

Presentado
26/10/66.3)
"66"
12828e
Conférence mondiale d'Eglise et Société.
Genève, 12 - 26 juillet 1966.

Discours prononcé à
la Conférence. No. 3

(Tous droits réservés. Ne pas publier en entier ni en partie sans l'autorisation expresse du Conseil oecuménique des Eglises, à l'exception des citations qui sont le privilège de la presse).

EMBARGO
A NE PAS PUBLIER AVANT
SAMEDI. le 16 JUL. A 16 HEURES

L'EGLISE DANS LE MONDE D'AUJOURD'HUI.

(Recent development in Roman Catholic thinking)

par Charles Moeller.

! ("Santufizio")

autor

I. L'Eglise et l'homme.

La Constitution pastorale Gaudium et Spes, - plus connue sous le nom de Schéma XIII, - apparaît de plus en plus comme un des textes les plus importants du concile Vatican II. Avec les Constitutions sur la Révélation, l'Eglise, la liturgie, elle forme le quadrilatère central.

Sa naissance est liée à l'anxiété de certains évêques, soucieux de voir le concile parler de problèmes urgents, comme celui de la démographie et de la paix internationale. Lorsque, en décembre 1962, il fut pour la première fois question de ce schéma, ce fut sous le signe de "l'Eglise ad extra". Aprs la question sur l'Eglise "ad intra", que l'on résumait par les mots de celui qui à l'époque était le Cardinal Montini: "Eglise, que dis-tu de toi-même?", on voulait demander à l'Eglise ce qu'elle apportait au monde, en son effort pour construire une société plus jeune et plus marquée par la solidarité et l'amour.

Cette distinction "ad intra, "ad extra", apparut, bien vite moins claire qu'on ne le pensait. Il n'empêche: ces termes eurent le mérite de mettre en lumière une dimension nouvelle, ce que le Père Congar avait déjà appelé "une structure de dialogue". Lorsque, entre la seconde et troisième session, parut l'Encyclique de Paul VI, Ecclesiam suam, on remarqua immédiatement la troisième partie consacrée au "dialogue".

Il suffit de parcourir les 93 numéros de ce texte pour saisir que l'Eglise affronte des problèmes qui se posent à tous les chrétiens, La mention du dialogue et, éventuellement de la collaboration entre églises chrétiennes, qui est faite dans l'introduction et la conclusion n'est pas là à la manière d'une amabilité superficielle ou d'une clause de style; il s'agit d'une inclusion, marquant que tous les problèmes abordés dans les deux parties concernent aussi les dénominations chrétiennes non-catholiques. La présence et l'action des observateurs permit du reste de composer ce texte dans un climat oecuménique.

L'oecuménisme implique évidemment l'étude, en commun, des causes historiques, culturelles, théologiques, de nos divisions: ce travail

demeure essentiel; il doit être fait soigneusement, selon les méthodes de la recherche historique la plus exacte. Cette approche, quelque peu "rétrospective", devrait éclairer l'époque durant laquelle nous étions us, afin de projeter sa clarté sur les situations actuelles, particulièrement sur les divisions doctrinales, canoniques, spirituelles et liturgiques, entre Eglises et communauté ecclésiales.

Sans que cette tâche perde en rien de son urgence, il y en a sans doute une autre, aussi urgente, peut-être plus, celle de chercher ensemble, chacun selon sa propre tradition, et en y demeurant fidèle, la réponse à donner aux problèmes que nous pose l'homme de ce temps: qu'est-ce que l'homme, en chair et en os, personne et société? qu'est-ce que c'est que Dieu, surtout en face de l'athéisme, "un des facteurs les plus graves de ce temps"? qu'est le Christ, Seigneur de l'histoire, dans notre univers en expansion? qu'est l'Esprit, en son activité multiforme? enfin, qu'est-ce que cette consommation eschatologique, cette "fin des temps" dont parle l'Evangile?

Le centre de toutes ces interrogations, c'est l'homme: "L'Eglise du Concile, a dit Paul VI dans son discours de cloture, ne s'est pas contenté de réfléchir sur sa propre nature et sur les rapports qui l'unissent à Dieu; elle s'est aussi beaucoup occupée de l'homme, de l'homme tel qu'en réalité il se présente à notre époque".

Je ne sais ce qui a amené le Conseil oecuménique des Eglises à se tourner, lui aussi, de plus en plus, "vers l'homme". Ce que je voudrais esquisser maintenant, ce sont quelques unes des forces, théologiques, éthiques, culturelles, etc. qui ont accentué à ce point cette ouverture de l'Eglise catholique au monde que l'on a pu parler d'un nouvel âge, d'un nouveau "kairos" de la conscience ecclésiale. Nous pourrions ensuite détailler quelques aspects de cette pensée renouvelée, énumérer les problèmes qu'elle pose à l'intérieur du catholicisme, esquisser enfin quelques points où le dialogue et la collaboration entre églises et communautés ecclésiales semblent possibles.

II. Genèse du schéma XIII.

1. Causes culturelles. Sans remonter au déluge, il faut mentionner d'abord la "naissance de l'esprit laïque à la fin du moyen-âge". On connaît le livre magistral de Paul Delagarde, "La naissance de l'esprit laïque à la fin du moyen-âge": il montre comment, à travers une réaction qui prit souvent la forme d'une émancipation et d'une révolte, une dimension neuve de la conscience chrétienne se fait jour. Au delà du "corpus christianum", on entrevoit la portée du "Rendez à César ce qui appartient à César". Les esprit prennent conscience du fait qu'une civilisation chrétienne n'est pas nécessairement une civilisation dirigée par des clercs. Ceux-ci, par la force des choses, ont joué, en Occident, un rôle de suppléance, qui a du reste suavé la civilisation antique à travers le moyen âge. Il y a là une prise de conscience de l'homme. Il est bon de rappeler, du reste, que saint Thomas avait déjà dit que l'état "dans son ordre", avait une autonomie et poursuivait la réalisation d'une fin ayant une réelle consistance.

La Renaissance, plus qu'un retour à l'antiquité, est plutôt ce que l'on appelé "l'éclatement multicolore d'un humanisme flamboyant": l'homme prend conscience des immenses possibilités qui l'habitent. Des "hommes universels", comme Vinci, Michel-Ange, plus tard Leibnitz, et d'autres, provoquent une sorte d'éblouissement humain dont certains ne se sont pas encore remis.

En même temps, avec la découverte de l'Amérique, apparaît un élargissement de la conscience dans l'espace. Paul Hasard a montré dans La crise de la conscience européenne comment, entre 1685 et 1715, - les dernières années de Louis XIV, - l'Europe a connu une sorte de mue. Un des éléments de celle-ci est un élargissement géographique, en quelque sorte vertical: l'homme, par la découverte de Copernic et de Galilée, prend conscience que la terre est une infime partie de l'univers; Brecht, dans Galileo Galilei a montré comment l'individu se découvre brusquement perdu sur une petite "motte de terre", dans l'univers. Où est alors Dieu, demande un ami du mathématicien; et lui, de répondre: "Nulle part, ou à l'intérieur de chacun de nous" (Nirgends oder drinnen). En même temps, l'homme prend conscience de la ridicule étroitesse de sa conscience du temps: au lieu des quelques 5000 ans des chronographes byzantins, l'histoire de l'humanité s'enfonce, en arrière, dans une épaisseur de temps de plus en plus incommensurable. Il n'est que de lire, montre Paul Hasard, quelques articles du dictionnaires de Pierre Bayle, pour s'en rendre compte.

