

LUMIERE ET VIE

L'Espérance

Albert GELIN

L'espérance dans l'Ancien Testament

Marc-François LACAN

Notre espérance : Jésus-Christ

Philippe DELHAYE

Les niveaux et les dimensions de l'espérance

Pie-Raymond REGAMEY

La condition de notre espérance

René BEAUPERE

L'espérance chrétienne et les espérances de notre temps

Jean-Yves JOLIF

La paix : espoir ou illusion ?

SOMMAIRE

1959	1
ALBERT GELIN, p. s. s. <i>L'espérance dans l'Ancien Testament</i>	3
MARC-FRANÇOIS LACAN, o. s. b. <i>Notre espérance : Jésus-Christ</i>	17
PHILIPPE DELHAYE <i>Les niveaux et les dimensions de l'espérance</i> ..	40
PIE-RAYMOND RÉGAMEY, o. p. <i>La condition de notre espérance</i>	61
RENÉ BEAUPÈRE, o. p. <i>L'espérance chrétienne et les espérances de notre temps</i>	80
JEAN-YVES JOLIF, o. p. <i>La paix : espoir ou illusion ?</i>	97
<i>Economie de l'espérance chrétienne</i>	119
LES DISQUES	
<i>La musique d'aujourd'hui est-elle désespérée ?</i> (H. LAXAGUE et F.-D. SANSON)	122
LES LIVRES	
<i>L'espérance</i>	128
<i>Écriture Sainte</i>	129
<i>Protestantisme</i>	132

LUMIERE ET VIE

Tome VIII

Janvier-Mars 1959

N°41

1959

Au seuil du premier numéro de 1959, nous avons l'agréable devoir de remercier nos lecteurs de leur fidélité. Nous sommes très particulièrement reconnaissants à ceux qui, se doutant bien de nos difficultés devant les hausses, ont spontanément majoré quelque peu leur réabonnement. Qu'ils veuillent bien continuer à nous aider en faisant connaître la revue autour d'eux. Il est nécessaire que le nombre de nos amis augmente. Les quelques « abonnements missionnaires » que nous avons reçus, et dont nous remercions également les donateurs, contribueront pour leur part à diffuser Lumière et Vie, en favorisant la réflexion d'hommes qui sont aux avant-postes de la chrétienté.

L'éditorial du précédent numéro nous a valu un certain nombre de réponses. Nous nous réjouissons de constater notre accord avec nos lecteurs. Nous tâcherons, comme ils nous le demandent, de centrer le plus possible nos cahiers tout en nous efforçant d'éclairer les thèmes étudiés sous tous leurs aspects, sans hésiter à « faire entendre et voir », comme nous le demande un correspondant, qui ajoute que « de plus en plus les livres ne suffisent plus ». Nos chroniques ne seront pas négligées pour autant.

Plusieurs lecteurs nous ont demandé de ne pas passer sous silence le Concile œcuménique annoncé par Jean XXIII. La cause de l'unité chrétienne est, à nos yeux, trop importante

pour que nous négligions de nous associer, à notre place, à la préparation du Concile. D'ores et déjà nous avons mis en chantier un important ensemble sur ce sujet. Mais, nos lecteurs le savent, nous aimons « mûrir » longuement nos cahiers avant de les publier.

Ils pourront constater d'ailleurs que, dès ce numéro, dans le but de faire mieux connaître d'importantes réalisations de nos frères séparés, nous avons accordé une place aux réflexions sur l'espérance faites dans le Conseil œcuménique des Eglises. Cet article complète les autres études de notre cahier, qui abordent successivement le thème de l'espérance dans l'Ancien et le Nouveau Testament, du point de vue du théologien et du chrétien dans le monde et qui n'oublie pas que, s'il est une réalité espérée par les hommes d'aujourd'hui, c'est bien l'avènement de la paix.

I. TABLES ANNUELLES

Les tables annuelles des tomes I (1951-1952) à V (1956) ont été établies. Nos lecteurs peuvent nous les demander. Prière de bien spécifier les années que l'on désire et de joindre à la demande un timbre de 25 francs ou un coupon-réponse international pour couvrir les frais d'expédition.

II. ABONNEMENTS MISSIONNAIRES

Nous recevons souvent des demandes d'abonnements gratuits ou à prix très réduit de la part de missionnaires. Ceux de nos lecteurs qui voudraient nous aider à satisfaire ces demandes peuvent souscrire des abonnements en faveur des missionnaires (Communauté : 1200 francs, Etranger : 1500 francs) : il suffit d'indiquer la destination de la somme au talon du chèque de versement.

