Jésus aimait Marthe, et sa sœur, et Lazare » — qui n'aimait pas, n'aime pas les hommes d'une manière abstraite, désincarnée, mais marque des élections, des préférences, c'est-à-dire préfère chacun. Cette manière d'être de Dieu, cet Amour venu du sein du Père, achève de se révéler sur la croix : Dieu « désarmé », accueil sans limites à ceux mêmes qui le crucifient, c'est-à-dire à chacun de nous, qui massacrons quotidiennement l'amour. La résurrection apparaît alors comme une nouvelle création, comme la grande métamorphose dans l'Amour plus fort que la mort, et désormais, à travers notre foi, c'est elle qui aime tout : *t Tout désormais tend vers la résurrection universelle. Par quelles voies, nous ne pouvons le savoir, mais tout s'oriente vers elle... C'est la résurrection qui donne sens à l'histoire comme à la gravitation universelle* ». Le miracle est la vérité des êtres et des choses, et c'est pourquoi la résurrection, miracle des miracles, fait tout comprendre. *t Pour celui qui sait regarder, tout est miracle, tout est plongé dans le mystère, dans l'infini. La moindre chose est un miracle, et plus encore chaque rencontre... Que quelqu'un existe, qu'il ne soit pas seulement un morceau de matière, mais un visage, n'est-ce pas déjà un miracle ?* ». Et la racine de tout miracle, c'est que le monde n'est pas limité à lui-même, mais que Dieu existe : *t Alors tout est possible. Car Il existe. Il existe. Il vient à nous, il fait de nous ses amis ; nous étions morts et, dans son Christ, nous sommes vivants* ». Peut-être le thème de *l'amitié de Dieu*, de ce Dieu qui, dans le secret, partage notre souffrance et notre joie, a-t-il constitué le cœur de la vie spirituelle d'Athénagoras. *t Quelle merveille ! Le Dieu inaccessible se fait notre ami. Vous êtes mes amis, nous dit-il. Quelle joie sans limites !* ». Ce qui signifiait, pour le patriarche, que toute servilité doit disparaître dans la relation de l'homme à son Dieu. Le christianisme, c'est la révélation du Dieu vivant et vivifiant qui nous adopte dans son Fils et qui, dans l'Esprit, nous fait participer à sa plénitude.

Le christianisme est donc la religion de la personne et de la liberté. Si la mort et l'enfer spirituels sont vaincus en Christ, alors l'angoisse en nous devient confiance et nous pouvons lutter sereinement pour la libération de l'homme. « *Etre libre, être libre en soi, être soi-même, quelle allégresse ! La condition, c'est de mourir au mensonge, à tous les mensonges du personnage dérisoire qui s'agit et se justifie, pour renâtrer dans le Seigneur, se savoir accueilli par lui, pardonné par lui, recevoir de lui une vie sans limites où nous ne sommes plus séparés de rien, où notre force se déploie dans le grand souffle de l'Esprit* ». La condition, c'est le grand retournement du cœur, à l'exemple de la courtisane aux pieds de Jésus. Le patriarche aimait citer cet épisode, et la conclusion donnée par le Seigneur : « C'est pourquoi ses nombreux péchés ont été pardonnés : parce qu'elle a

beaucoup aimé ». Et le patriarche d'ajouter : « *Parce qu'il a beaucoup aimé. Tout le christianisme est là* ».

D'où la polémique constante d'Athénagoras contre les pharisiens d'Eglise, qui ont fait du Christianisme « *une religion de la loi et du contentement de soi* ». « *Songez par exemple à cette peur de la femme et de l'amour qui a tellement marqué la psychologie chrétienne. Mais Jésus ne dit jamais rien contre la femme, jamais. Il ne dit rien contre l'être humain, il l'aime... Il n'accuse, mais avec quelle dureté, que les pharisiens et les hypocrites* ». Et il martelait : « *Le Christ ne s'arrête jamais à la négation, au refus. C'est nous qui avons chargé l'homme de tant de fardeaux ! Jésus ne dit jamais : Tu ne feras pas, il ne faut pas. Le christianisme n'est pas fait d'interdits : il est vie, feu, création, illumination !* ».

Le christianisme « science de vie »

C'est seulement en se « désarmant » que l'homme participera à la manière d'être du Dieu qui s'est « désarmé » jusqu'à la croix. « *Il faut mener la guerre la plus dure, qui est la guerre contre soi-même... Il faut arriver à se désarmer* ». Alors on cesse d'être sur ses gardes, « on accueille et on partage ». On cesse fondamentalement d'avoir peur : « *Quand on n'a plus rien, on n'a plus peur : Qui nous séparera de l'amour du Christ ?* ». Le temps cesse d'être menace et souci, on échappe à la « volonté de volonté », si profondément athée, non pour se retirer du monde, mais pour discerner et protéger les germes de vie. « *L'avenir, nous ne pouvons pas l'imposer. Il est en Dieu. Nous savons seulement que dans nos vies comme dans l'histoire, la Résurrection aura le dernier mot* ». « *Chaque jour je me lève avec la gratitude d'être vivant, je reçois comme une bénédiction la journée nouvelle. Et la promesse de vie qui vient du passé et se tourne vers l'avenir de Dieu, j'essaie de la faire grandir aujourd'hui, en vivant l'instant dans sa plénitude* ».

Pour l'homme de confiance et de bonté, tout est vivant dans le Christ ressuscité, il devient le grand célébrant de l'existence, qui décèle et cherche à libérer en toutes choses la gloire de Dieu : « *L'arbre qui fleurit le premier, en février, dans les jardins du Phanar, est rempli de la gloire de Dieu. L'océan intérieur d'un regard est rempli de la gloire de Dieu...* ». Dans le rayonnement du visage du Ressuscité, le visage de l'autre s'ouvre, devient révélation. Le patriarche avait des accents extraordinaires pour évoquer ce qui était pour lui l'évidence mystique du quotidien : « *Quelle joie que l'autre soit là, qu'il existe... Parce que Dieu existe, l'autre existe, il est le miracle de Dieu. Le regard surtout est un miracle. Quelle joie de plonger dans les yeux de l'autre, dans l'océan intérieur de ses yeux* ». D'où le refus de comparer : « *Chaque homme est sans mesure. Qui peut mesurer l'homme, sinon l'amour qui justement ne mesure pas ?* ».

Ainsi se définit une spiritualité grave et simple, qui cherche moins à rompre et à refuser qu'à pacifier et illuminer la vie quotidienne. Dans la présence secrète de l'Ami, la plus humble chose, la rencontre en apparence la plus banale, s'ouvrent sur l'éternité.

Réunir l'Eglise et le christianisme

Pour le patriarche, le drame majeur de l'histoire du christianisme, c'est le divorce des milieux d'Eglise et de l'Esprit de l'Evangile. « *De l'Eglise nous avons*

fait une organisation comme les autres. Toutes nos forces sont passées à la mettre sur pied, elles passent maintenant à la faire fonctionner. Et cela marche plus ou moins, plutôt moins que plus. Mais cela marche comme une machine et non comme la vie ! ».

Les soi-disant chrétiens « *ont fait de l'Eglise une machine, de la théologie une pseudo-science, du christianisme une vague morale* ». Trop souvent, les hommes d'Eglise « *jouent à l'écart de la vie* ».

Mais les pseudo-chrétiens n'ont pas le monopole du Christ. Le Christ est partout. Quand les Eglises ont eu peur de l'Evangile, « *il est parti parmi les hommes et il a animé leur histoire, sans les Eglises et parfois contre elles* ». C'est lui qui anime l'exigence de justice car *t le Christ s'incarne dans le pauvre* ». C'est lui qui anime l'affirmation libératrice de la femme comme une personne. « *Il est présent chaque fois qu'une véritable rencontre se produit, chaque fois qu'un peu d'amour se manifeste, chaque fois que la justice ou la connaissance sont servies avec désintéressement, chaque fois que la beauté agrandit le cœur de l'homme* ».

Pourtant, le Christ de l'histoire reste crucifié, jamais vraiment ressuscité. Le point d'appui manque pour une libération totale. L'échec, la séparation et la mort l'emportent toujours. Seul le calice eucharistique, le Graal au cour de l'Eglise, comme aimait dire le patriarche, peut nous communiquer la puissance de la résurrection, une vie plus forte que la mort. « *à et là seulement, le Christ se donne totalement* ».

Tout le problème est donc de réunifier le Christ de l'histoire et le Christ ressuscité du calice. Car *t il y a un seul Christ* » et la source de toute vie est dans l'eucharistie, non pour les seuls chrétiens, mais pour tous les hommes.

Unir l'esprit de l'Evangile et l'eucharistie, c'est comprendre l'articulation du mystère ecclésial et de la liberté. Communauté eucharistique, l'Eglise ne fait de nous un seul corps, au sens le plus réaliste, que pour fonder, dans une libre communion, le caractère absolu de chaque existence personnelle. C'est pourquoi le patriarche aimait dire : « *Que les laïcs prennent leurs responsabilités. Mon affaire, c'est de rappeler aux hommes le sens de la vie, non de leur donner des recettes* ».

En politique notamment, le magistère doit actualiser les grandes orientations de la révélation biblique, qui à la fois dépassent l'histoire, relativisent ses prétentions et lui ouvrent les voies de l'espérance. Le patriarche n'a cessé de rappeler que l'Eglise n'a rien à exiger, qu'elle agit humblement en changeant les cœurs, les structures de la personne, comme un mystère de sanctification, comme une lumière qui se diffuse, et qui ne peut se diffuser qu'à travers des transparences personnelles. Cette lumière éveille les consciences, leur donne le sens de la personne et de la communion, l'exigence à la fois de la célébration qui rend l'homme irréductible aux conditionnements de l'histoire, l'ancre dans l'éternité, et du « sacrement du frère », qui nous montre « le Christ outragé dans la personne de ceux qui sont nus, affamés, humiliés ». C'est la grande antinomie chrétienne, face à l'ultime, du martyr et d'un divino-humanisme. Dans ses messages, le patriarche n'a cessé de souligner la faim de justice du Tiers-monde et la faim de sens des sociétés riches. Il a mis l'accent sur « la formation de l'homme intérieur », dans la perspective d'une spiritualité créatrice. « *Tout est là : inaugurer en soi une nouvelle vie, revêtir son âme d'un habit de fête. Alors nous remplissons nos mains de présents fraternels pour ceux qui souffrent de la faim du corps comme pour ceux qui souffrent de la faim de l'âme* ». Mais ce n'est pas à l'institution ecclésiale de diriger directement les laïcs. Qu'elle les nourrisse du sang du

Christ et des préceptes paradoxaux des Béatitudes : alors, dans une liberté royale, ils mèneront les combats de civilisation.