Dans cette "crise de la conscience", l'homme se sent à la fois immensément diminué, - car il n'est plus au centre géographique d'un univers géocentrique, - et démesurément grandi, car il se demande immédiatement, avec un renouveau d'angoisse et de fierté, "pourquoi le Christ s'est incarné si tard", et dans "un coin perdu de l'empire romain". Le monde du moyen âge, durant lequel, comme l'a dit un jour Julien Green "la foi chrétienne était l'opinion générale", car elle "allait de soi", apparut soudain comme trop petit, comme un "petit monde d'autrefois". Saint Thomas avait pu nier l'ignorance non coupable; il disait que l'on ne pouvait pas la supposer, chacun étant à même de connaître/les ^{non seulement} vérités de l'Évangile, mais les "Constitutiones Pontificis". Seuls les enfants et les débiles mentaux pouvaient les ignorer, sans culpabilité. Tout le monde était persuadé en effet que "les paroles des Apôtres avaient atteint les extrémités de la terre". Le portail de Vézelay, en France, où l'on voit le Christ de la Pentecôte, comme une sorte d'éclair spirituel, envoyant les apôtres prêcher l'Évangile, est entouré, on s'en souvient, de représentations parfois naïves, - comme les sciapodes, - destinées à montrer que, de fait, les extrémités de la terre, les peuples les plus éloignés de nous avaient entendu la Parole de Jésus. On se sentait à la veille, ou à l'avant veille de la fin du monde; une partie de la poésie des cathédrales du moyen âge est liée à cette entrevision d'une cité terrestre que l'on voyait aux trois quarts cristianisée, à la veille de la transfiguration ultime. Les pages que Emile Mâle a consacrées à cette conscience sont mémorables.

Seulement, le mouvement ne fit que s'accentuer. La "planétisation de l'homme", au plan de l'espace et du temps, allait voir s'ouvrir sous elle une autre dimension, une sorte de gouffre intérieur, d'espace vertigineusement insondable: celui de la psychologie des profondeurs. L'histoire de chaque individu apparaît l'affleurement d'un continent dont les neuf dixièmes demeurent enfouis sous les eaux de l'océan intérieur.

Les moments de la conscience humaine apparaissent en même temps comme le "souvenir" d'un "temps perdu", et l'espérance d'une durée riche en événements et réussites. En d'autres termes, la planétisation psychologique comporte elle aussi sa géographie des espaces intérieurs et sa temporalité de l'éternel retour. L'oeuvre littéraire qui incarne cette nouvelle conscience, est sans doute celle de Joyce, surtout son Ulysse. Il y montre que, en Léopold Bloom, le juif modeste de Dublin, au cours d'une journée cosmique et intemporelle, toute l'histoire du monde, tous les "il était une fois", ressuscitent et revivent. 'All a space in a nutshell'; disait-il de sa propre oeuvre.

Comment ne pas rappeler, enfin, dans cette esquisse des causes culturelles, la brusque possibilité, ouverte par le disque et la reproduction photographique, de parcourir les salles indéfiniment multipliées d'un "musée imaginaire" qui réunit les oeuvres d'art du monde entier, espace et temps. "Nous sommes les premiers héritiers de l'humanisme universel", a dit Malraux, dès 1948. C'est das la mesure même où nous sommes sécularisés, dépassant l'emprise d'une fois confessionnelle, que nous pouvons voir dans les statues de Bouddha autre chose que des "idoles" à détruire, mais des oeuvres d'art à comparer entre elles pour y découvrir ce "défi" que l'homme inscrit face à la dérive des nébuleuses... Ce premier humanisme mondial, est un "art de grands navigateurs", qui, sans boussole métaphysique, s'engagent sur la mer infinie de l'espace et du temps.

L'homme, toujours l'homme, tout ensemble grandi, et diminué, puissant et faible, au coeur de tout, et ignoré par l'infiniment grand, l'infiniment petit, de l'espace et du temps intérieur, extérieur.

2. L'apport des science naturelles. En même temps, le progrès des sciences exactes, avec leurs applications techniques, surtout depuis le XIXe siècle, provoque une prise de conscience croissante du pouvoir de l'homme sur le monde. Au delà de la participation de l'homme au monde, au cosmos qui l'entoure, se révèle une dimension de puissance, de pouvoir sur lui. Hans Urs von Balthazar dans Dieu et l'homme d'aujourd'hui, a parfaitement montré l'impact de cette découverte sur l'homme: celui-ci s'est découvert brusquement dans un univers "désacralisé". Le divin, en quelque manière "en suspension" dans le cosmos visible, semble se volatiliser. La vision stoïcienne de l'univers, encore en partie celle de Goethe, paraît détruite. Les villes d'Europe sont encore très souvent bâties à partir de la cathédrale, ou de l'église monastique, et mêlées à une nature pleine de Dieu, à une présence du divin presque sensible. Paris es né depuis l'île de la Cité, elle-même centrée sur Notre Dame de Paris: jusqu'aux plus lointains bosquets de l'île de France, jusqu'aux forêts, rochers et fleuves, le réseau des routes françaises, mesuré depuis le parvis de la cathédrale, inscrit en une sorte de géographie sacrée le signe de Dieu sur une France réputée "laïque". Au contraire, il suffit de contempler New York du haut de l'Empire State Building, pour se trouver en présence d'une ville construite par l'homme et pour l'homme; les canyons verticaux qui se creusent entre les sky-scrapers, cachent une église comme Saint Patrick, pourtant aussi grande que Notre Dame.

Puissance de l'homme, par sa science, isolement aussi; l'homme ne peut plus "s'envelopper du manteau maternel de la nature", mais il

doit partager avec ses semblables la responsabilité de construire un monde meilleur. Il n'y a plus ici sentiment d'orgueil prométhéen, mais effroi et fierté devant une tâche, une responsabilité d'homme.

3. L'apport de la sociologie. La sociologie est science récente. Elle est à la mode: "Soyez sociologue et vous ferez le tour du monde", disait un professeur de Louvain, Mgr Jacques Leclerc. Il aurait dit, sans doute, à propos de la sociologie religieuse, qu'elle permettrait bientôt de se rendre dans la stratosphère, avec les cosmonautes.

La sociologie dévoile l'homme dans une situation où il est à la fois conditionné par son enracinement social, et conditionnant celui-ci. L'unanimisme de Jules Romains, est une version "urbaine et bourguignonne" du "Je est un autre" de Arthur Rimbaud. L'homme n'est rien sans autrui, sans la relation permanente, fondamentale avec celui qui est à la fois un ami et un ennemi. Ce que la philosophie nomme "intersubjectivité" a aussi des implications sociologiques essentielles.

Plus généralement, la relation à autrui, la mère, le père, apparaît sous-jacente à la personne humaine elle-même. L'idée de loi est liée à celle du père; cette dernière relation a le retentissement que l'on sait dans la relation sociale. L'oeuvre de Kafka est ici exemplaire. La cité enchantée qu'il décrit, dans laquelle l'homme s'évertue indéfiniment à rencontrer les "gens du château", les "juges" par lesquels "il désire être jugé", n'est que la projection de la relation au père. L'incroyable film que Orson Welles a tiré du Procès témoigne de ce passage constant de la psychologie des profondeurs, sous le signe de la relation à autrui, à l'espace social, urbain, et même cosmique: il suffit de relire Amerika, pour le comprendre.

4. Apport politique. Ici encore, le passage de la théorie du pouvoir politique, "de droit divin", à celle de la "souveraineté du peuple" constitue une découverte de l'homme, solitaire et autonome, solidaire et responsable, dans la cité terrestre.

On ne mesurera jamais assez l'importance de la révolution française, en ces domaines. En tout ceci, je tiens à le répéter, je ne suis que témoin, décrivant une mutation de la conscience, dans le sens de la découverte de l'homme dans le monde social et planétaire. Mais ce sont ces événements qui forment peu à peu le background sur lequel l'Eglise catholique va de plus en plus se dessiner comme une cité ceinte de murailles, dont l'ombre se porte au loin, mais semblant n'effleurer qu'en surface cet univers à la fois solide et fragile où l'homme se découvre roi et serviteur.

L'impact de la découverte du facteur révolutionnaire a été énorme. Quand les vieilles femmes veulent consoler Pelagia Vlassovna, de la mort de son fils, tué dans la répression de la révolution russe, elles lui disent qu'elle doit se soumettre aux inexplicables décrets du Tzar. Pélagie répond alors que son fils "n'a pas été tué par un inexplicable dessein de la providence, mais par un très explicable décret du Tzar". Si elle accepte la soupe qu'on lui offre, elle refuse la Bible.

En tout ceci apparaît encore la dimension de puissance, de pouvoir. Proudhon disait qu'il était antithéiste par théisme bien compris. Il voulait, disait-il, "défataliser la vocation de l'homme", montrer que ce que l'on identifiait avec un "ordre divin" n'était, en réalité, qu'un ordre humain, créé par l'homme et pour l'homme, changeable, et perfectible.