L'ESPÉRANCE

DANS L'ANCIEN TESTAMENT

HISTOIRE EXEMPLAIRE D'ABRAHAM

L'Ancien Testament est le *libretto* d'un itinéraire spirituel, l'histoire d'une vocation, l'équivalent d'un catéchuménat. Les thèmes de la marche et de la route y sont centraux¹. L'élan, la tension, l'ouverture sur l'avenir le caractérisent. Le magnifique chapitre 11 de l'*Épître aux Hébreux* le résume tout entier en la poursuite d'une promesse (*épangélia*). On comprend qu'avec ce dynamisme orienté il apparaisse comme le livre classique de l'espérance.

L'idée qui vient d'abord à l'esprit, c'est d'y chercher un vocabulaire de l'espérance. J. van der Ploeg, o. p. s'y est essayé naguère² et la moisson fut à la fois abondante et décevante : *qawab* (attendre), *yabal* (aspirer à), plus religieux, *batab* (avoir confiance), très religieux, *'aman* (se fier) et quelques autres racines expriment les composantes psychologiques de l'espérance, mais « les sens de tous ces mots sont souvent peu précis, pas nettement délimités » ; leur halo, leur suggestion, leur caractère concret et, pour ainsi dire, affectif sont précieux

1. A. GELIN, *L'invitation biblique au progrès*, dans *La Vie spirituelle*, déc. 1955, p. 451-460 ; A. GROS, *Le thème de la route dans la Bible*, Paris, 1957.

2. *L'espérance dans l'Ancien Testament*, dans *Revue biblique*, 1954, p. 481-507.

en ce sens qu'ils nous permettent de restituer le sentiment complexe d'espérance³.

Mais ce qui prouve bien que l'essentiel ne tient pas dans le vocabulaire, c'est l'analyse de l'histoire exemplaire d'Abraham. Il en va ici comme de l'histoire exemplaire du péché en *Genèse*, 2-3 : sans vocabulaire technique, l'auteur inspiré nous a donné une théologie profonde du péché, en faisant vivre devant nous des personnages concrets. Ainsi de l'espérance vécue d'Abraham.

A. L'homme est un être qui rêve et espère naturellement. Il projette dans l'avenir ses constructions intérieures : imaginations et ambitions. Abraham, lui, reçoit son espérance et le caractère abrupt de la promesse, telle qu'elle éclate dans le récit de *Genèse*, 12, 1-3, rend sensible cette touche d'En haut :

Yahvé dit à Abram : Quitte ton pays, ta parenté et la maison de ton père, pour le pays que je t'indiquerai. Je ferai de toi un grand peuple, je te bénirai, je magnifierai ton nom, qui servira de bénédiction. Je bénirai ceux qui te béniront, je réprouverai ceux qui te maudiront. Par toi se béniront toutes les familles de la terre.

La promesse complexe s'explique dès les récits patriarcaux : on apprend qu'Abraham possédera cette terre dont il prend la mesure en la parcourant de long en large (*Gen.*, 13,17) ; qu'il aura une descendance (*zéra'*) nombreuse comme la poussière (*Gen.*, 13,16) ou les étoiles (*Gen.*, 15,5) ; le troisième élément visant un rôle mystérieux dans l'accomplissement du salut de l'humanité est répété tel quel (*Gen.*, 18,18 ; 22,18 ; 26,4 ; 28,14).

On a fait remarquer, à propos de cet objet de l'espérance, que de telles « promesses sont entourées comme par un halo d'infini, Dieu y promet des biens matériels, mais en quantité illimitée, inespérée, comme infinie... Par là Dieu donnait aux patriarches l'impression, le sens d'un au-delà, d'un prolon-

3. Ph. DELHAYE et J. BOULANGÉ, *Espérance et vie chrétienne*, Tournai, 1958, p. 281-287.

gement extraordinaire de leur espérance »⁴. Cette notation est exacte. Il faut la compléter, en relevant la persistance et la meilleure prise de conscience de la Promesse tout au long de l'Histoire sainte qui prend ici son point de départ. Les descriptions et les partages minutieux de la Terre sainte (*Deut.* ; *Josué*, 13-22 ; *Ez.*, 47-48), l'aspiration des pieux à en posséder un lot (*Ps.*, 37) et, en dernière analyse, l'aptitude de cette Terre à exprimer des biens spirituels qui définissent le Règne (*Matth.*, 5,4), tout cela ne se comprend que moyennant une méditation poursuivie par des générations successives sur les traces d'Abraham. Et encore : ce souci des dénombrements et des généalogies en Israël (*Nombres*, *Chron.*) s'origine ici ; ici également cette réflexion sur la descendance d'Abraham, de plus en plus cernée et idéalisée : peuple qualitatif de l'exil (*Is.*, 41,8), peuple chrétien (*Luc*, 1,55 ; *Gal.*, 3,16). Enfin le rayonnement concret d'Israël dans le monde entier sera un des traits les plus revendiqués par la pensée subséquente d'Israël qui y lira sa mission (*Michée*, 5,6 ; *Is.*, 19, 24 ; *Ps.*, 72, 17 ; *Zach.*, 8,13). Ainsi l'espérance d'Abraham est proposée à tous ses fils.