CE qui frappe dans cette pensée inclassable, scandaleuse pour les intégristes comme pour les progressistes, c'est sa jeunesse, mais une jeunesse sans démagogie, une jeunesse qui est celle-là même de la Tradition. Athénagoras n'avait pas peur des jeunes et les jeunes le lui rendaient bien. J'ai rencontré au Phanar de jeunes Romains qui, pour avoir entendu le patriarche à Saint-Paul- hors-les-murs, avaient fait le voyage d'Istanbul pour le revoir, même brièvement, recevoir sa bénédiction, une parole d'espérance... Le patriarche savait que, pour un chrétien, toute situation personnelle, toute conjoncture historique, si dramatique soit-elle, est une e situation d'enfantement ». Il était tourné vers le Christ qui vient. Il savait que l'Esprit de la tradition s'identifie à l'Esprit de nouveauté dont parle l'apôtre. Sa connivence avec la jeunesse était une connivence avec l'Esprit.

Olivier CLEMENT

Olivier Clément, né en 1921 en Languedoc dans un milieu athée, devenu chrétien orthodoxe à l'âge mar. Professeur d'histoire. Dernières publications : *Dialogues avec le patriarche Athénagoras*. Paris, Fayard, 1969 (2e éd. augmentée en 1976) ; *Questions sur l'homme*. Paris, Stock, 1972 ; *L'esprit de Soljénitsyne*, *ibid.*. 1974 ; *L'autre soleil*, *ibid.*, 1975 ; *Le Christ, terre des vivants*, Bellefontaine, 1976 ; *La prière du coeur*, *ibid.*. 1977 ; *Le visage intérieur*, Paris, Stock, 1978 ; *La révolte de. l'esprit* (en collaboration avec Stan Rougier), *ibid.*, 1979.

**Les ouvrages parus dans la collection « Communio »
sont disponibles chez votre libraire**

A défaut: dans les maisons où la revue est en dépôt (voir page 45).

Paul TOINET

Les pauvres sont-ils évangélisés ?

A propos de quelques livres récents

L'Eglise de France doit annoncer tout l'Évangile à tout le peuple de Dieu. Des livres récents montrent comment et malgré quoi elle le fait.

MÊME en limitant cette interrogation à l'aujourd'hui de l'Église qui est en France, il y a risque à vouloir lui donner ne fût-ce qu'une esquisse de réponse. Mais peut-être y aurait-il danger plus grave à refuser de le faire. Il importe surtout de garder une vive conscience des raisons qui rendent malaisée une telle réponse, mais interdisent pourtant de la différer toujours sous prétexte qu'elle est porteuse de gêne tant pour celui qui se voit contraint de la formuler que pour beaucoup qu'elle irrite ou déconcerte. Car la gêne n'est pas chez tous de même nature, et c'est pourquoi elle menace de cristalliser en polémique : ce qu'il faudrait pouvoir éviter.

Voici donc quatre textes ou livres-témoins. Ils sont retenus non pas au hasard, mais parmi plusieurs autres aussi révélateurs, peut-être, de la complexité du problème soulevé : qu'en est-il en France, présentement, de la transmission et de l'accueil, en milieu catholique, du mystère de la foi, tel que l'Église de Rome en a ultimement la garde ? Le contexte étant tel, des évêques se préoccupent d'annoncer la foi, conformément à leur mission. En quels termes ? Voici un texte officiel : **Il est grand le mystère de la foi — prière et foi de l'Église catholique (1)**, un ouvrage collectif d'un tout autre genre : **Des évêques disent la foi de l'Église (2)**. Enfin, second volet : la question s'impose de la relation entre l'état des esprits et des comportements décrit dans les diverses enquêtes et l'exercice, en France, de l'autorité enseignante des évêques. Sont retenus à ce sujet deux livres récents où s'exprime, selon deux manières bien différentes, une adjuration apparemment identique sur le fond, à l'adresse des évêques de France, et d'un certain nombre de prêtres et de laïcs « engagés »... mais en quelles voies ? Ainsi témoignent Gérard Soulages dans **Épreuves chrétiennes et espérance — Lettres et documents sur la crise de l'Église (3)**, et le P. Gaston Fessard dans **Église de France, prends garde de perdre la foi ! (4)**.

(1) Le Centurion, Paris, 1978.

(2) Le Cerf, Paris, 1978.

(3) Téqui, Paris, 1979.

(4) Julliard, Paris, 1979.

Comment tenter de lire synoptiquement ces diverses données de la situation religieuse française (5) ?

QUELS que soient les occasions et motifs de ce sursaut (l'affaire Lefebvre en fait partie, mais n'est pas la raison de tout), il semble que l'Épiscopat français se sente, depuis quelques années, davantage en situation d'urgence quant à la nécessité d'un témoignage collectif dans l'ordre de la confession de la foi. La confusion des esprits parmi les catholiques est devenue trop évidente pour qu'il soit encore possible de la réduire à une difficulté restreinte et transitoire à l'intérieur du processus de renouveau conciliaire. Certains avertissements de Paul VI, reçoivent, avec quelques années de décalage, un écho plus décidé. Dans sa généreuse préface au livre **Des évêques disent la foi de l'Église**, l'Archevêque de Marseille est assez explicite : « *J'ai été envoyé par le Pape Paul VI auprès de l'Église qui est à Marseille quelques jours à peine après la publication de son Exhortation apostolique aux évêques, qui ponctuait les cinq premières années post-conciliaires (8 décembre 1970). Ce document, je l'ai reçu comme un ordre de mission, clair, clair et vigoureux...*

"L'heure n'est pas de nous demander, comme certains voudraient nous l'insinuer, s'il est vraiment utile, opportun, nécessaire, de parler, mais bien plutôt de prendre les moyens de nous faire entendre" : Le Pape lui-même nous en a donné l'exemple par sa profession de foi du 30 juin 1968. Devant la masse, l'imprudence et la radicalisation des mises en question, il a voulu confirmer la foi du peuple de Dieu, reprenant en substance, mais avec quelques développements réclamés par les conditions spirituelles de notre temps, le Credo de Nicée, le Credo de l'immortelle Tradition de la Sainte Église de Dieu » (6).

Voici donc qu'« à leur tour des évêques (français), chacun selon son style, reprennent point par point le même Credo... » (7). L'ouvrage en question rassemble quinze contributions (fort diverses en leur élaboration) à l'exposé réfléchi des articles du Credo. Son intérêt est de faire percevoir la possibilité et la nécessité présentes d'un témoignage assez convergent et assez personnalisé concernant la foi commune. On peut juger sans doute que, qualitativement, toutes ces contributions ne se valent pas, mais il serait outreucidant de décerner des prix. Il importe bien plutôt d'entrer dans le souci commun des évêques, et d'accueillir en fidèle, avec l'exposé fait par chacun d'un point de foi, l'exemple de son zèle et de sa loyauté d'évangélisateur. En esprit de sympathie, on peut alors, d'après cet échantillonnage autorisé, se faire une idée de la façon dont s'accomplit en France, à travers les diocèses, de façon assez peu stéréotypée, l'effort d'explication de la foi par les évêques eux-mêmes.

Ceux d'entre eux qui s'engagent davantage dans le détail de la réflexion philosophique, théologique ou exégétique, peuvent offrir, par le fait même, plus de prises à la discussion sur tel point particulier. Jamais, cependant, les textes

(5) Il est clair que les quelques indications données sur le contenu et sur le sens de ces textes ne peuvent dispenser d'en faire une lecture réfléchie, compte tenu surtout de l'importance des problèmes dont ils sont révélateurs.

(6) *Op. cit.*, p. 8 s.

(7) *Ibid.*, p. 9.

ne laissent apparaître d'essais de réduction ou de négociation douteuse sur les articles où l'enseignement de l'Église est aujourd'hui assez fréquemment soumis à d'incompétentes et pernicieuses réinterprétations. Les quinze évêques intervenant en cet ouvrage donnent l'impression d'être personnellement en paix avec la foi qu'ils doivent annoncer. Non seulement en paix, mais en disposition de gratitude fervente et communicative. Tout au plus pourra-t-on déceler au passage, en tel ou tel texte, mais sur un mode assez discret, quelques-uns des thèmes, quelques-unes des pentes mentales et socio-pastorales, dont il nous faudra bien reconnaître plus loin qu'ils ne sont pas sans rapport avec des illusions et compromissions possibles dès lors qu'une opinion puissante (militante ou intellectuelle) se les annexe.

TRÈS différent de l'ouvrage collectif, où chaque collaborateur laisse voir sa sensibilité et son type d'analyse propres, le texte intitulé **Il est grand le mystère de la foi** s'impose de justifier son autorité doctrinale et sa qualité collégiale en veillant à l'homogénéité et à la sobriété catéchétique du discours. Aussi bien s'agit-il cette fois d'un document officiel de l'Église en France. Les rédacteurs ont pris comme parti d'exposer l'essentiel de la foi en se laissant guider par la IV^e prière eucharistique du missel romain. Il ne s'agit pas d'un commentaire littéral ou systématique, mais d'un développement assez libre et souple à partir des repères doctrinaux et liturgiques fournis par l'anaphore. La substance du Credo se trouve ainsi explicitée sobrement, en un style simple et allègre, parfois lyrique. On obtient de la sorte un « modèle » catéchétique solide et vivant par conjonction d'une forme développée de confession de foi et d'une ample prière eucharistique.