5. Apports de la théologie. Comment se présente la théologie catholique durant cette période de mue radicale? En simplifiant beaucoup, mais sans doute aussi en donnant à penser, on pourrait dire que l'on assista à une sorte de mouvement de balancier, entre une exagération du "tout pouvoir divin" et une exagération de la "grandeur de l'homme".

Il va de soi, ici encore, que l'on décrit, non l'enseignement de l'Eglise comme telle, ce que les catholiques nomment le Magistère, mais une certaine présentation dans la problématique théologique. Il s'agit si l'on veut non de ce qu'il y avait dans le "magasin" de la pensée religieuse catholique, mais de ce qui apparaissait, aux yeux de l'homme de la rue, "dans la vitrine".

Saint Thomas, gardait un équilibre étonnant entre l'affirmation de la toute puissance de l'homme, et celle de la liberté, de la responsabilité humaine. Cet équilibre fut vite rompu. Dès le nominalisme, le langage philosophique apparaît comme "vidé" de sa visée réaliste: "nomina, non res". Devant un Dieu présenté trop selon la seule catégorie de la toute arbitraire et inaccessible volonté, l'homme se sentait à la fois privé de toute substance, et la seule substance accessible, analysable, à l'infini.

La fameuse controverse entre Bañez et Molina, montre comment on a voulu de deux côtés sauvegarder une vérité chrétienne essentielle: la toute puissance de Dieu, surtout en matière de justification, dans Bañez; la liberté, la responsabilité de l'homme, dans Molina. Mais, en simplifiant très fort, l'équilibre n'existe plus puisque, aussi bien chacun se traite d'hérétique, et le Pape, bientôt, dût renvoyer dos à dos les deux écoles, leur interdisant désormais de se lancer réciproquement l'anathème!

En sautant quelques siècles, la tragédie du jansénisme marque le même déséquilibre. A la Mère Arnaud, qui écrivait à François de Sales combien la "réforme janséniste avait ramené de grandes et nobles âmes à la conversion!" l'évêque d'Annecy répondait: "Fort bien, mon enfant, vous péchez de très grand poissons; mais peut-être serait-il bon d'en pécher de plus petits, mais un peu plus!". Admirable intuition, qui révèle la faille cachée du jansénisme: une exaltation de la toute puissance prédestinante de Dieu, d'une manière telle qu'elle semble faire le vide autour d'elle, raréfier l'air humain, et nous conduire sur une sorte de sommet où l'homme réduit à une poussière psychologique, à une iniquité morale, ne peut plus que s'anéantir - ou se révolter.

6. L'existentialisme et le marxisme. Qui ne voit en effet qu'il y a, par exemple dans l'affirmation d'un Sartre, d'un Merleau Ponty, des titres divers, mais convergents, la brusque révolte de l'homme devant un Dieu trop grand, trop loin. Si la grandeur de Dieu est faite de la petitesse de l'homme, si Dieu semble de moins en moins

"selbstverständlich", "évident de soi", par ailleurs, perdu qu'il est dans les ténèbres d'une pensée agnostique en matière religieuse, on comprend que l'homme soit tenté "de se consoler avec sa déchéance", et de faire de cela même qui le relativise, le "néantise", la base de son affirmation prométhéenne, ou lucide, devant Dieu.

Le livre de Sartre, Les mots, montre admirablement cette caricature de l'idée de Dieu. Il semble à l'enfant que "pour exister, pour se sentir exister", il doive en quelque sorte se voir, se saisir sans cesse porté, "créé" par le "mandat du Tzar" qui envoyait Michel Strogoff à travers toutes les Russies, lui donnant ainsi une raison de vivre. Si la "création" est cet ordre proféré de l'extérieur, qui donne en quelque manière épaisseur et densité à une ombre fugace, qui, laissée à elle-même se découvre "informe et vide", on comprend qu'un Sartre la rejette. Dans sa vision de la "parole" qui doit "prononcer" son nom, afin de "mandater" l'enfant d'un grand-père qui "comme beaucoup, se prenait pour Victor Hugo", c'est-à-dire créateur à bon compte, il y a à la fois une aperception de la Parole créatrice véritable, qui donne l'être, et une caricature de celle-ci; car la Parole de Dieu, la vraie, crée en nous la liberté, la responsabilité et, en ce sens, l'autonomie. La "parole qui devait le "créer" de sonnéant est ainsi, dans le cas de Sartre, réduite au plan "des mots".

Tout cela n'est qu'un exemple. Mais on saisit comment un Merleau Ponty a pu écrire que "la conscience morale", c'est-à-dire le sens du risque, de la liberté, de la responsabilité, "meurt au contact de l'absolu". Si le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob est réduit au rang de cet auteur d'une pièce en cinq actes, dont les moindres paroles, gestes et intonation sont fixés d'avance, si l'homme, en face de ce Dieu "superpharaon" ou "esprit absolu", n'est que l'acteur qui répète un rôle écrit d'avance, un commentateur, louangeur de préférence, d'un texte écrit à l'avance, on saisit qu'un Camus se soit "révolté" et ait mis la grandeur de l'homme dans la négation de Dieu. "Le destin est une affaire d'homme qui se traite entre hommes" a écrit Malraux.

Nous ne sommes pas loin de Nietzsche et de son rejet de toute religion, et particulièrement de la chrétienne, qui serait devenue un "platonisme pour le peuple", une idéologie d'évasion, de fuite, devant le réel.

Nous ne sommes pas loin non plus de quelques affirmations majeures du marxisme. Bien que tout le sépare de l'existentialisme, car l'accent y est mis sur le conditionnement social, l'intuition première est semblable: l'homme est "créateur"; "procréateur", d'un monde dont le sens humain dépend de sa liberté. Ici encore, devant une religion, trop souvent janséniste, Marx a stigmatisé l'évasion, le rêve, la fuite du réel. Il a cru devoir affirmer que l'homme est homme dans la mesure même où il niait Dieu. "Dieu est mort, donc l'homme est né" dira Malraux, encore une autre de ces formules dont il a le secret, - et dont il a du reste quelque peu abusé. L'homme est créateur de lui-même, de la société, de l'univers; en changeant le monde il se change lui-même. Ici encore, c'est à une caricature de Dieu, de la création, de la toute puissance de Dieu que Marx répond. Il y a là un immense malentendu.

7. Les affleurement du dialogue Eglise-Monde. C'est la profondeur même de cette faille entre l'Eglise, continuant, par la bouche de prêtres

vraiment croyants, mais peu armés pour redire en termes adaptés à cette ère les vérités éternelles, et un homme prenant conscience de lui-même de plus en plus sous le signe de la grandeur, -mais qui ne se fonde plus en Dieu,- et de la faiblesse -mais qui fait de cette faiblesse, de cette "contingence" un titre de gloire,- qui est la cause de ce mouvement qui va ramener l'enseignement courant de l'Eglise dans les eaux d'un dialogue avec le monde des hommes.

Encore une fois, les éléments de cette doctrine, fondant la dignité humaine, sa liberté, sa responsabilité dans un monde en formation, dans une société industrialisée, ont toujours été présents dans l'enseignement de l'Eglise. Il n'empêche que des documents comme Rerum novarum, de Léon XIII ont été peu compris, très imparfaitement appliqués, de leur temps. Il y a là un indice de cette insensibilisation qui règnait dans certains milieux catholiques. Il faut du reste ajouter, sous peine de brosser un tableau gravement incomplet, que cette découverte de l'homme, cet "humanisme", pour ne pas dire cette "humanisation" de choses sacrées et transcendantes ne se fit quasiment jamais sous le signe d'une légitime prise de conscience de l'âge adulte, mais sous celui de la révolte, de la lutte, parfois de la haine. Que l'Eglise, comme l'a admirablement montré le chanoine Aubert, dans son livre sur Pie IX, ait sauvé l'essentiel de la foi chrétienne en la réalité divine, même au prix d'une présentation intemporelle de celle-ci, c'est chose compréhensible, nécessaire, belle, jusqu'au pathétique. C'est parce que les catholiques acceptèrent ainsi de se retrancher dans ce qu'on a appelé depuis l'Eglise cité-de-Dieu, armée de Dieu, que le dialogue est possible actuellement entre une église qui est restée "Eglise", et un monde qui cherche à nouveau, peut-être, son orient mystique.