B. La vigueur de cette espérance vient de ce qu'elle s'enracine dans la foi. Elle s'appuie sur la seule force de Dieu. Elle est possible parce qu'elle commence par une remise à Celui qui peut tout. « Abram crut en Yahvé, qui le lui compta comme justice » (*Gen.*, 15, 6). Avant même de prendre la route qui doit mener à un terme, on nous révèle le Guide avec qui marcher. Les perspectives ouvertes devant Abraham sont hors de proportion avec ses moyens, mais « à Dieu il n'est rien d'impossible » (*Gen.*, 18, 14 ; *Luc*, 1, 37). Saint Paul, dans *Rom.*, 4, 18-21, a éclairé ce moment où la foi d'Abraham s'exprime en espérance : « La foi que j'aime le mieux, dit Dieu, c'est l'espérance » (Péguy).

4. S. PINCKAERS, *L'espérance de l'A.T. est-elle la même que la nôtre ?* dans *Nouvelle revue théologique*, 1955, p. 796.

Espérant contre toute espérance, il crut et devint ainsi père d'une multitude de peuples, selon qu'il fut dit : telle sera ta descendance. C'est d'une foi sans défaillance qu'il considéra son corps déjà mort — il avait quelque cent ans — et le sein de Sara, mort également ; devant la promesse de Dieu, l'incrédulité ne le fit pas hésiter, mais sa foi l'emplit de puissance et il rendit gloire à Dieu, dans la persuasion que ce qu'il a une fois promis, Dieu est assez puissant pour l'accomplir.

C. La foi est ainsi le moteur de l'espérance. C'est l'idée que l'*Épître aux Hébreux*, 11, à son tour, développe longuement en insistant sur un troisième aspect de l'attitude d'Abraham : la persévérance active, le « cran » (*Hébr.*, 10, 36 introduit ce thème de l'*hupomonè*). L'espérance vécue se heurte à l'épreuve de la durée, des délais. Elle doit surmonter des « tentations ». *Hébreux*, 11, de façon synthétique, résume les trois principales qui sont notées dans la *Genèse*. Abraham tarde à recevoir la terre promise ; il ne s'y installe pas, mais y passe comme un « étranger » (*gèr*, *Gen.*, 17, 8 ; 26, 3) ; la tente y est son habitation transitoire (*Hébr.*, 11, 9) ; à la fin de sa vie il n'y possèdera qu'une tombe familiale. Abraham et Sara surmontent l'impuissance naturelle de leur vieillesse qui leur interdit l'espoir de la merveilleuse descendance (*Hébr.*, 11, 11-12). Et quand le fils de la promesse est là, Abraham, en acceptant de l'immoler, coupe apparemment dans sa racine l'avenir promis : cette dés-orientation est l'occasion paradoxale d'une ré-orientation essentielle. Le psaume de la croix (*Ps.*, 22) commence par « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » et s'achève en parole d'espérance. La même dialectique est ici à l'œuvre, qui permet à l'espérance d'Abraham de se purifier et même de se galvaniser en se ressourçant à Dieu « qui, pensait-il, est capable même de ressusciter les morts » (*Hébr.*, 11, 19)⁵.

Il est une période de l'histoire d'Israël où ce troisième

5. Voir A. GEORGE, *Le sacrifice d'Abraham : essai sur les diverses intentions de ses narrateurs*, dans *Mélanges Vaganay*, Lyon, 1948, p. 99-110.

aspect de l'espérance fut revéçu en liaison consciente avec Abraham. L'Exil fut une tentation pour l'espérance (*Is.*, 40, 27) ; arraché de la Terre promise, réduit et impuissant, Israël va-t-il renoncer ? Les oracles du Second-Isaïe évoquent alors la figure d'Abraham⁶ :

Regardez Abraham votre père...
Il était seul quand je l'ai appelé
mais je l'ai béni et multiplié (*Is.*, 51,2).