La précaution prise pour éviter tel terme théologique en butte aujourd'hui à de fréquentes attaques — je pense à *transsubstantiation* — n'est-elle pas regrettable, alors que les documents officiels romains s'imposent habituellement de le mettre en évidence ? Je n'en débattrai pas ici. Je dirai seulement que, compte tenu du projet et des contraintes définies par les rédacteurs du texte, le résultat me paraît heureux et bienfaisant. Je me représente une profession de foi de cette sorte dans la bouche d'un Paul VI ou d'un Jean-Paul II : son style s'accorderait assez au leur. Ce n'est pas là un faible mérite. Le problème demeure néanmoins, me semble-t-il, de la valeur des raisons, et peut-être des facilités que l'on s'est données en renonçant à faire valoir, dans ce document français, le texte même du Credo de Paul VI. Les résistances qu'a rencontrées la profession de foi du 30 juin 1968 et le relatif silence dont on continue de l'entourer, sous divers prétextes, attestent à leur façon sa nécessité et sa force curative dans le combat actuel de l'Église. Les considérations qui suivent dissuadent de minimiser ce problème, et plusieurs autres qui lui sont liés.

ET maintenant, ces deux ouvrages si dissemblables quant au ton et à la méthode, indépendants l'un de l'autre, mais qu'il me faut évoquer ensemble avec crainte et tremblement, puisqu'ils soulèvent ensemble — ils ne sont pas les seuls — quelques redoutables questions de fond, questions que non seulement les évêques de France et d'ailleurs, individuellement et corporativement, mais encore l'opinion catholique la plus avertie et la plus loyale, devraient (et devront bien finalement) renoncer à éluder, à minimi-

ser, ou simplement à voiler pudiquement pour le bien supposé de la paix... En quelques mots (sans proportion avec l'importance du sujet), voici : entre les convictions épiscopales personnelles et collégiales dont témoignent de façon positive les documents évoqués plus haut, et le Peuple de Dieu un et divers, mais aujourd'hui dangereusement distendu jusqu'à la rupture et jusqu'à une désolante « *confusion des langues* » (8) prétendant s'autojustifier, comment fonctionnent les diverses médiations concrètes (célébrantes, enseignantes « supérieures » ou « spécialisées », homilétiques, catéchétiques, et « militantes » sous appellation plus ou moins officielle) sans lesquelles la foi de l'Église enseignante ne saurait parvenir au grand nombre de ses destinataires, ou ne leur parviendrait qu'à l'état atténué, tronqué, plus ou moins défiguré et méconnaissable, au point qu'il s'agirait alors d'une perversion misérable du message évangélique ?

On peut formuler la même interrogation en d'autres termes : qu'en est-il objectivement du *droit* reconnu dans l'Église aux *pauvres* à être évangélisés, c'est-à-dire à entendre la Parole non falsifiée, et à recevoir des sacrements célébrés conformément à la *regula orandi et credendi* déterminée au nom du Christ lui-même par la suprême Autorité pastorale avant, pendant et après le second Concile du Vatican ? Ce droit n'est-il pas à l'heure actuelle, en France, l'objet de nombreuses et graves violations, que ce soit dans le quotidien, de la vie de certaines paroisses, ou dans le fond et dans la forme de l'enseignement « spécialisé » assez couramment proposé ou imposé par toutes sortes d'organismes aux catholiques de la commune espèce, prêtres et laïcs, en quête de « formation » ? Et cela sans que les fidèles conscients des aspects malsains de cette situation puissent voir à qui s'adresser efficacement pour que le droit, le droit commun des pauvres (que sont ou devraient être, chacun à sa manière, *tous* les baptisés) soit rétabli à l'encontre de ceux qui le violent, sans même en avoir conscience en bien des cas. Un tel problème, il faut le dire, est connu à Rome. Il n'est pas ignoré, ni même minimisé par un certain nombre d'évêques français, au moins en conversation particulière. Mais convient-il de l'exposer ouvertement en tout respect, probité et compétence intellectuelle, devant l'opinion catholique, en dépit de tout ce qu'il a de gênant ? C'est ce qu'ont pensé devoir faire, chacun selon son génie, par des approches différentes, un universitaire laïc de haut niveau philosophique et théologique, Gérard Soulages, et un éminent philosophe et théologien jésuite (en un ouvrage posthume), le P. Gaston Fessard.

Ces intellectuels sont assez connus. Ce ne sont aucunement des isolés. Leurs relations sont nombreuses et diverses, leur audience large, mais hors des espaces bruyants et des résonances creuses de l'opinion mondaine. Ils donnent voix à une conscience catholique aussi profonde que discrète, assez avertie des aspects et implications de la crise présente de la foi et de la pastorale dans l'Église, et plus immédiatement en France. La simple honnêteté exige qu'ils ne soient ni disqualifiés ni « oubliés » par principe, moyennant classification dans le genre « intégriste », ou « intolérant », ou « inopportuniste », ou « intellectuel », ou « troisième âge » (cela arrive !). Puisqu'ils osent penser et parler à découvert, que l'on veuille bien, si l'on estime avoir à le faire, leur répondre à découvert et en connaissance de cause, au nom de la foi, de la charité *et de la raison* — où ils ont, figurez-vous, une compétence reconnue.

(8) La formule sert de titre à un petit livre profond et percutant d'Alain Besançon : *La confusion des langues (La crise idéologique de l'Église)*, Calmann-Lévy, Paris, 1978. Encore un livre qui va loin dans le diagnostic, et qu'il faudrait avoir le courage d'accueillir avec gratitude. Il aurait sa place dans toute analyse

lucide de la situation française.

ETANT en rapport étroit avec le groupe *Fidélité et Ouverture* qu'anime Gérard Soulages, et ayant à ce titre rédigé une postface à **Épreuves chrétiennes et espérance**, je puis me contenter ici (faute d'espace où développer mon propos) de présenter le livre dans les termes où lui-même se présente :

« *En 1970-71, des intellectuels inquiets pour l'avenir de l'Église en France, se regroupent autour du cardinal Daniélou. Leur secrétaire est Gérard Soulages, un universitaire, jadis lié à Mounier, Marrou, Maritain, Légaut et même Teilhard... Une aventure commence. Gérard Soulages, que l'on savait tenté par le premier modernisme catholique, se dresse de toutes ses forces pour refuser la dégradation actuelle de la foi. Le cardinal Joumet l'encourage, et aussi son évêque, le cardinal Lefebvre, et le Père de Lubac... De ce combat naissent une série d'appels et de protestations qu'entendent, et parfois approuvent, les plus hautes personnalités de l'Église catholique. Aujourd'hui, Gérard Soulages ouvre quelques-uns de ses dossiers, études sur *Humanae vitae*, sur l'importance de la Loi dans l'Église et sur le Droit Canon, sur la catéchèse, sur le sacerdoce catholique et sur les séminaires, sur la libération de l'homme et le salut en Jésus-Christ, sur le drame de Monseigneur Lefebvre, sur la crise même de l'Église. Cet ouvrage, avec ses lettres et ses documents, devient comme une ultime supplique adressée aux hommes d'Église et aux laïcs responsables* ».

SUPPLIQUE, avertissement angoissé, le dernier livre qu'aura écrit le Père Fessard l'est aussi à sa manière : **Église de France, prends garde de perdre la foi** ! est un appel ultime, combien pressant et argumenté, qui fait écho à d'autres mises en garde anciennes, maintenant célébrées et reconnues « prophétiques », qui frappèrent de plein fouet l'opinion française durant l'Occupation nazie d'abord, puis, après la Libération lors des grandes manœuvres communistes en direction du Pouvoir (9). Mais cette fois il s'agit d'un péril plus insidieux, devenu intérieur à l'Église de France, et qui va à pervertir la foi elle-même dans l'esprit et le cœur d'un certain nombre de prêtres et de « militants » non moins mystifiés par l'idéologie marxiste ou marxisante que zélés en ce qu'ils tiennent pour leur intention évangélicatrice et missionnaire. Face à ce jeu de la *séduction*, de la *compromission* et de la *perversion* très logiquement conduit parmi les chrétiens, avec la collaboration assez aveugle d'un certain nombre d'entre eux, des évêques de la Commission épiscopale du monde ouvrier ont pensé devoir se résoudre, au nom d'une « écoute » et d'un « accompagnement pastoral » des militants, à rédiger des notes dont le P. Fessard s'impose de mettre en évidence, non de gâter de cœur, les graves équivoques. Se refusant à juger les intentions des militants et aumôniers en voie de marxisation, préférant même les présumer généreuses, s'abstenant d'exhortation pathétique ou réprobatrice, il lui suffit de mettre en œuvre sa connaissance précise de la théorie et de la praxis marxiste, sa rigoureuse dialectique, sa minutieuse exégèse des textes, pour que ceux-ci deviennent sur plus d'un point indéfendables. Alors apparaît l'un des aspects majeurs du drame actuel de l'Église en

(9) Le P. Fessard avait publié en 1941 *France, prends garde de perdre ton âme* / (Premier cahier dandestin du *Témoignage chrétien*), et en 1945, *France, prends garde de perdre ta liberté !* (Cahiers du *Témoignage chrétien*). L'ouvrage posthume est présenté par le P. de Lubac. Voir aussi le dernier livre publié par le P. Fessard en 1978, *Chrétiens marxistes et théologies de la libération*, Lethielleux, Paris.

France, celui-là même dont Gérard Soulages a tenté de mettre en évidence l'aspect plus « catéchétique », si je puis dire.

Certes, la pastorale du monde ouvrier demeure à bon droit un souci premier des évêques et des prêtres français, comme la pastorale de l'annonce doctrinale de la foi. Mais il faudra bien s'imposer de nouvelles exigences quant à cette cohérence du doctrinal et du pastoral dont on doit renoncer à laisser croire qu'elle va de soi. Que la conjoncture culturelle et idéologique, elle-même si incohérente, ne rende pas cette tâche facile, c'est une chose évidente, mais qui ne doit pas détourner d'autres évidences. Ne pas prendre la mesure de la gravité du péril, et de l'urgence d'un strict redressement de l'intelligence et de l'action catholiques en France ; laisser les médiations et relais jouer anarchiquement et imposer non seulement aux fidèles, mais aussi en bien des cas aux évêques eux-mêmes, les impératifs anonymes d'un pouvoir parallèle (dont tout bon sociologue peut aujourd'hui révéler les lois cachées de formation et de fonctionnement), ce serait, à coup sûr, préparer pour l'Église en France de désastreux lendemains.