Ceci rappelé, il importe de redire les principales étapes de ces "retrouvailles", qui allaient aboutir à ce document public, conciliaire, destiné à cristalliser une nouvelle approche.

a) Il y eut les encycliques de Léon XIII. Prêchant le ralliement à la IIIe république, en France, il ouvrait la voie à une approche positive, acceptante, confiante. On a parlé, - Blondel en particulier en sa correspondance avec Valensin,- d'"automne riche en moisson" durant le pontificat de Léon XIII. Il y eut en effet en ce temps une sorte "d'automne prolongé, durant lequel on songeait à un dialogue entre science et foi, philosophie moderne et philosophie théiste, république et église, exégèse et affirmation dogmatique.

b) Le mouvement liturgique sous Pie X. Il est désormais hors de doute que le renouveau liturgique commencé sous Pie X à la faveur de la réforme de la pratique eucharistique, - avancement de l'âge de la première communion, pratique de la communion quotidienne, restauration du chant grégorien, réaffirmation de la liturgie comme source première et indispensable de la vie chrétienne. En faisant cette "réforme", Pie X réintroduisait la conscience de la dimension sacrale, liturgique; mais il réintégrait aussi la perspective de "peuple de Dieu" qui allait avoir soixante ans plus tard la faveur que l'on sait dans le texte Lumen Gentium, sur l'Eglise. Il y avait là un dépassement de l'individualisme qui, trop souvent, bloquait un peu la piété, la coupant de ses racines liturgiques et communautaires. On sait le rayonnement que Dom Lambert Beauduin allait donner à ces idées.

c) Les encycliques missionnaires de Benoit XV. Benoit XV, ce grand pape méconnu, dans son encyclique Maximum illud, souligna la présence de quelque défaut grave dans les rouages de l'activité missionnaire. Comment expliquer autrement, disait-il, que, après tant de siècles de prédication missionnaire, le christianisme ait à peine effleuré des continents comme l'Asie. Il en décelait la cause dans l'absence de "clergé indigène", plus encore dans le refus pratiquement total alors de confier aux rares prêtres "indigènes" des responsabilités dans l'administration et l'apostolat. Il concluait qu'il fallait multiplier ces ordinations qui enracineraient la foi catholique dans un milieu non occidental. Pie XI, en sacrant, en 1926 les six premiers évêques chinois, récoltait ce que d'autres avaient semé. Le Père Lebbe, avait joué dans cette redécouverte de la dimension "catholique" c'est-à-dire "universelle" un rôle majeur.

d) Les initiatives de Pie XI en matière d'action catholique. On sait que c'est sous Pie XI que naquit, vers 1926, - une année tournant à bien des points de vue, - l'action catholique. Elle s'adressait d'abord aux jeunes gens. Mais elle visait surtout le rôle irremplaçable du laïc dans l'Eglise. En d'autres termes, ce n'est pas seulement parce que le prêtre ne peut être partout, qu'il a besoin de laïcs pour le seconder; c'est aussi, c'est surtout parce que les laïcs sont une partie essentielle de la structure de l'Eglise, la constitution Lumen gentium a solennellement repris ce point dans son chapitre IV.

Quelle réponse magistrale après quelques siècles, à la crise décrite par Paul Delagarde. Quelle retrouvaille aussi d'une série de réalités qui n'avaient jamais manqué à l'Eglise, si l'on se souvient des innombrables laïcs saints dont nous parle par exemple l'histoire littéraire du sentiment religieux de Brémond, mais dont le sens théologique échappait.

Dans la même ligne il faut situer, vers les mêmes années, la fondation d'une section de l'action catholique qui allait s'appeler la jeunesse ouvrière chrétienne, la JOC. L'abbé Cardijn, à qui nul ne songeait à prophétiser le cardinalat en ce temps, mena une lutte dure et patiente. En réalité, il introduisait au sein de la pensée catholique la dimension sociale, mais aussi scientifique et technique. Il allait élargir ses perspectives lorsque, surtout après la seconde guerre mondiale, il allait répandre de par le monde le mouvement de présence catholique dans les milieux industrialisés. Il rejoignait ainsi la dimension cosmique qui se faisait jour de plus en plus, surtout sous Pie XII.

e) La planétisation de l'apostolat catholique. C'est après la seconde guerre mondiale surtout que les catholiques comprirent l'importance qu'il y avait à participer aux travaux des grands organismes internationaux. L'échec de la S.D.N. n'en avait pas diminué l'urgence. Tout le monde, durant la seconde guerre avait réalisé à quel point le monde est une immense toile d'araignée: le moindre ébranlement, conflit, en un point, se propageait immédiatement. L'entrée des catholiques, - et aussi des chrétiens, dans ces organismes est un fait dont on devra faire l'histoire. Par exemple l'attitude, de plus en plus positive, - qui culminera dans les paroles de Jean XXIII, - au sujet de la Déclaration des droits de l'homme de 1948, est ici exemplaire.

f) Le mouvement œcuménique. On sait que, du moins sous sa forme actuelle, il naquit dans les milieux de la Réforme et de l'Orthodoxie.

On sait aussi les difficultés rencontrées au début. Mais il est hors de doute que les conversations de Malines, en 1921 et années suivantes, la fondation du prieuré d'Amay sur Meuse en 1926, - encore cette année majeure - la fondation de la revue Irenikon, sous l'impulsion de Dom Lambert Beauduin, allaient marquer la participation catholique à l'oecuménisme.

Tout cela impliquait aussi une ouverture à ce que le P. Congar appellerait plus tard "les autres". Les "autres", c'est-à-dire, finalement ceux qui sont nos frères, qui travaillent avec nous dans le champs du Seigneur, ou auxquels nous sommes, ensemble, envoyés.

g) Un fait majeur domine ici l'immédiat après-guerre mondiale: la découverte des abbés Godin et Daniel de la "France pays de mission". La jeune génération a peine à comprendre actuellement, le choc produit par ce petit livre, né de la guerre. Il dévoila d'un seul coup que, en France - et sans doute aussi dans d'autres pays - le nombre de croyants et de pratiquants était infime. On découvrait aussi l'irrégion, l'indifférence de la masse. Bref une nouvelle "grande pitié des églises de France", en face de laquelle celle que Barrès décrivit en termes inoubliables n'était que prémices et prodromes.

D'un seul coup la méditation fut orientée sur le fait, mystérieux, de l'Eglise, minorité pauvre et faible, dans un monde démesurément grand, en dehors d'elle, parfois contre elle. Pensant plus avant, les théologiens découvrirent bientôt qu'il y avait peut-être là aussi un dévoilement du mystère : à savoir la diaspora des chrétiens dans un monde où ils sont le ferment, le sel. Une autre approche de l'Eglise en face du monde, se dessinait. Au lieu que le petit nombre des croyants dans un pays indifférent doive être interprété en termes de défaite, de recul, au lieu qu'il faille continuer à penser cette situation en termes de cité de Dieu, de chrétienté, peut-être fallait-il entrevoir une vérité ancienne, mais nouvellement retrouvée, d'un témoignage de l'Eglise au monde. L'Eglise devait peut-être sans doute aussi être présente au monde comme servante, pauvre; comme opérant la diakonia, témoignant de l'espérance, au coeur de la pauvreté et simplicité évangélique.

Qui ne voit que nous sommes ici aux pieds mêmes des premiers contreforts du Schéma XIII, où l'idée de service, de témoignage, dans le monde, est centrale.

Dans le monde, écrivons-nous: en effet, une nouvelle étape de la pensée fut franchie quand l'on se rendit compte que l'Eglise, ainsi, en "pays de mission" était moins "du" monde mais plus "au" monde. Le fond du problème est en effet que l'Eglise dans le schéma XIII ne se présente plus comme "en face" du monde, mais comme "en lui", dans le temps d'aujourd'hui.

h) Peu après le livre de l'abbé Godin, le mouvement biblique fit surface dans la piété et pensée catholique. Alors que, avant la seconde guerre mondiale il n'y avait, en langue française, que la, du reste très bonne, traduction de Crampon, les éditions se multiplièrent après 1944. En même temps que le mouvement liturgique, avec le Centre de Pastorale liturgique s'étendait en France, mais sous le signe plus marqué de la Bible, un immense intérêt se développait chez les laïcs, pour la Bible.