Et le présent message à Israël prostré est la reprise de la promesse à Abraham, parfois dans les termes mêmes de la *Genèse*. La descendance « comme le sable » (*Is.*, 48, 19 ; cf. *Gen.*, 13, 16 ; 22, 17) est de nouveau en vue (*Is.*, 44, 3-4 ; cf. 49, 20-21) :

Je répandrai mon esprit sur ta descendance (*zéra'*)
et ma bénédiction sur ta postérité ;
ils croîtront comme l'herbe entourée d'eau.

La perspective de la terre s'agrandit encore, sur les données de *Gen.*, 13, 14-15 :

Elargis l'espace de ta tente...
Allonge tes cordages, renforce tes pieux !
Car tu vas faire irruption à droite et à gauche.
Ta descendance possédera des nations (*Is.*, 54, 2-3).

Et le rêve religieux d'un Israël signe de Dieu dans le monde (*Gen.*, 12, 2 ; 18, 18-19 ; 22, 18) se reformule magnifiquement (*Is.*, 45, 14-15 ; cf. 45, 22) :

Dieu n'est que chez toi et il est sans égal...
Vraiment, chez toi, Dieu est caché.

En résumé, Abraham nous apparaît, au commencement de l'histoire d'Israël, comme l'homme de l'espérance, vécue sous son triple aspect d'attente, de confiance et de persévérance. Son espérance fournit un modèle, un schéma et des formules à celle d'Israël dont il est père (*Is.*, 51, 2). Mais à Israël il fut donné d'y progresser : il nous faut voir comment.

6. Ce soulignement d'Abraham par le Second-Isaïe a été bien mis en lumière par E. J. KISSANE, *The Book of Isaiah*, t. II, Dublin, 1941. Voir aussi la thèse, encore inédite, de G. ESTOUR, *Abraham : la signification religieuse du personnage dans la tradition biblique*, Lyon, 1953.

L'ALLIANCE COMME PÉDAGOGIE DE L'ESPÉRANCE

L'Alliance, ce fait fondamental et cette réalité jamais achevée, institue comme partenaire de Yahvé un peuple, dont le nom bénéfique exprime l'espérance. Car Israël signifie « Que Dieu se montre fort ! » C'est un nom où s'incruste une prière au Partenaire divin, Yahvé, dont le nom peut se traduire « Celui qui est vraiment et réellement là » (Eichrodt), le Dieu qui s'engage dans l'histoire pour y produire ses *sidqôt*, c'est-à-dire ses jugements et ses exploits. La dénomination Israël, à elle seule, proclame la confiance d'un peuple dont l'optimisme quant à l'histoire vient moins de ce qu'il fait que de ce qu'il reçoit : « Nous, nous marchons au nom de Yahvé notre Dieu » (*Michée*, 4, 5) ; « Avec nous, Yahvé Sabaot » (*Ps.*, 46, 4.8.12). Israël est un nom sacré à saveur eschatologique, qui ouvre ce peuple sur l'avenir que Dieu fera et met en lui une aspiration au définitif.

L'expérience religieuse d'Abraham allait être reprise avec une intensité que lui conférait son nouveau caractère collectif. Et aussi avec les alourdissements qui sont impliqués dans tout phénomène de masse.

Il ne s'agit pas ici de résumer l'histoire de l'espérance d'Israël⁷, mais, supposant connues ses principales articulations, de montrer comment la vertu d'espérance demeura chevillée au cœur du peuple élu en même temps que l'objet de cette espérance connaissait des fixations successives, qui étaient autant d'approches du « Règne de Dieu », terme ultime des aspirations. Il y a là en fait deux questions intimement liées et que nous ne dissocions que pour la clarté de l'analyse : celle du tonus de l'espérance et celle de son objet.

7. Voir notre article *Messianisme*, dans *Supplément Dictionnaire de la Bible*, t. V, c. 1165-1212, qui sera repris dans un prochain *Essai sur le messianisme*.

A. Il n'y a espérance vraie que si Dieu est à l'intérieur, que si elle est un prolongement de la foi. Lévites et prophètes ont été suscités par Dieu pour surveiller la qualité de ces valeurs associées : la foi et l'espérance d'Israël. Et ils ont dénoncé, à un certain moment, une baisse générale de tension, les premiers dans les psaumes pour le renouvellement de l'Alliance (*Ps.*, 81 ; 95), les seconds dans leurs oracles destinés à créer des « réveils » :

Jacob a mangé, il s'est rassasié,
 Yeshurûn s'est engraisé et il a regimbé
 — tu as engraisé, épaissi, élargi —
 Il a repoussé le Dieu qui l'avait fait
 et déshonoré le Rocher de son salut (*Deut.*, 32,15).