Mais qui donc, ayant entrevu (fût-ce tardivement) le processus dialectique rusé de l'autodestruction de la foi -téléguidé au cœur des ténèbres par plus intelligent que l'homme — laisserait, par complice indifférence et refus du combat spirituel, le Mystère d'iniquité ravir aux enfants de Dieu leurs armes de lumière ?

Paul TOINET

Paul Toinet, né en 1924. Prêtre en 1948. Professeur de grand séminaire, puis enseignant à l'Institut Supérieur d'Études Œcuméniques de l'Institut Catholique de Paris. Publications : outre de très nombreux articles et plusieurs livres, signalons son dernier ouvrage : *Le problème de la vérité dogmatique*, Paris, Téqui, 1975.

Souscrivez un abonnement de soutien à Communio.

Jean CHELINI

Le retour du prophétisme

La politique de Jean-Paul II en Pologne

La politique du pape ressort de ses récents discours polonais : défendre les droits de Dieu pour pouvoir défendre ceux de l'homme qui n'est rien sans Lui.

SUR la dimension humaine du voyage de Jean-Paul II, tout a été dit. Sur son extraordinaire succès populaire, les observateurs non prévenus s'accordent. Mais pour mesurer la portée plus générale des déclarations pontificales, il faut conserver ce contexte présent à l'esprit. Elles n'ont pas été délivrées à Rome, sous la forme plus courante d'une allocution ou d'une encyclique, mais proclamées en Pologne par la bouche du pape lui-même, derrière le rideau de fer, devant des millions de ses compatriotes, citoyens d'un régime communiste. Dès lors les propos de Jean-Paul II prennent un tout autre relief. Le cadre où ils ont été prononcés renforce singulièrement leur signification.

Des interprétations restrictives

Tout le monde n'accorde pas aux déclarations de Jean-Paul II la même importance. L'interprétation minimaliste en est donnée par les autorités polonaises. Même si, à la limite, elle apparaît dérisoire, le gouvernement s'y tient. Il lui est difficile d'en changer. Acculé à choisir entre refuser la visite du pape et affronter les sévérités de l'opinion internationale et les remous de l'opinion polonaise, et le péril de renforcer la force et le prestige de l'Église polonaise en l'acceptant, il a préféré prendre ce risque. Dans l'estimation des dangers encourus, le gouvernement Gierek s'est certainement trompé. Il commence à le mesurer

à peine aujourd'hui. Il ne va pas cesser de déchanter dans les mois qui viennent. Cette mauvaise appréciation durable des conséquences politiques du voyage de Jean-Paul II provient en partie de la difficulté qu'ont les marxistes à analyser les réalités spirituelles et leur influence sur le réel. Les responsables polonais, nationalistes avant d'être marxistes, acceptent peut-être de voir leur position personnelle affaiblie, pourvu que celle de leur pays soit renforcée face à l'Union Soviétique. Hypothèse à ne pas écarter totalement dans le contexte de rivalités nationales larvées du camp socialiste. Sous-estimation ou risque calculé, les dirigeants du parti et de l'administration, les autorités de l'État, comme les a toujours désignées Jean-Paul II, ont choisi de considérer le voyage du pape comme un événement religieux, un pèlerinage national du premier pape polonais, satisfaisant pour l'amour-propre polonais à cet égard, mais sans conséquences pratiques directes.

Cette attitude a été décidée à l'avance et elle n'a pas sensiblement varié dès le moment où Jean-Paul II a posé le pied sur le terrain d'aviation d'Okecie. Résolument cordiaux, le président Henrik Jablonsky, comme le premier secrétaire Edward Gierek, ont voulu ignorer toutes les allu-

sions, retenir de l'événement seulement ce qui allait dans leur sens. Les réactions officielles ont gommé toute amertume, tout étonnement et tout démenti. Certes, le jeudi 7, un porte-parole du gouvernement s'était étonné du caractère trop politique des déclarations du pape. Mais cet aveu n'a pas eu de suite. Le samedi 9, précédant le départ de Jean-Paul II, M. Stéfán Staniszewski, représentant le ministre des affaires étrangères, déclarait : « *Le gouvernement polonais est très satisfait de la façon dont s'est déroulée la visite de Jean-Paul II en Pologne et se félicite notamment que le pape ait été reçu avec chaleur mais aussi avec dignité* ». Ce fonctionnaire estimait que cette bonne atmosphère aiderait à résoudre les problèmes qui demeuraient pendants entre l'Eglise et l'Etat, dans l'esprit de tolérance prôné par le pape à Auschwitz. Allant plus loin, il reconnaissait volontiers : « *Nous sommes tous des polonais. On ne peut pas oublier le rôle joué par l'Eglise catholique pour l'unité de la nation polonaise* », et il concluait : « *Tout s'est bien passé, c'est parfait. Maintenant on va discuter, mais il y a beaucoup de difficultés pratiques à le faire* » (1). Trois mois après, la version officielle demeure la même, dans la mesure où l'on a quelque écho : le voyage de Jean-Paul II a été un très beau pèlerinage national, pour le reste il y aura (quand ? nul ne le sait) de difficiles discussions techniques (sous-entendu, comme il y en a eu déjà par le passé) entre le ministre des cultes et l'épiscopat. L'affaire en reste là.

Les autres républiques socialistes ont dans l'ensemble donné le même écho à l'événement, mais avec beaucoup moins d'ampleur, s'en tenant au seul rappel des faits, sans commentaire. La prosoviétique Bulgarie et la très indépendante Roumanie ont été les moins loquaces, toutes deux abritant des Eglises orthodoxes nationales fort jalouses de leur monopole et n'accordant par principe que peu d'intérêt aux activités du pape et au catholicisme en général. La Yougoslavie a été la plus bienveillante et la plus prolifique. Seule l'Albanie qui professe à la fois un athéisme farouche et un antisoviétisme systématique, a consacré à l'événement une analyse politique critique. Le *Zeiti Popullit* a dénoncé la visite comme un élément de déstabilisation du

(1) Dépêches de l'A.F.P. du 9 juin 1979.

camp socialiste dont il accroissait les difficultés internes, la réaction favorable de la Chine populaire étant pour l'organe officiel du parti albanais, un signe évident de ces contradictions. Aux yeux de ses rédacteurs, le but du pape polonais présenté comme « un spécialiste de l'Est », est, en insistant sur l'appartenance de la Pologne à l'Europe chrétienne, de la détacher de l'Union Soviétique et d'entraîner à sa suite les autres satellites dans la mouvance occidentale, ce qui expliquerait les inquiétudes des dirigeants du Kremlin. En fait, même si ceux-ci le pensent, ils n'en ont rien laissé paraître dans les brèves allusions que la presse, la radio ou la télévision ont faites au voyage de Jean-Paul II, dont les commentateurs ont rappelé les appels en faveur de la paix et l'hommage rendu à Auschwitz au rôle du peuple russe pendant la seconde guerre mondiale. A les en croire, et plus encore que pour les polonais, décidément à l'Est rien de nouveau.

D'autres observateurs, occidentaux ceux-là, ont limité aussi à leur manière l'importance du voyage de Jean-Paul II. Ils y ont vu une manifestation essentiellement polonaise, trop polonaise pour avoir une portée vraiment universelle. Ils ont souligné l'insistance avec laquelle le pape a rappelé qu'il était polonais, qu'il devait toute sa formation à la culture polonaise. Ils ont noté avec parfois quelque irritation le caractère populaire des cérémonies, l'importance donnée au culte marial. L'exaltation de ce type de catholicisme traditionnel serait sans écho pour un Occident sécularisé et civilisé, peu enclin à sympathiser avec ces manifestations archaïques d'un catholicisme conservateur. En glorifiant la « polnitude », Jean-Paul II aurait choisi lui-même de restreindre son intervention aux affaires de son pays. Dans ce domaine, il pourrait en sortir seulement un bien limité.

Une pareille interprétation ne résiste guère à l'analyse. Dix jours de présence, plus de vingt interventions diverses : homélies, sermons, discours, des millions d'auditeurs chaleureux, une couverture de presse sans précédent à l'échelle du monde entier, près de 1.000 journalistes sur place, tout converge, au moins extérieurement, pour souligner l'ampleur de l'événement, l'importance qu'a voulu lui donner Jean-Paul II et celle que l'opinion lui a accordée. Il est donc nécessaire de faire un classement objectif des thèmes abordés, d'en détermi-

ner le contenu et d'en évaluer les incidences politiques.

Une démarche augustinienne

Jean-Paul II a pris soin d'expliquer le sens de son voyage et d'en préciser les buts dès son arrivée. Il a prévenu d'abord toute accusation de favoritisme national ou de complaisance personnelle en rappelant que le projet de voyage en Pologne était de Paul VI, que celui-ci l'avait conçu lors de son avènement, puisqu'il voulait venir à l'occasion du millénaire de la christianisation du pays en 1966 : « *Et nous sentons maintenant que ce désir — si puissamment et si profondément enraciné qu'il a survécu à tout un pontificat — se réalise aujourd'hui et d'une façon que l'on pouvait difficilement imaginer* » (2). En accomplissant le vœu de Paul VI, Jean-Paul II montre bien que son pèlerinage n'est pas une initiative sentimentale, une sorte de caprice religieux, mais s'inscrit dans l'action durable du Saint-Siège. A Okecie, dans "ses remerciements au président du conseil d'Etat, il énumère clairement les trois finalités politiques de son voyage, après avoir réaffirmé son caractère strictement religieux : « *Je souhaite vivement que mon présent voyage puisse servir la grande cause du rapprochement et de la collaboration entre les nations... je désire que le fruit de cette visite soit l'unité intense de mes compatriotes et aussi un développement ultérieur favorable des relations entre l'Etat et l'Eglise dans ma patrie tant aimée* » (3). Jean-Paul II fixe donc explicitement à sa visite comme conséquences espérées, une amélioration de la détente et de la collaboration internationale et sur le plan intérieur le renforcement de la cohésion nationale et une amélioration des rapports entre les deux pouvoirs. En fait, le premier

Le retour du prophétisme

objectif, la paix du monde, et le dernier, l'établissement d'un *modus vivendi* politico-religieux, sont à long terme, et il est encore difficile d'évaluer dans ces domaines les résultats de la visite du pape.