Il y a là un fait majeur. La Bible en effet allait restaurer dans la foi et la pensée spontanée du croyant catholique, le sens de

l'unité concrète de l'homme, corps et âme, en chair et en os, vivant dans une histoire, un lieu, un temps, qu'il doit, avec Dieu, sanctifier et racheter. En d'autres termes, le mouvement biblique allait aider à dépasser le fameux "platonisme pour le peuple" dont avait parlé Nietzsche. Je suis persuadé que le rôle de la Bible dans cette intégration au coeur de la révélation des valeurs de liberté, responsabilité, devoir de transformer le monde, de racheter le temps, apparaîtra de plus en plus grand.

i) C'est dans le même sens aussi que le renouveau patristique allait jouer. Une collection comme Sources chrétiennes allait remettre en honneur autre des pères latins comme Augustin, quelques pères grecs. Leur vision anthropologique, située au delà des apories, ou des antinomies du naturalisme ou du supernaturalisme exagéré, allait opérer dans le même sens; "Gloria Dei, vivens Homo": la gloire de Dieu, c'est l'homme vivant, disait saint Irénée, un des pères publiés dans Sources chrétiennes, et que la pensée d'un Teilhard de Chardin avait contribué à faire apprécier.

j) Les affleurements de l'humanisme chrétien. On peut comprendre maintenant la signification extrêmement typique de faits d'ordre humaniste et chrétiens qui s'échelonnent entre les années 1925 et 1963. Le livre de Maritain: L'humanisme intégral, allait révéler à une série de pays, entre autre à une bonne partie de l'Amérique du Sud, une sorte de "sécularisme chrétien" qui, du reste allait être mal compris, attaqué par maints théologiens catholiques. On pourrait cependant difficilement exagérer l'importance de ce livre dans l'histoire de la pensée catholique de l'entre deux guerres et de l'après guerre mondiale. La présence de Maritain le dernier jour du Concile, quelques heures après la promulgation du schéma XIII, était, pour ceux qui savaient se souvenir, un signe prophétique.

Il y eut aussi le livre d'Emmanuel Mounier, L'affrontement chrétien. Avec ce livre qui affrontait le christianisme au nietzschéisme, une attitude de franc dialogue était instaurée, une conversion à la vie, une "Lebensbejahung" diraient à peu près au même moment les allemands, En même temps, c'est le personalisme de la revue Esprit qui s'affirmait. Etre présent, enraciné, "incarné", - le mot apparut alors pour la première fois dans cette signification (vers 1932) dans le monde, car le chrétien est envoyé au monde, et, en même temps, être sans cesse prêt à se détacher; à décrocher d'insertions trop étroites avec des régimes temporels: là était l'essentiel du personalisme. Celui-ci était en même temps, par sa dimension d'incarnation, dépassement de l'individualisme, jonction avec la vie sociale, avec la communication avec autrui. Le livre de Nédoncelle, sur La communication des consciences, qui allait être publié quelques années après, allait mettre cet aspect social, communautaire, "intersubjectif" du personalisme, en pleine lumière.

Dès ces années 1932, dans Esprit, ces deux valeurs apparemment contraires, ou en tous les cas indifférentes l'une par rapport à l'autre, se rejoignaient dans une synthèse dialectique, où l'une propulsait l'autre.

Un courant d'origine plus strictement théologique allait, avec le livre de l'abbé Masure, L'humanisme chrétien, polariser toute une recherche. Ces termes, à l'époque, firent fortune. Ils cristallisaient une série de pressentiments antérieurs. Le livre montrait, dans le domaine dogmatique, comment la "grâce" ne détruit pas la nature, mais

la parfait. Ce vocabulaire, qui fut évité dans le schéma XIII, car il est peu compréhensible à la tradition orthodoxe, comme aussi à la pensée réformée, exprima, en ce temps, une approche positive du monde de la création par l'Eglise.

A la même époque, une série de livres essayèrent de concrétiser cette harmonie au niveau culturel. Il faut mentionner ici le livre de Brémond, Prière et poésie (1926, encore cette année), mais surtout sa grande oeuvre déjà citée: "Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours." Les lecteurs actuels mesurent mal l'importance de l'oeuvre, son influence immense sur toute une génération. Même si, actuellement, presque tout en est à reprendre, contrôler, corriger, parfois transformer, l'intuition majeure reste: celle d'un mariage heureux, au XVIIe siècle, entre "prière et poésie", entre "humanisme et dévotion". L'étude sur Fénelon devait couronner l'oeuvre qui hélas demeura inachevée.

Il y avait dans tout cela un optimisme un peu naïf, sans doute, mais aussi une tentative qui, à travers la grande purification de la seconde guerre mondiale, allait donner une vision plus paradoxale sans doute du dialogue du chrétien et du monde, mais où l'essentiel de l'approche positive allait se retrouver.

Enfin, en 1935, 37, 39, la revue Etudes, des pères jésuites, publia trois articles du Père Teilhard de Chardin. Ce jésuite alors inconnu, faisait par ces trois textes une entrée foudroyante dans la pensée et la controverse chrétienne. On sait, son problème majeur, exprimé, dès 1917 dans ses lettres à Blondel, est de savoir si ce que les neuf dixièmes de l'humanité font pendant les neuf dixièmes de leur temps, à savoir construire la cité terrestre, a un sens par rapport au royaume de Dieu; non seulement par l'intention de charité qui doit toujours présider l'activité du croyant et animer celle du chrétien, mais aussi par son contenu.

On sait comment le Père allait essayer de résoudre ce problème, d'une manière qui intégrait à la fois les activités, - l'effort d'humanisation, de centrement et de synthèse, vers la noosphère - et les passivités, - la souffrance et la mort, la mort de toute l'humanité - dont on a sans cesse oublié de dire l'importance dans son oeuvre.

D'un seul coup, Teilhard introduisait une approche chrétienne qui intégrait la sociologisation, la planétarisation, le progrès scientifique de l'humanité.

Je ne dis pas que l'oeuvre de Teilhard soit à accepter, ou à refuser: elle apparaît seulement ici, à titre de témoin d'une sorte d'accès à un plateau du haut duquel des milliers de chrétiens allaient espérer, après la mort de Teilhard, en 1955, trouver une vue chrétienne de toute l'histoire humaine.

Je dirais, à titre personnel, que bien des parts des réponses demeurent sujettes à caution; mais la question posée par lui l'a été dans de tels termes que plus aucun théologien catholique ne peut dormir en paix et que tous doivent s'efforcer de trouver un langage qui pense chrétiennement la présence de l'Eglise dans le monde créé.

k) Une première synthèse théologique, l'oeuvre du P. Mersch. Cette oeuvre, fort oubliée actuellement, a joué, entre les années 1935-1945, un rôle très grand dans les théologiens spécialisés. Elle syntétisait en effet tout un autre courant de la théologie, celui de l'ecclésiologie

du corps mystique de Jésus-Christ. Cette vision, retrouvée à partir des études bibliques, surtout sur saint Paul, durant les années 1925-1925, allait aboutir non seulement à une ecclésiologie renouvelée; mais aussi à une anthropologie christologique et ecclésiale, dont le P. Marsch allait donner la première esquisse. Quoi qu'il en soit des critiques à faire au livre, - surtout depuis la parution de l'encyclique *Mystici corporis* en 1943 - une chose demeure: l'approche biblique, patristique, de l'ecclésiologie du corps mystique de Jésus-Christ allait déboucher dans une vision du "Christ total", Dieu et Homme, avec son corps total, qui est l'Eglise, comme objet formel de la théologie.

Il y avait là une idée neuve, pour l'époque. Une "Théo-logie" ayant comme objet formel le Christ, c'est un paradoxe. Certes le Christ est fils de Dieu, il nous ramène au Père, et donc "l'économie" conduit à la "théologie". Mais au lieu de la vision thomiste, centrée entièrement sur Dieu, l'oeuvre du P. Mersch proposait, on le redit, le Christ total au centre. C'était sans doute ne rien retirer de la transcendance de Dieu, car le Christ est fils du Père, et il conduit au Père, "que personne n'a jamais vu". Mais il est aussi, dans l'unité de l'hypostase divine, fils de l'homme; il est donc aussi homme parfait. Et cet "homme parfait" s'unit de plus en plus le peuple de Dieu, structuré en corps, l'Eglise, corps du Christ. La dimension anthropologique et communautaire, - sociale si l'on veut, est ainsi réintégrée au coeur même de la théologie.

Il n'est que de comparer, - si la chose n'est pas trop audacieuse, l'oeuvre profane et combien de Jules Romains, décrivant la période de 1908 à 1933 sous le signe d'une sorte d'Eglise laïque, celle des "Hommes de bonne volonté" pour découvrir cette ouverture parallèle au monde entier, géographique et social. Les hommes de bonne volonté, répartis partout dans le monde, présents aussi dans toutes les classes de la société, ne sont ni des génies, ni des chrétiens, ni des salauds, ni des saints; ils sont honnêtes, faisant leur travail le mieux possible, et jouissant de temps en temps de "liturgies cordiales", qui réunissent les "copains". Qu'on ne voie pas là rapprochement blasphématoire. Mais seulement manifestation d'accords consonnant qui, au plan de la théologie catholique et à celui de la création romanesque "laïque", poursuivait une recherche analogue d'ouverture au monde et d'ouverture de l'homme à son semblable.

1) Mater et Magistra. Pacem in terris. On a tout dit sur l'humanité de Jean XXIII. Sur le don qu'il avait de contacts avec les plus humbles. Sur son art de simplifier les problèmes.

Ce que l'on sait moins c'est la lutte qu'il mena pour publier avant sa mort cette encyclique qui porte ce titre si significatif Pacem in terris. Cet "in terris" indiquait bien la volonté du pape de marquer sa foi en la paix du Christ, son espérance aussi, tenace, de la voir apparaître quelque peu "sur cette terre".

Il suffit de savoir que quelques uns de ceux qui aidèrent à la composition de cette encyclique participèrent aussi au schéma XIII, pour découvrir que le cercle est provisoirement refermé de la "naissance de l'esprit laïque à la fin du moyen âge" à la naissance de l'esprit d'aggiornamento et de dialogue dans Gaudium et spes.

III. Les grandes intuitions de la constitution pastorale Gaudium et Spes.

Les développements "récents" de la pensée catholique en ce domaine sont, on le devine par ce qui précède, de deux ordres, complémentaires: celui d'une approche biblique, fondant l'anthropologie, la sociologie, la cosmologie de la première partie et des deux premiers chapitres; et l'insistance sur la dignité de la personne humaine, fondant surtout les trois derniers chapitres de la seconde partie.

Il y a en effet nette différence de ton entre les quatre chapitres de la première partie, les deux premiers de la seconde, d'une part, et les trois derniers. Personnellement nous pensons que, au delà d'un fait dû à la différence d'esprit des rédacteurs, à la différence aussi du genre des problèmes abordés, il y a complémentarité. C'est là évidemment que réapparaît la problématique.

Mais, avant de poursuivre, une remarque s'indique: jamais on n'a usé dans la constitution Gaudium et Spes, des termes "nature et surnature". Les raisons œcuméniques de cette attitude sont évidentes. Pour les orthodoxes, c'est ce que les catholiques appellent "surnature" qui est la "nature", c'est-à-dire l'état de l'homme sortant, sanctifié, avant la chute, des mains de Dieu. Quant aux réformés on sait les difficultés qu'ils éprouvent devant un concept de théologie naturelle, de "nature humaine" qu'ils estiment ne pas découvrir dans le vocabulaire biblique.

Le problème se pose de savoir d'où vient en dernière analyse cette différence de perspective dans les deux parties de la constitution, et de découvrir aussi les liens entre la dignité humaine, réalité que tous reconnaissent et veulent servir, et les notions bibliques qui fondent l'anthropologie et la sociologie conciliaire.

Mais c'est là sans doute un des apports que la pensée catholique peut faire à ce problème.

1. Les thèmes bibliques.

a) L'anthropologie est sans doute l'âme de cette Constitution. Il est même caractéristique de voir comment les aspects de cosmologie, beaucoup plus présents dans les rédactions antérieures ont quasiment disparu. Il y a là un recentrement sur l'homme, en son orientation vers Dieu, qui à lui seul comporte déjà une leçon: l'homme n'est pas fait pour l'univers, mais l'univers est fait pour l'homme.

L'homme est créé à l'image de Dieu. Ces termes signifient, entre autre: la domination sur le monde, la communauté des hommes, la communion de l'homme et de la femme. Ils impliquent la communion avec Dieu, dans la vie reçue de Lui, par la grâce de l'Esprit, qui nous conforme, dans l'obéissance et laudition de la foi, au Christ, fils de Dieu, Verbe incarné. Il y a ici intérieurité.

Il n'est pas inutile de préciser que le sens premier du texte de la Genèse est la domination de l'homme sur le monde: "Faisons l'homme à notre image, comme une ressemblance, et, - "et" signifiant "c'est-à-dire", - qu'il domine sur les oiseaux du ciel, les poissons qui sont dans la mer et les animaux qui rampent à la surface du sol".

Cette création à l'image de Dieu n'est pas statique - un évènement achevé une fois pour toutes - elle est dynamique, car il faut croître en elle, jusqu'à l'âge de la plénitude du Christ.

Par ailleurs, le terme "ressemblance" rappelle l'écart infranchissable qui demeurera toujours entre Dieu et sa créature.

Seulement, au thème de l'image de Dieu, selon laquelle l'homme domine le monde et se le soumet, il faut joindre un autre thème, celui du Serviteur de Yahweh, obéissant et souffrant, portant les péchés de son peuple, assumant ses douleurs, et ainsi le rachetant. A cause du péché, en effet, l'image de Dieu, en nous, ne peut atteindre ce point de stabilité; de fixation dans l'amour et l'obéissance. Pour devenir "ce que Dieu nous appelle à devenir", il nous faut accepter les passivités de la souffrance et de la mort. Le Messie, serviteur souffrant, obéissant jusqu'à la mort, et pour ce motif exalté à la droite de Dieu, est ici l'image exemplaire de la condition humaine. Ceux qui, de par le monde souffrent pauvreté et mort, souvent sans le savoir, dessinent peut-être une icône, celle du pauvre transfiguré.

b) On le voit, le véritable archétype de l'anthropologie chrétienne c'est le Christ Seigneur. C'est parce qu'il fut le serviteur obéissant jusqu'à la mort de la croix, qu'il fut exalté. En sa résurrection, il domine le péché, la mort, le chaos et la souffrance. Il est l'image parfaite de Dieu, car en lui rayonne la vie de Dieu, sa force, son incorruptibilité.

Par son Eglise, qui n'est autre que le Christ, communiqué dans l'Esprit-Saint, il forme l'humanité dans la communion de son corps. L'homme créé à l'image de Dieu est en effet aussi "communauté des hommes"; cette communauté est inscrite dans sa vocation même. Le Christ ressuscité réunit en lui la famille humaine; il fonde la signification dernière de la vie sociale.

Le Seigneur ressuscité est aussi le Seigneur de l'histoire. Il récapitule tout en lui la durée temporelle; il l'assume et la transfigure.

c) Enfin, troisième thème biblique, le Verbe créateur et illuminateur demeure présent auprès de sa création. Celle-ci est son oeuvre propre, son "idion plasma", dit la tradition grecque. "Tout en effet a été créé par Lui".

Sans doute, le Verbe créateur est aussi le Verbe rédempteur. Il faut se garder d'isoler création et rédemption, et surprendre la créature en elle-même, indépendamment du péché et de la rédemption.

Il n'empêche, le chapitre sur la culture, en citant le mot de saint Irénée, selon lequel le Verbe était présent dans le monde avant son incarnation, manifeste une des dimensions majeures du schéma XIII.

On saisit en effet comment, dans le Verbe toujours présent dans le monde, de manière cachée, mais réelle, l'histoire culturelle et religieuse de l'humanité qui n'a jamais encore été touchée par le message du Christ, peut cependant être déjà mystérieusement dans le Verbe. Tout ce qu'il y a de bon et de vrai dans l'activité des hommes,

est mystérieusement habité par Lui, Autrement dit, l'immense domaine non encore touché par l'Eglise visible, n'en est pas pour cela "profane", dans une orbite aberrante. Tout cela participe mystérieusement à cette préparation évangélique, en le Verbe créateur et illuminateur. C'est nous qui "profanons" les réalités, par le péché. La "Verchristlichung" n'est pas encore la "Verkirchlichung".