En revanche, l'unité catholique de la nation polonaise n'a pas cessé de se manifester pendant tout le séjour pontifical. Pendant ces dix jours, aucune fausse note dans le concert d'unité autour du pape, du primat le cardinal Stefan Wyszynski, « *clé de voûte* » (4) de l'Eglise polonaise, de l'épiscopat, héritier et gardien de la culture polonaise (5), dans l'obéissance et l'amour de Marie, mère de Dieu et reine de la Pologne (6). On peut même dire que la relative discrétion des autorités, l'absence de la milice en uniforme à Varsovie, notamment sur la place de la Victoire, ont renforcé encore ce sentiment d'unanimité nationale. L'Etat et le parti ont été les grands absents, les grands perdants, soulignant ainsi le peu de contenu et de réalité des structures marxistes dans la Pologne d'aujourd'hui. Jean-Paul II a donc bien réussi à montrer l'unité de la Pologne et des Polonais autour de l'Eglise, mais était-ce bien cela qu'espéraient les autorités de l'Etat ? Ce faisant, Jean-Paul II a déjà fait une démonstration politique pacifique, mais efficace. En Pologne, c'est l'Eglise qui rassemble le peuple, l'Eglise c'est le peuple (7). Cette équation annule celle des communistes qui voudraient que le peuple soit le P.C.

Mais était-il nécessaire à Jean-Paul II d'aller dix jours en Pologne pour faire découvrir cette évidence aux Polonais et au monde ? En fait, chemin faisant, pour atteindre les buts qu'il s'était fixés, le souverain pontife a abordé bien d'autres thèmes, dont le rassemblement constitue les basses d'un véritable *corpus* politique, les pièces d'une doctrine chrétienne de la société et de l'Etat.

(2) Varsovie, *Homélie durant* la messe, place de la Victoire, 2 juin 1979.

(3) Varsovie, *Remerciements* au Président du conseil d'Etat, aéroport d'Okecie, le 2 juin 1979.

(4) Varsovie, *Discours* à la cathédrale Saint-Jean, le 2 juin 1979.

(5) Czestochowa, *Allocution à l'épiscopat polonais*, le 5 juin 1979.

(6) Czestochowa, *Homélie de la messe à Jasna Gora*, le 4 juin 1979 : « *Jasna Gora est non seulement un lieu de pèlerinage... c'est le sanctuaire de la nation. Il faut prêter l'oreille en ce lieu, pour sentir comment bat le coeur de la nation comme le coeur de sa mère* ».

(7) Varsovie, Le Belvédère, *Réponse au premier secrétaire*, parlant d'un accord entre l'Eglise et l'Etat : « *Le Saint Siège est conscient que cet accord répond aux raisons historiques de la nation dont les fils et les filles sont dans leur énorme majorité les fils et les filles de l'Eglise catholique* ».

Jean-Paul II qui a défini la tradition comme un trésor (8), puise beaucoup d'éléments dans l'enseignement de ses prédécesseurs. Mais si son discours politique s'inspire directement de *Pacem in terris* à laquelle il se réfère de façon explicite dans son allocution d'Auschwitz, l'agencement de la pensée se fait différemment et l'accent est mis sur certains aspects autres ou tout à fait nouveaux. Plus qu'au rappel de la définition théorique de la personne humaine qu'il suppose acquise : « *Tout être humain est une personne, c'est-à-dire une nature douée d'intelligence et de volonté libre* » (9), le pape s'attache aux conséquences concrètes de cette définition, aux droits de l'homme, surtout les plus méconnus. De même, s'il évoque sans cesse le primat de la loi morale, comme fondement universel des constructions politiques, c'est à la lumière d'exemples historiques comme ceux de Stanislas de Szczepanow, du Père Maximilien Kolbe, et d'autres, qui démontrent ce que deviennent les sociétés qui l'ont rejetée. Raisonner par comparaison, logique circulaire plus que linéaire, la pensée du pape polonais vise à l'efficacité de la démonstration et à l'exemplarité du discours, ce qui implique de nombreuses répétitions.

Dans une démarche profondément augustinienne, Jean-Paul II associe la contrainte universelle de la loi morale, le respect des droits de l'homme, la ministérielle du pouvoir : « *Cette loi oblige tout le monde, les sujets comme les gouvernants. Elle constitue la norme morale et elle est un critère essentiel de la valeur de l'homme. C'est seulement lorsque nous parlons de cette loi, c'est-à-dire de la morale, que peut être respectée et reconnue universellement la dignité de la personne humaine. La morale et la loi sont donc ainsi les conditions fondamentales de l'ordre social. Les états et les nations se construisent sur cette loi, et sans elle ils périssent* »

(10). Pour Jean-Paul II, « *la loi morale, c'est-à-dire la loi de Dieu* » doit ordonner la société des nations : « *L'ordre éthique et international en Europe et dans le monde contemporain découle du respect des droits de la nation et des droits de l'homme* » (11), comme la communauté nationale. En mourant sous l'épée royale à Skalka en 1079, saint Stanislas témoignait au prix de sa vie que la loi morale s'impose à tous : « *Ainsi saint Stanislas est devenu dans l'histoire spirituelle des Polonais, le patron de cette grande épreuve de foi et de caractère. En ce sens, nous le vénérons aussi comme le patron de l'ordre moral chrétien. En définitive, l'ordre moral se constitue à travers les hommes* » (12).

Sur cette nécessaire incarnation de la loi morale, sur la réalisation concrète de ses obligations, sur le respect des droits de l'homme, le pape insiste principalement en rappelant « *leur droit fondamental d'agir librement à la recherche de la vérité, pour la réalisation du bien moral et de la justice, leur, droit à une vie digne et d'autres droits corrélatifs* » (13). Pour lui, le Christ est non seulement le rédempteur, mais l'éducateur de l'homme : « *Jésus-Christ ne cesse de nous enseigner la grande cause de l'homme... il ne cesse pas d'être un livre toujours ouvert sur l'homme, sur sa dignité et sur ses droits* » (14). Mais sans la grande leçon du Christ, la figure et le destin de l'homme deviennent indéchiffrables.

Les « idéologies folles »

Sur ce point Jean-Paul II se montre plus laconique et plus rigide que Paul VI dans *Ecclesiam suam*. Paul VI pour la première fois avait pris l'athéisme moderne en compte, au lieu de se contenter d'une condamnation pure et simple : « *Les raisons de l'athéisme, imprégnées d'anxiété, colo-*

rées de passion et d'utopie, mais souvent aussi généreuses, inspirées d'un rêve de justice et de progrès, tendues vers des finalités d'ordre social divinisées, autant de succédanés de l'absolu et du nécessaire et qui dénoncent le besoin inéluctable du principe divin et de la fin divine dont il participera à notre magistère de révéler avec patience et sagesse la transcendance et l'immanence » (15). Plus concrètement et plus brutalement, Jean-Paul II affirme : « *On ne peut en effet comprendre l'homme à fond sans le Christ. Ou plutôt l'homme n'est pas capable de se comprendre lui-même à fond sans le Christ. Il ne peut saisir ni ce qu'il est ni quelle est sa vraie dignité, ni quelle est sa vocation, ni son destin final...* » (16). Paul VI avait formulé l'espoir et le voeu qu'un philosophe ou qu'un apôtre trouve les chemineurs pour ramener à l'esprit des athées « *le sens de la présence divine et sur les lèvres les syllabes humbles et balbutiantes d'une prière heureuse* » (17). Jean-Paul II, qui parle pour les Polonais, en régime communiste, à la fois pour conforter les chrétiens dans leur foi, mais aussi pour dire clairement aux responsables communistes le dessein de l'Eglise sur l'homme, récuse fondamentalement l'ordre du monde fondé sur l'athéisme, le mépris des droits de l'homme, le refus de la loi morale, qui est la loi de Dieu : « *Exclure le Christ de l'histoire de l'homme est un acte contre l'homme* » (18).

Dans cette perspective, le discours prononcé à Auschwitz prend une résonance particulière. Le pape y évoque les conséquences terrifiantes du nazisme sans le nommer. Il l'analyse comme « *une idéologie folle* » dont il retient comme caractères fondamentaux la négation de la foi en Dieu et de la foi en l'homme. A ces deux refus il oppose le témoignage de Maximilien Kolbe : « *La victoire par la foi et l'amour, cet homme l'a remportée en ce lieu qui fut construit sur la négation de la foi — de la foi en Dieu et de la foi en l'homme — et pour fouler aux pieds non seulement l'amour,*

mais tous les signes de la dignité humaine, de l'humanité. Un lieu qui fut construit sur la haine et le mépris de l'homme, au nom d'une idéologie folle. Un lieu qui fut construit sur la cruauté » (19). L'athéisme et le refus de bâtir la société sur le respect de la personne humaine lui apparaissent comme les critères fondamentalement nocifs de ces idéologies folles, « *ces citernes étranges ou empoisonnées* » auxquelles les hommes et les chrétiens eux-mêmes sont tentés de s'abreuver aujourd'hui. Les mêmes causes produisent les mêmes effets et la mise en garde de Jean-Paul II s'élève terrible en ce lieu exemplaire : « *Il suffit de revêtir l'homme d'un uniforme différent, l'armer de l'appareil de la violence, il suffit de lui imposer l'idéologie dans laquelle les droits de l'homme sont soumis aux exigences du système, complètement soumis, jusqu'à cesser pratiquement d'exister, et tout recommence et tout a recommencé* » (20).