Il y a là une donnée biblique et patristique qui fonde la signification religieuse, chrétienne même, - au sens d'une orientation dans le Verbe créateur et illuminateur, vers le Christ, Verbe incarné, - de la culture et de la civilisation.

On comprend pourquoi chaque chapitre de la première partie se termine par un numéro sur le mystère "pascal"; on comprend aussi comment la constitution débouche sur une eschatologie, spécialement dans le n. 39 sur "les nouveau cieux et la nouvelle terre".

On le voit, il y a ici une approche biblique extraordinairement simple. La seule originalité est sans doute d'avoir rapproché ces trois thèmes, - de l'image de Dieu, de la Seigneurie du Christ, du Verbe créateur et illuminateur - et d'en avoir fait l'articulation centrale du dialogue entre église et monde d'aujourd'hui. Il y a en effet dans cette vision biblique à la fois fondement inébranlable de la grandeur de l'homme, de sa responsabilité, de sa vie sociale, de sa vie d'amour au sein de la famille, et enracinement de ce même homme en Dieu créateur et sauveur. Les bases du dialogue sont bibliques. Ce n'est pas malgré qu'il soit créé à l'image de Dieu, mais parce qu'il l'est, que l'homme, que la société est à la fois vraiment elle-même, responsable, et axée sur Dieu.

Dans cette perspective, il n'y a pas trace de cette problématique qui oppose partisans et adversaires de la théologie "naturelle". Il y a là une convergence oecuménique fondamentale; les thèmes sont patristiques et conciliaires, mais ils sont d'abord bibliques.

2. La dignité de la personne humaine.

Il est remarquable de voir comment les trois derniers chapitres de Gaudium et Spes se fondent sur la dignité de la personne humaine: "Dans la vie économique-sociale aussi, il faut promouvoir et honorer la dignité de la personne humaine, sa vocation intégrale et le bien de toute la société"(no. 63, par.1).

Le mot "aussi" marque le lien avec tout ce qui précède. Si, en effet, la dignité de la personne humaine est mise au centre de ces chapitres, qui traitent de problèmes concrets, - la vie économique-sociale, la vie politique, la sauvegarde de la paix et la construction de la communauté des nations, - c'est qu'elle est une manifestation de la dignité de l'homme à l'image de Dieu. Des allusions, dans le second paragraphe du numéro 63, des citations de Matthieu et de Luc dans le numéro 64, - le développement économique au service de l'homme, - le confirment. Et ce point est très important, pour le dialogue entre chrétiens: il n'est jamais question, on l'a déjà dit, de la "nature humaine", à fortiori jamais de théologie naturelle. L'exclusion de ce vocabulaire a été faite consciemment par les rédacteurs du schéma, dans un but oecuménique en une matière où les problèmes sont d'une telle urgence.

Il n'empêche, l'accent mis sur la dignité humaine étonnera sans doute certains. Il suffit de parcourir ces chapitres pour voir que les citations bibliques y sont infiniment moins nombreuses que dans la première partie et les deux premiers chapitres de la seconde partie. Au contraire, les citations d'encycliques, de lettres, d'allocutions des papes récents, abondent et, parmi elles, dominent les citations, littérales ou implicites des deux encycliques de Jean XXIII.

Les rédacteurs du schéma ont estimé qu'il fallait trouver une base de discussion autour de ces "middle principles which do not raise ultimate issues" (document de Pinner, 3, a). Ils ont pensé qu'il fallait une fois pour toutes affirmer la consonnance fondamentale entre des documents comme la déclaration des droits de l'homme et l'enseignement de l'Eglise catholique sur ces matières.

Si, pour un croyant, la dignité humaine se fonde en dernière analyse sur la création de l'homme à l'image de Dieu, - et quelle fondation pourrait aller aussi loin, - il n'est pas nécessaire d'admettre cette doctrine pour pouvoir collaborer.

Il y a dans cette polarité de Gaudium et Spes, - son "impostazione" résolument biblique dans les deux tiers de son texte, et sa mise en orbite de la notion de "dignité de la personne humaine" dans le troisième tiers, - l'apport propre de la Constitution. Il n'y a pas, - du moins les rédacteurs l'ont ainsi pensé, - ambivalence, ambiguïté, art de ménager la chèvre et le chou, - il y a tension féconde, antinomie. Il y a aussi, et surtout, un aspect de la pensée catholique, très ancien, mais récemment remis en valeur: le sens d'une transcendance absolue de Dieu, sur l'homme, son image, et une robuste confiance en la personne humaine qui, malgré le péché, n'est pas totalement corrompue, mais demeure, pas sa raison, même obscurcie, capable d'entrevoir quelque chose de la vérité et de la bonté.

Ceci ne signifie absolument pas que cette fondamentale consistance de la personne puisse exister sans la grâce cachée, omniprésente de Dieu. Cette grâce est même impliquée, sans cesse. Mais elle est "sanans" comme dit la théologie catholique; elle guérit un organisme malade, mais elle n'est pas faveur gratuite tombant sur un organisme totalement mort, un cadavre....

Quoi qu'il en soit de cette approche "catholique", il demeure qué; en fait, orthodoxes, protestants, anglicans et catholiques, collaborent et collaboreront en plus, au niveau de la société, de la vie économique et politique, au plan des efforts pour la paix et l'élévation du niveau de vie du monde. Ils le font, pratiquement, en acceptant comme un implicite vécu, cette réalité de la personne humaine. S'ils peuvent diverger sur le fondement ultime de cette "dignité", ou mieux sur la manière de la rattacher à la création et rédemption, car tous, comme chrétiens, ne peuvent pas ne pas la rattacher au Seigneur de gloire - ils s'accordent sur sa réalité.

IV. Antinomies de la théologie catholique.

1. Ce qui précède montre que différentes vues sont possibles. Ce fut même une des discussions les plus longues et les plus difficiles, au début du travail de rédaction du schéma XIII, dès février 1963, on se

demanda s'il fallait commencer par le thème de l'homme à l'image de Dieu. Le premier texte du chapitre - La vocation admirable de l'homme - commençait par cette approche biblique; elle faisait alors sa première entrée dans les documents conciliaires. La chose est à noter, car c'est dans le cadre de "l'Eglise ad extra" que ce thème pénétra dans l'aula conciliaire. Il serait intéressant d'étudier comment, de ce premier stade, le thème pénétra dans tout les texte, puis dans une série d'autres documents de Vatican II: cette dimension anthropologique, concurremment à la dimension ecclésiologique, est, selon nous, aussi importante, car elle marquera de plus en plus la période post-conciliaire.

A ce premier chapitre, entièrement structuré sur l'image de Dieu, - thème qui se retrouvait déjà alors dans le De cultura, ce qui s'explique en partie par l'identité de certains rédacteurs, - plusieurs objectèrent qu'il ne "dirait rien" à la majorité des spécialistes préoccupés par les problèmes de la faim, de la guerre, de la vie économique etc. Ils voulaient que l'on commence par une description de la situation actuelle du monde et que l'on parte de là pour rejoindre ces évidences autour desquelles l'Eglise peut collaborer avec les non chrétiens. Ils souhaitaient somme toute que l'on se regroupe autour des "universels concrets" que Camus a repris à Hegel. Ils donnaient l'exemple de l'Encyclique Pacem in terris, document qui, pour la première fois, avait suscité l'intérêt du monde entier, croyants et non croyants.

La discussion fut vive. Elle demeure somme toute toujours latente, car il n'y a pas là querelle de chanoines autour d'un "Lutrin", mais deux types d'approche qui existèrent toujours dans l'Eglise. On peut même parler de deux types de penser, qui sont toujours plus ou moins représentés dans l'esprit humain d'un chacun.

La solution fut celle que l'on sait. D'abord, après un bref exposé d'introduction décrivant quelques aspects de l'homme dans le monde d'aujourd'hui, exposer quelques thèmes bibliques fondamentaux, mais les choisir et les présenter de telle manière qu'ils puissent éveiller l'intérêt de l'homme "de bonne volonté". Je ne sais si les rédacteurs ont réussi à parler de l'homme à l'image de Dieu en de tels termes que le non-croyant puisse s'y intéresser, ne fut-ce que comme à une hypothèse de travail qui a bien sa valeur à côté d'autres. Il n'empêche que tel fut le propos, et que l'on peut déceler dans chacun des quatre chapitres de la première partie, une sorte de gradation qui après un rappel de thème biblique, présenté selon ses incidences les plus perceptiblement "humaines", fait monter le lecteur, progressivement, vers une entrevision du Christ Seigneur.

L'avenir dira si cette approche, à la fois biblique et humaniste, réponde à l'attente des nations. On a espéré ainsi sortir d'un dilemme, très délicat tant au point de vue de l'audition nécessaire de ce texte dans le monde, que de sa capacité de fonder un dialogue et une collaboration avec les chrétiens non catholiques.

2. Dans la seconde partie - les trois derniers chapitres - l'accent est mis, on l'a dit, sur la dignité de la personne humaine. Au lieu que le centre de gravité soit immédiatement et visiblement les thèmes bibliques, et subsidiairement leurs résonnances "humaines", cette fois le centre de gravité, le poids des affirmations est "d'humanisme", les implications bibliques étant très - peut-être trop - discrètement insinuées.

Il y a ici une antinomie qui existe dans la théologie catholique. Seulement cette "frontière" entre approche exclusivement biblique et approche "humaniste" ne se superpose pas aux frontières qui séparent les confessions chrétiennes. Nous pensons que c'est là un des points les plus importants actuellement: surtout en ce qui concerne la relation Eglise-monde, ou Eglise-société, la tendance "eschatologiste" et la tendance "incarnationniste", - pour dire les choses simplistement, - se retrouvent dans chaque confession. Evanston, en 1954, l'avait déjà marqué. Le document de Pinner (I,4,a) le dit en termes explicites: "In what way are we to be faithful to the biblical message critically interpreted in the fellowship of the church and at the same time relate it to the modern world of secularization and social change?".

Une chose est certaine, la vision Bultmanienne, qui centre tout sur l'interpellation existentielle d'un chacun, par le Dieu vivant, ne semble guère nous donner d'approches concrètes, existentielles, des problèmes de la faim, de la justice, de la paix, de la culture, etc. Ici encore, si nous sommes divisés sur d'autres points, l'urgence du dialogue et de la collaboration nous met en une situation dans laquelle il faut se situer au delà, - d'aucuns diront "en deçà", - de la problématique Bultmanienne. Tout le numéro 4, du document de Pinner le montre. La chose vaut d'être notée.

Il y a donc dans le parallélisme des problématiques catholiques avec celle des autres dénominations, un facteur d'émulation, de recherche en commun qui n'est pas à dédaigner.

V. Dialogue et collaboration.

1. Le dialogue est déjà une réalité. Il le deviendra de plus en plus grâce aux travaux du groupe mixte de travail, qui réunit le Secrétariat pour l'unité et le Conseil oecuménique des Eglises.

Je crois que ce dialogue doit être à la fois théologique et d'ordre expérimental. D'ordre théologique: il faut que, ensemble, les dénominations chrétiennes étudient ces cinq questions centrales: l'anthropologie, la réalité de Dieu (face à l'athéisme), la christologie, "mise sur orbite" de façon à pouvoir être en consonnance avec l'univers en expansion, selon le mot de Joseph Sittler, la pneumatologie et, enfin, l'eschatologie.

Ces questions sont intimement liées, ainsi que la plupart des participants de la réunion de Notre Dame en mars 1966 le dirent. Il y a ici un carrefour, où tout ensemble se retrouve la vision anthropologique et la vision théologique. La tâche la plus urgente de notre temps est sans doute d'écrire un nouveau "de anima", de l'âme, disait Charles Du Bos. Nous dirions plutôt qu'il faut réécrire le "De homine", de l'homme. Mais en même temps la tâche plus urgente encore est de rendre à cet homme le sens de Dieu. C'est une christologie renouvelée, - plus existentielle, disait un étudiant luthérien à Chicago, il n'y a guère, - qui serait la **charnière** entre cette anthropologie et cette théologie. Le Christ créateur du monde et seigneur de l'histoire, en l'Esprit, prépare la consommation eschatologique où l'univers sera sauvé, en l'homme "christifié", "divinisé", participant au Royaume de Dieu.

Nous sommes tous d'accord sur ces vérités. Mais les différences, les divergences même apparaissent dès qu'on entre dans le détail. Qu'il suffise de mentionner l'idée orthodoxe de "divinisation", et de la mettre en face de l'idée réformée de justification, pour saisir la différence d'accent. Il suffit aussi de penser aux approches "Teilhardiennes" bien plus "platoniciennes" qu'un vain peuple ne le pense, avec l'approche orthodoxe qui insiste sur le jugement de Dieu, pour voir que de nombreuses recherches doivent être faites en commun.

Si l'on nous permet une allusion plus précise ici, nous dirions que l'Institut oecuménique de Jérusalem, qui aura sans doute comme "motto", devise, "Mysterium salutis", le mystère du salut, espère contribuer pour sa part à cette approche, à ces recherches oecuméniques autour de ces questions centrales que les hommes posent. Cette rapproche "prospective", sera sans doute essentielle dans les années à venir.

Mais la collaboration s'indique plus encore entre organismes de recherche théologique de l'Eglise catholique et la section Faith and Order du COE. Il y a, certainement dans l'orbite catholique, nécessité de mettre tous les problèmes, fussent-ils aussi concrets que la faim dans le monde, dans la lumière proprement théologique de la recherche biblique. Nous pensons même qu'un semblable type de collaboration pourrait s'établir au sein du COE entre le département Church and Society et la section Faith and Order.

2. Collaboration. J'entre ici dans un domaine qui débouche sur la conférence elle-même. Je suis persuadé en effet qu'au cours des prochaines journées il apparaîtra de plus en plus combien sont nombreux les domaines où une collaboration concrète est souhaitable. Qu'il suffise ici de mentionner quelques éléments très généraux.

Le secrétariat pour les laïcs, et celui qui sera consacré aux problèmes de la paix et de la communauté internationale, - deux organismes nouveaux que l'on s'occupe de créer actuellement dans le monde catholique, - auront tout avantage à collaborer le plus possible. Il suffit de mentionner la situation de la femme dans le monde, celle de la jeunesse, celle aussi des vieillards, problème aujourd'hui déjà grand, qui sera immense demain, pour voir se déployer toute une gamme de collaboration possible.

Mais il y a aussi l'action commune pour témoigner des valeurs spirituelles, religieuses, dans un monde qui semble les ignorer. Plus précisément, il y aurait une convergence à établir dans nos attitudes en face de la cité sécularisée, en face de l'athéisme, non au plan théorique, mais aussi selon ses manifestations concrètes, d'ordre culturel et social.

Au bout de cette perspective, il y a le dialogue et la collaboration avec les grandes religions non-chrétiennes. "Il n'est plus possible, disait un Bonze de Ceylan, au Cardinal Cardijn, que nous continuions à nous ignorer en face de la faim, de la misère et de l'injustice qui règnent dans le monde."

CONCLUSION.

Je me rends compte que j'ai parfois cité beaucoup les Papes. Certains, sans doute auront vu là une marque bien typique de l'approche catholique. Que l'on me pardonne, car je vais récidiver, au terme de cet exposé. Le pape Paul VI, dans le discours final, déjà cité, continuait: "L'Eglise s'est beaucoup occupée de l'homme, de l'homme tel qu'en réalité il se présente à notre époque... Tout cela a-t-il peut-être fait dévier la pensée de l'Eglise en concile, vers les positions anthropocentriques prises par la culture moderne? Non, l'Eglise n'a pas dévié, mais elle s'est tournée vers l'homme ... Aimer l'homme non pas comme un simple moyen, mais comme un premier terme dans la montée vers le terme suprême et transcendant vers le principe et la cause de tout amour... Il n'est pas autre chose qu'un appel amical et pressant qui convie l'humanité à retrouver, par la voie de l'amour fraternel, ce Dieu dont on a pu dire: 'S'éloigner de Lui, c'est périr; se tourner vers Lui, c'est ressusciter; demeurer en Lui, c'est être inébranlable; retourner à Lui, c'est renaître; habiter en Lui, c'est vivre'."

* * * * *