Jean-Paul II n'a pas nommé le communisme, pas plus qu'il ne l'avait fait pour le nazisme. Il a mis à nu ses racines de mort. Dans son propos qui tend à assimiler nazisme et communisme, roulent le témoignage des dissidents, des bagnards du Goulag, la voix de Soljénitsyne, mais aussi la protestation des catholiques lituaniens persécutés, des minorités ethniques et religieuses opprimées. La sentence est prononcée d'elle-même. Elle vaut pour toutes les autres dictatures, mais en ces lieux elle s'applique d'abord au communisme. Tous les auditeurs le savent. Les gouvernements le savent, mais officiellement ne peuvent pas le comprendre. Le langage employé est tel qu'il interdit la polémique, qu'il rend même une réponse impossible. Répondre pour les responsables du Kremlin serait avaler l'autorité morale universelle du pape — cette dimension nouvelle du rôle de la papauté qui s'affirme de plus en plus et qui est accueillie avec faveur par l'opinion internationale — et surtout ce serait reconnaître leur système dans les

(8) Cracovie, *Homélie de la messe* précédant le départ à Blonia Krakowskie, le 10 juin 1979 : « *Ici la tradition n'est pas une limitation, c'est un trésor, c'est une richesse spirituelle ; c'est un grand bien commun* ».

(9) *Pacem in terris*, I, 9.

(10) *Discours* à l'épiscopat, Czestochowa, le 5 juin 1979.

(11) *Remerciements* au premier secrétaire, Edward Gierek, le Belvédère, 2 juin 1979.

(12) Cracovie, *Homélie de la messe* précédant le départ, Blonia Krakowskie, le 10 juin 1979.

(13) Auschwitz, *Homélie de la messe*, 7 juin 1979.

(14) Varsovie, *Homélie de la messe*, Place de la Victoire, 2 juin 1979.

(15) Paul VI, *Ecclesiam Suam*, III, 108.

(16) Varsovie, *Homélie de la messe*, Place de la Victoire, le 2 juin 1979.

(17) Paul VI, *ibid.*

(18) Varsovie, *ibid.*

(19) Auschwitz, *Homélie de la messe*, 7 juin 1979.

(20) *Ibid.*

propos tenus par Jean-Paul II à Auschwitz, ce qui est un impossible aveu.

Toujours sans le nommer le pape dénonce les effets nocifs du système dans la vie sociale. Je l'avais déjà entendu en juin 1978, quelques mois avant son élection, au pèlerinage des mineurs de Haute Silésie à Piékary Slaskie, stigmatisant les conditions inhumaines du travail : « *Un ouvrier qui travaille le dimanche — pour tenir les normes — c'est une femme sans mari et des enfants sans père* » (21). A un semblable auditoire qui s'était déplacé à Czeszochowa, puisque les autorités avaient refusé au pape de retourner en Silésie, il affirme solennellement : « *Le travail n'a pas seulement une signification technique, il a aussi une signification éthique... l'homme doit être seigneur et non esclave du travail, le travail doit aider l'homme à réaliser sa vocation sur la terre, aussi bien comme personne que dans la communauté avec les autres et surtout cette communauté fondamentale qu'est la famille* » (22).

Une économie humaniste

Symboliquement, c'est à Nowa-Huta que Jean-Paul II, devant des milliers d'ouvriers, a condamné une conception seulement économique du travail qui peut présider aux formes classiques du libéralisme, mais qui fort évidemment pour son auditoire s'appliquait à la société socialiste : « *Le Christ n'approuvera jamais que l'homme soit considéré — ni qu'il se considère lui-même — seulement comme un instrument de production et qu'il soit apprécié, estimé et évalué selon un tel critère* » (23). C'est à la dignité de l'homme et du travail humain que Jean-Paul II s'attache : « *Si l'économie, la technique et les autres disciplines spécialisées ne tirent pas leur raison d'être de la dignité du travail, c'est-à-dire de la dignité de l'homme, si ces sciences*

se constituent en dehors de la dignité du travail humain, elles sont dans l'erreur, elles sont nocives, elles sont contre l'homme » (24). Ces propos ont été follement applaudis, de même que le rappel des devoirs des partenaires sociaux, dans lesquels le pape inclut l'Eglise : « *Il faut qu'aussi bien le travailleur que son employeur, l'Etat que la nation et l'Eglise, se souviennent qu'on ne peut pas séparer le Christ du travail des hommes, c'est le Christ qui donne à l'homme sa dignité* » (25). Ainsi le pape reprend à son compte l'action à laquelle il a participé avec les autres évêques de son pays pour défendre les travailleurs polonais, ignorés et brimés par le parti, notamment après les grèves et les révoltes de 1976, provoquées par la hausse brutale des prix alimentaires (26). Pour le pape et les ouvriers, ce langage est clair, il se traduit par la fin des cadences inhumaines de travail aussi fréquentes ici que dans les pays capitalistes, le repos du Dimanche, la fin des salaires de misère, le relèvement du niveau de vie, mais aussi, et l'Eglise polonaise s'y attache avec force, le respect par les ouvriers des outils de travail et de la qualité des produits fabriqués, le retour à la conscience professionnelle, détériorée par l'irresponsabilité et l'alcoolisme.

Dans la mesure où les paysans polonais détiennent 80 % des terres arables, Jean-Paul II a moins insisté sur le droit à la terre. Mais alors que, parlant de l'industrie, il n'a pas nommé condamné le socialisme, mais seulement ses conséquences néfastes, il définit le droit à la terre dans des termes qui récuse la collectivisation en usage en U.R.S.S. et chez ses satellites les plus inféodés, et fait de ce droit « *la base d'une économie saine et d'une société équilibrée* » (27). Le modèle économique polonais, qui combine un secteur industriel et énergétique étatisé, une agriculture de propriétaires exploitants, et un secteur commercial associant les magasins d'Etat,

les coopératives et une part minoritaire de boutiques privées, sans être approuvé, n'est pas disqualifié, mais critiqué dans ses faiblesses indiscutables, notamment dans la dégradation morale des hommes qu'il peut entraîner. Au-delà de tout système, la loi morale demeure le grand critère de jugement de Jean-Paul II sur les institutions et leur fonctionnement. C'est dans la même perspective qu'il a exalté le mariage et la famille et condamné une nouvelle fois l'avortement. « *Si l'on viole le droit de l'homme à la vie, au moment même où il est conçu, on porte également atteinte à l'ordre moral qui garantit les biens inviolables de l'homme. Parmi eux, la vie occupe la première place. L'Eglise défend le droit à la vie, non seulement devant Dieu, le créateur d'où vient la vie même, mais aussi par respect du . bien essentiel de l'homme* » (28). L'ordre moral voulu par Dieu, dont l'Eglise est gardienne, est un mandat impératif pour le pape et les évêques, mais aussi la seule vraie caution des droits de l'homme et des nations.

La nation comme un vécu

Jean-Paul II réintroduit fortement dans le discours politique de la papauté un contenu, qui, sans être absent, n'avait pas été récemment mis en valeur, la nation, dont il fait, après la famille, la communauté la plus importante : « *On ne peut comprendre l'homme en dehors de cette communauté qu'est la nation. N'est naturel qu'elle ne soit pas l'unique .communauté, toutefois elle est une communauté particulière, peut-être la plus intimement liée à la famille, la plus importante pour l'histoire spirituelle de l'homme* » (29). Bien entendu, les commentateurs ont souligné ce fait nouveau, mais ils l'ont rattaché étroitement aux origines polonaises du pape. A des papes italiens

soucieux de faire oublier leur nationalité derrière leur rôle universel, succède un pape qui est polonais, fier de l'être et qui n'a pas cessé de le proclamer, tout au long de son voyage : « *Le pape Jean-Paul II, slave, fils de la nation polonaise... sang de votre sang, os de vos os* » (30). Il est incontestable que Jean-Paul II a été profondément marqué par l'expérience exemplaire de la nation polonaise, mais il semble qu'il veuille lui donner ce caractère d'exemple et en faire une sorte de modèle positif pour la vie intérieure des pays et destiné à faciliter le fonctionnement des rapports internationaux.

Des interventions abondantes que le pape a consacrées à ce sujet, se dégage une définition assez complète de la nation. Pour le pape la nation est un héritage collectif qui oblige ses héritiers (31). Pour protéger cet héritage, pour exercer la souveraineté de la nation, l'état s'impose comme une nécessité pratique (32). Il y a une ministérialité de l'Etat, au service de la nation, qui est une réalité intrinsèque, indépendante de l'Etat, et qui peut survivre à sa disparition, comme le montre l'exemple polonais de la fin du XVIIIe siècle à 1918. La nation alors s'identifie à la culture qu'elle a engendrée et « *qui la distingue comme nation* » (33). De ce fait, la culture a pour Jean-Paul II une signification politique, garantie de l'indépendance nationale, bien commun suprême de la patrie. Dans la culture, il y a la langue, la littérature, mais aussi la religion. Et si, dans le cas de la Pologne, c'est la religion qui a présidé à la constitution de la langue et de la littérature (34), ce n'est pas nécessairement vrai ailleurs. En revanche, en Pologne comme chez les autres slaves, dans toute l'Europe et dans le monde où il a pénétré, le christianisme a apporté les valeurs morales, l'humanisme qui constituent la base des cultures nationales.

(21) Voir mon *Les nouveaux papes*, p. 255.

(22) Czeszochowa, *Allocution* aux ouvriers de Haute Silésie, 6 juin 1979.

(23) Sanctuaire de la Sainte Croix de Mogila, *Homélie*, 9 juin 1979.

(24) *Ibid.*

(25) Sanctuaire de Sainte Croix de Mogila, *Homélie*, 9 juin 1979.

(26) Voir notamment Adam Michnik, *L'Eglise et la gauche, le dialogue polonais*, Seuil, 1979 et André Martin, *La Pologne défend son âme*, Editions Saint-Paul, 1977.

(27) Nowy Targ, *Homélie*, le 8 juin 1979.

(28) *Ibid.*

(29) Varsovie, *Homélie* de la messe, place de la Victoire, 2 juin 1979.

(30) Gniezno, *Homélie* pendant la messe à la cathédrale, le 3 juin 1979.

(31) Varsovie, *Discours* à la cathédrale Saint-Jean, 2 juin 1979.

(32) Varsovie, Le Belvédère, *Réponse* au premier secrétaire, 2 juin 1979, et Czeszochowa, à l'épiscopat, le 5 juin 1979.

(33) Gniezno, *Discours* aux jeunes sur la culture, le 3 juin 1979.

(34) Gniezno, *Discours* aux jeunes sur la culture, 3 juin 1979.

Ainsi, Jean-Paul II, s'il partage avec les théoriciens marxistes et surtout les responsables communistes l'importance accordée à la réalité nationale, récuse une nation sécularisée. Sans le Christ, l'homme est mutilé, mais sans le Christ la nation est insignifiante. La nation doit être jugée sur son apport à l'homme, nous sommes loin du nationalisme étatique à la française ou à l'allemande : « *L'histoire de la nation doit être jugée en fonction de la contribution qu'elle a apportée au développement de l'homme et de l'humanité, à l'intelligence, au cœur, à la conscience* » (35). Jean-Paul II a parlé de la mesure du cœur (36) pour évaluer le bien des hommes et des nations. Communauté d'hommes, héritiers d'une culture et d'un destin providentiel, la nation se présente encore comme une réalité d'ordre moral, incarnée dans l'histoire. La nation est un facteur d'identité spirituelle et non, comme le voulaient les nazis, une force biologique en expansion qui doit s'affirmer aux dépens des autres. Jean-Paul II n'écarte pas le fondement ethnique de la nation, il rappelle sans cesse son appartenance à la race slave, non comme un facteur de différence, mais comme un élément d'identité et de solidarité. La nation pour Jean-Paul II a donc un contenu riche, ethnique et en tout cas charnel, historique, culturel et religieux. Dire qu'il s'agit d'une conception médiévale de la nation, même si cela est vrai en partie, reviendrait à disqualifier la modernité de son propos. En tout cas, il s'agit d'une réalité vivante, plus proche de la conception romantique des penseurs du Risorgimento ou d'Adam Mickiewicz, que des théoriciens jacobins ou des juristes napoléoniens. La subordination étroite de l'Etat aux intérêts de la nation, au bien commun et particulier des hommes qui la composent, donne la mesure d'une définition chrétienne de la nation qui a retrouvé par ailleurs consistance et forme.

C'est à partir de cette conception culturelle et spirituelle de la nation qu'il faut

aborder les propos du pape sur l'unité chrétienne des peuples slaves et sur l'unité chrétienne de l'Europe, qui ont fait couler beaucoup d'encre, surpris beaucoup d'observateurs, qui ont voulu y voir comme un anachronisme. Dans la mesure où le pape conçoit la culture comme une réalité politique qui définit la nation, dans la mesure où le christianisme lui apparaît comme l'élément structurant de la culture polonaise, des diverses cultures slaves, des diverses cultures nationales des pays d'Europe, dès lors l'appel à l'unité, non comme invitation du passé, mais comme impulsion morale actuelle, s'impose dans la logique du système de références adopté par le souverain pontife.

La Pologne dans l'Europe unie

Le commun baptême des polonais et des autres peuples slaves crée leur unité profonde (37), comme il a créé l'unité des peuples d'Europe (38). Or, selon Jean-Paul II, le baptême a des effets permanents sur les nations, comme sur les hommes. Il ne s'agit pas d'un geste historique sans conséquence, mais de l'appel à la vocation de peuple de Dieu. Les peuples baptisés appartiennent à l'histoire du salut, et cette appartenance leur crée des droits et des obligations, semblables à celles qui découlent du baptême des personnes. Il est bien clair qu'aux yeux du pape certains d'entre eux débouchent dans le domaine politique immédiat et que leur affirmation peut avoir des conséquences pratiques considérables.

Aidé de la seule loi morale, Jean-Paul II redessine à grands traits l'atlas politique contemporain. Il remplace la Pologne, nation martyre, avant-hier abandonnée dans le combat par les alliés (39), hier livrée aux Russes (40) pour les intérêts supérieurs de la guerre, dans l'Europe « *à laquelle elle appartient par son histoire millénaire* » (41). Non seulement elle en fait partie, mais elle

en conditionne l'existence : « *// ne peut y avoir d'Europe juste sans l'indépendance de la Pologne, marquée sur les cartes géographiques* » (42). Il y a donc une Europe juste, comme il y a un juste prix, ou une juste guerre, c'est-à-dire une Europe bâtie sur le respect des valeurs de l'homme, sur le respect de la morale selon la formule de saint Augustin : « Sans la morale, les empires, les royaumes, les principautés ne sont que des entreprises de brigandage ». L'unité de l'Europe est à ce prix. Le christianisme comme foi et comme culture a engendré l'Europe dans son unité fondamentale. « *Malgré les traditions, diverses qui existent sur le territoire européen entre ses parties orientales et occidentales, il y a en elles le même christianisme qui tire son origine du même et unique Christ, qui accepte le même parole de Dieu... c'est cela qui se trouve aux racines de l'Europe, c'est ce qui forme sa généalogie spirituelle* » (43). Par cette affirmation, Jean-Paul II transcende le vieil antagonisme entre Rome et Byzance. Polonais, Slave, à la confluence de la romanité et de l'hellénisme, à la frontière entre l'Orient et l'Occident, Jean-Paul II, héritier des deux grandes traditions spirituelles, devient un ferment vivant de l'unité européenne : « *Le Christ ne veut-il pas, l'Esprit Saint ne dispose-t-il pas que ce pape polonais, ce pape slave, manifeste justement maintenant l'unité spirituelle de l'Europe chrétienne... déditrice des deux grandes traditions de l'Ouest et de l'Est ?* » (44). Nous passons ainsi de l'oecuménisme religieux à l'unité culturelle et, de ce fait, politique. Et le pape va jusqu'au bout de son raisonnement : « *Le christianisme doit s'engager de nouveau dans la formation de l'unité spirituelle de l'Europe. Les seules raisons économiques et politiques ne sont pas en mesure de le faire* » (45).

Jean-Paul II ignore Yalta, refuse le partage des zones d'influence entre Moscou et

Washington (46). L'indépendance nationale, l'épanouissement des hommes à travers la communauté historique et culturelle à laquelle ils appartiennent, lui paraissent comme les fondements de la vie politique. Mais avec les nations qui partagent un même destin culturel, il recompose de nouveaux ensembles. L'Europe s'impose comme le plus urgent à son esprit. Pour Jean-Paul II, elle comprend non seulement les neuf pays de la C.E.E., mais aussi tous les pays de culture chrétienne, c'est-à-dire l'Espagne et le Portugal, mais aussi les pays derrière le rideau de fer : Pologne, Tchécoslovaquie, Hongrie, Roumanie, Bulgarie, Yougoslavie, mais aussi, même s'ils ne les désignent pas nommément, les Slaves de l'U.R.S.S. et les Allemands de la R.D.A. Par ces propos, Jean-Paul II récuse la politique des Blocs, pour leur substituer de nouveaux ensembles fondés sur la communauté de culture et d'aspiration. Il annule moralement les droits politiques de l'U.R.S.S. sur ses satellites. Il établit le droit à l'autodétermination spirituelle. Il renverse l'ordre établi par Staline, avec l'accord des américains, dans cette partie du monde. Il défie les intérêts du Kremlin. Il déstabilise le glacis soviétique. Il ébranle l'équilibre injuste de l'univers politique.

Le grand dessein

Jean-Paul II inaugure ainsi sa mission prophétique : proclamer les exigences d'un monde juste et humain, bâti sur le respect de la loi de Dieu. Pontife de l'Eglise romaine, le pape devient le prophète de l'humanité. Le prophète s'adresse à tous, il parle le langage qui touche tous les hommes « *Je ne viens pas ici pour accuser, mais pour rappeler. Je parie au nom de tous ceux dont les droits sont violés et oubliés. Je le dis parce que j'y suis poussé par la*

(35) Varsovie, *Homélie* à la messe, place de la Victoire, 2 juin 1979.

(36) Varsovie, *Homélie* à la messe, pour les étudiants, à Sainte-Arme, le 3 juin 1979.

(37) Gniezno, *Homélie* de la messe à la cathédrale, 3 juin 1979.

(38) *Ibid.* et Czestochowa, à l'épiscopat, 5 juin 1979.

(39) Varsovie, *Homélie* de la messe, place de la Victoire, 2 juin 1979.

(40) Auschwitz, *Homélie*, 7 juin 1979.

(41) Varsovie, *Remerciements* au président du Conseil d'Etat, aéroport d'Okecie, 2 juin 1979.

(42) Varsovie, *Homélie* de la messe, place de la Victoire, 2 juin 1979.

(43) Czestochowa, à l'épiscopat, 5 juin 1979.

(44) Gniezno, *Homélie* de la messe à la cathédrale, 3 juin 1979.

(45) Czestochowa, à l'épiscopat, 5 juin 1979.

(46) Je considère comme un débat qui importe peu notre sujet de savoir si c'est à Yalta exactement ou dans les mois qui suivirent, que s'opéra le partage effectif de l'Europe entre les Américains et les Russes. La décision concernant la Pologne aurait été prise plus tardivement et par Truman. Yalta est pris ici à titre de symbole, voir R.J. Dupuy et M. Bettati, *Le pacte de Varsovie*, A. Colin, p. 6 s.

vérité et par la sollicitude pour l'homme » (47). C'est le nouvel engagement du pape et le nouvel engagement de l'Eglise. Il ne s'agit pas de réclamer le *dominium mundi*, c'est-à-dire, selon la pensée de Grégoire VII, la disposition des deux glaives, le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel, le second étant délégué aux Etats. Il ne s'agit pas de croisade pour réduire les insoumis par la force des armes ou des censures spirituelles. Le pape n'est plus roi, il n'a plus aucune force politique. Sa puissance matérielle est limitée au strict nécessaire pour assurer son indépendance et sa survie. Mais il s'agit, comme les prophètes de l'Ancien Testament, de clamer auprès des peuples et des rois les vérités sur Dieu et sur l'homme, les conditions morales de la survie de l'espèce que Dieu a marquée de son sceau et destinée au salut : « // faut travailler pour la paix et la réconciliation entre les hommes et les nations du monde. Il faut essayer de se rapprocher mutuellement. Il faut ouvrir les frontières. Souvenez-vous que l'impérialisme de l'Eglise, cela n'existe pas, mais seulement son service » (48).

De la mission de la religion, comme de l'Eglise, Jean-Paul II a une vision ample et généreuse. Il refuse une société sécularisée où la région ne jouerait aucun rôle social et politique. Dans la mesure où le christianisme s'incarne en une culture, il la marque et la structure. Mais là encore, la vision est différente de celle de la chrétienté médiévale. Le pape ne demande pour l'Eglise aucune position dominante, il ne met pas le pouvoir à son service : « L'Eglise ne désire aucun privilège, mais seulement et uniquement ce qui est indispensable à sa mission ». Il n'y a aucune volonté de confisquer l'Etat à son profit, mais de trouver avec lui un accord pour tr *créer les conditions à l'activité intégrale de l'Eglise... et parce qu'un tel accord est un des éléments de l'ordre éthique international en Europe et dans le monde contemporain, découlant du respect des droits de la nation et des droits de l'homme* ». Donc, la séparation

ration radicale, l'ignorance entre l'Eglise et l'Etat sont aux yeux de Jean-Paul II de mauvaises solutions, car les deux ont des buts complémentaires. L'Eglise en effet n'a pas une fonction exclusivement et seulement religieuse : « *En nouant le contact religieux avec l'homme, l'Eglise le fortifie dans ses liens sociaux naturels... l'Eglise cherche partout et toujours à ce que l'homme soit meilleur, plus conscient de sa dignité, dévoué p/us pleinement à ses taches vitales, familiales, sociales, patriotiques, afin d'en faire un être conscient de ses droits et de ses devoirs, socialement responsable, créateur et utile* » (49).

Jean-Paul II, dans le même temps où il répète la nécessité du dialogue avec les autorités de l'Etat polonais, mais aussi la nécessaire collaboration de l'Eglise avec les Etats en général — son précédent voyage au Mexique s'était fait dans un pays de séparation radicale — montre la vocation éducatrice de l'Eglise, éveilleuse d'hommes, et de ce fait réaffirme son opposition totale à la conception marxiste du monde qui évacue Dieu et l'Eglise de toutes les activités sociales pour réduire la religion à une activité secondaire, strictement privée et en voie d'extinction, et soumettre en tout l'homme au système, « *car relise cherche à servir les hommes également dans les dimensions temporelles de leur vie et de leur existence. Et comme ces dimensions se réalisent au travers de l'appartenance de l'homme à diverses communautés nationales et étatiques, c'est-à-dire en même temps sociales, politiques, économiques et culturelles, l'Eglise découvre sans cesse de nouveau sa mission en référence à ces domaines de la vie et des activités de l'homme* » (50).

Pour nouer un dialogue authentique avec l'Eglise, les dirigeants polonais, comme les autres autorités communistes ou d'une autre idéologie, devront « *respecter les convictions des croyants et assurer tous les droits des citoyens et les conditions normales pour l'activité de l'Eglise* » (51). Voici, dites sans ambiguïté, les exigences

de Jean-Paul II pour parler avec les Etats. Concrètement et selon les circonstances, le contenu variera. Mais pour la Pologne la normalisation des relations entre l'Eglise et l'Etat implique la reconnaissance du rôle social de l'Eglise, la libéralisation politique et le retour à un régime de liberté, l'amélioration des conditions de vie des ouvriers, tout autant que le droit de construire librement des lieux de culte, de publier librement livres et journaux, d'assurer convenablement à tous ceux qui le désirent l'instruction religieuse et la pratique de leur foi. Jean-Paul II met les autorités polonaises devant leurs responsabilités, comme les autres chefs politiques du monde. Pour le pape, la balle est dans leur camp. Partout le pape et l'Eglise se considèrent non seulement au service des catholiques, mais aussi de tous les hommes pour défendre les engagements sociaux et politiques utiles au plus grand nombre. Il en va ainsi de la construction de l'Europe : « *Nous devons aller au plus profond, jusqu'aux racines éthiques. L'épiscopat polonais, tous les évêchés et les Eglises d'Europe ont ici une grande tâche à accomplir* » (52).

Un langage prophétique

Jean-Paul II parle un nouveau langage prophétique. Il ne condamne pas. Il rappelle. Il n'ordonne pas. Il invite. Mais avec force et insistance, il affirme sa mission providentielle. En se portant sur lui, le choix du Sacré Collège n'a-t-il pas traduit un dessein providentiel ? Son voyage en Pologne n'est-il pas un « signe particulier » ? « *N'avons-nous pas le droit de penser que la Pologne est devenue en notre temps*

une terre d'un témoignage particulièrement lourd de responsabilité ? Que d'ici précisément... il faut annoncer le Christ avec une singulière humilité, mais aussi avec conviction ». Mais dès lors, l'obéissance à un tel signe providentiel s'impose avec toutes ses conséquences : « *Si nous acceptons tout ce que je viens d'oser affirmer, combien grands sont les devoirs et les obligations qui en découlent* » (53). Fort de la promesse du Christ aux Apôtres : « Je suis avec vous pour toujours jusqu'à la fin du monde » (*Matthieu 28, 20*), confiant dans Marie, Jean-Paul II s'avance avec l'humanité en marche, pour lui montrer le chemin tracé par le Rédempteur de l'homme.

DANS cette perspective, le pèlerinage polonais a pris une dimension politique planétaire, il a effacé Yalta et aboli un instant le rideau de fer. Le précédent est d'importance. Le pape est venu témoigner dans ce bastion avancé que le Christ est rédempteur de tout l'homme et de tous les hommes, que l'Evangile est libérateur de toutes les servitudes. De Varsovie à Cracovie, la voix du pape s'est répandue dans tout le Goulag. Dans la bouche d'un frère slave, la voix du vicaire du Christ a pris le ton de l'espérance familière. Conforter la chrétienté polonaise, ranimer les peuples slaves, poser les bases d'un dialogue authentique avec les Etats communistes, tels sont les effets les plus immédiats de ce voyage aux conséquences incalculables.

Jean CHÉLINI

(52) *Ibid.*

(53) Varsovie, *Homélie* de la messe, place de la Victoire, 2 juin 1979.

Jean Chélini, né en 1931. Agrégé d'histoire, docteur ès-lettres. Professeur d'histoire médiévale à l'Université d'Aix-Marseille et à l'Institut d'Etudes Politiques d'Aix. Publications : *La ville et l'Eglise* (Le Cerf, Paris, 1958) ; avec J.-R. Palanque, *Petite histoire des grands conciles* (DDB, Paris, 1962) ; *Histoire religieuse de l'Occident médiéval* (coll. U. Colin, Paris, 1968) ; *La vie religieuse des laïcs dans l'Europe carolingienne* (thèse d'état, 1974) ; *Les nouveaux papes* (diffusion Hachette, 1979).

(Offrez un abonnement de parrainage à Communio)

(47) Auschwitz, *Homélie* de la messe, 7 juin 1979.

(48) Cracovie, *Homélie* de la messe précédant le départ à Blonia Krakowskie, 10 juin 1979.

(49) Varsovie, Le Belvédère, *Remerciements* au premier secrétaire, 2 juin 1979.

(50) *Ibid.*

(51) Czestochowa, à l'épiscopat, 5 juin 1979.

André FROSSARD

L'art de croire

*André Frossard a composé, sous la forme d'un commentaire du Credo de Nicée, un ouvrage * d'autant plus théologique qu'il appelle à la prière, et renvoie par sa seule beauté au Mystère qui ne veut convaincre que par sa seule et humble majesté. Nous avons la joie de publier le début de cet Art de croire, en signe de notre admiration.*

JE CROIS

EVANT les yeux vers les symboles du *Credo*

L qui ne sont pas des propositions philosophiques à débattre, de ces mots que l'on peut remplacer par d'autres mots, de ces pensées que l'on épuise, de ces idées qui ne font pas au ciel une étoile de plus, sur la terre un malheur de moins.

mais des objets de contemplation inépuisables, réunissant en eux ce que la raison est habituée à disjoindre et qui attirent l'esprit au-delà des faibles espérances qu'il tire de lui-même

pour l'établir dans l'ordre de la charité divine, cause et thème unique du discours de l'univers, je dis

je crois.

Et croire, c'est apprendre à penser comme Dieu.

L'acte de foi est l'acte intrépide, la suprême audace de l'âme qui s'écriant avec sainte Catherine de Gênes à bout de vanité mondaine :

« Aujourd'hui, je sors de moi-même pour n'y plus rentrer ! »

donne congé à ses propres pensées, oublie ce qu'elle croit savoir, néglige les inutiles enseignements du doute, prend le parti de s'exposer à l'invisible, de pactiser avec l'infini,

et de consacrer sa virginité à la lumière.

Aussi, ne demandez pas s'il faut croire ; il le faut ; rien n'est plus urgent, rien n'est plus nécessaire.

Aux ruines morales qui nous environnent, aux crimes depuis le début du siècle qui se commettent contre l'humanité,

à cet enfant de Varsovie aux bras levés devant les soldats, seul dans un espace vide avec ses mains ouvertes et déjà crucifiées

(car nous avons osé cela, des hommes ont osé exiger d'un enfant qu'il fit le geste de l'ennemi prisonnier, une armée a contraint un enfant à se rendre, et nous savons maintenant que c'était pour le tuer),

à ces infinies torsades de barbelés comme une couronne d'épines autour de la terre,

nous voyons bien que la raison déraisonne et ne sait guère bâtir que des prisons quand sa force contraignante n'est pas adoucie par la grâce de l'humilité

nous voyons bien que l'être humain n'a jamais eu de sagesse que lorsqu'il a cru l'incroyable, et que loin de l'égarer ou de l'asservir, la foi sauve la raison.

Nous avons assez fait l'expérience de la haine pour savoir que la vérité ne vient pas du monde.

Venez. Les pensées de l'homme endeuillent la terre.

Les pensées de Dieu sont des fêtes oubliées.

André FROSSARD

* A paraître prochainement, aux éditions Grasset, que nous remercions de permettre cette « avant-première ».

André Frossard, né en 1915 dans un milieu athée, est brutalement converti au catholicisme à l'âge de vingt ans. Parmi ses derniers ouvrages, citons : *Dieu existe, je L'ai rencontré ;* *1/3 a un autre monde ; Les trente-six preuves de l'existence du diable.*