En gros, l'affaire avait commencé avec l'installation en Palestine. La monarchie s'était calquée sur les modèles ambiants (*1 Sam.*, 8, 18-19) ; déléguée à l'Alliance, elle s'était sécularisée ; la foi aux chars et aux chevaux, aux forteresses et aux alliances politiques tendait à remplacer concrètement la foi en Yahvé (*Is.*, 7). Israël était installé dans sa sécurité terrestre, ses possessions et ses institutions. La religion elle-même — temple et sacrifices — faisait partie des sécurités. On pensait être arrivé. Ce « confort » ne va guère avec l'espérance. Ou l'espérance qu'on garde ressemble fort à ce vouloir-vivre national qui se promet des victoires à l'infini : *Am.*, 5, 18 atteste qu'on compromettait Dieu lui-même dans ces rêves humains. Il s'agissait d'un ersatz et d'une perversion de l'espérance. « Et voici qu'une certitude étrange s'empare des prophètes : pour qu'Israël retrouve Dieu, il va lui falloir perdre tout le reste, c'est-à-dire toutes ses sécurités terrestres, tout ce qui, insensiblement, a pris dans son cœur la place du Dieu vivant »⁸. Isaïe (2, 6-22) a fait le procès de ces sécurités avant Jérémie qui a annoncé l'échéance dramatique qui marque la fin de ces sécurités elles-mêmes (586).

Mais après la tentation du « confort », qui alanguissait l'espérance, celle de l'accablement ne va-t-elle pas la bloquer

8. S. DE DIÉTRICH, *Le dessein de Dieu*, Neuchâtel, 1945, p. 101.

tout-à-fait ? Le Jour de Jérusalem (*Ps.*, 137, 7) avait désorienté. La dislocation de l'Etat, le sentiment d'isolement après la catastrophe, la captivité, la crainte d'être rejetés par Yahvé jusqu'à la fin (*Ps.*, 74, 1), voilà ce qu'Israël ressassait découragé.

Mon destin est caché à Yahvé

Mon droit est inaperçu de mon Dieu ! (*Is.*, 40,27).

Pourquoi nous oublierais-tu pour toujours,

Nous abandonnerais-tu sans retour ? (*Lam.*, 5,20).

Remarquons que les prières de ce genre attestent déjà une remontée d'espérance. En fait l'exil a été un *kairos* où Israël a redécouvert son Dieu. Pour son espérance c'était essentiel, puisqu'elle est motivée par la puissance et la fidélité de Dieu. Israël, au fort de cette courbe, a trouvé moyen de repartir. C'est une loi de son histoire que jamais sa revendication n'a été plus audacieuse que quand, laissé à sa faiblesse, il en appelle à Dieu. C'était vrai du roi de Juda aspirant à la domination de l'univers (*Ps.*, 2, 8), ce sera vrai de la communauté post-exilique de Jérusalem aux pensées œcuméniques (*Psaumes du Règne*), c'est vrai du groupe des exilés, reprenant à leur compte la vue d'avenir dont Abraham, si faible, avait été gratifié. Ces situations de faiblesse aident à comprendre ce que dira un jour saint Paul : « Nous sommes pressés de toutes parts, mais non pas écrasés ; ne sachant qu'espérer, mais non désespérés » (*2 Cor.*, 4, 8). C'est dans la faiblesses d'Israël qu'éclate la force de Dieu, auteur de son espérance.

Par Yahvé sera glorieuse et victorieuse

Toute la race d'Israël (*Is.*, 45,25).

Une voix, isolée il est vrai dans la Bible, nous fait comprendre une dernière tentation qui affecte le tonus de l'espérance. Tentation de lucidité quasi rationaliste, pourrait-on dire, qu'a exposée un auteur croyant fermement à la Providence, mais marqué par le climat intellectuel grec⁹. Qohélet — l'Ecclésiaste

9. On se reportera aux textes de Démétrios de Phalère, Ménandre, Théophraste et Polybe sur le déroulement de l'histoire humaine laissé à la puissance de *Tychè*, la Fortune. On verra toute la différence avec la certitude biblique que l'histoire a un sens, une

— apparaît obsédé par le problème de l'histoire : Dieu gouverne en souverain absolu, mais d'une façon énigmatique et même déroutante pour les hommes :

Dieu a mis dans leurs cœurs (un appétit de connaître) la durée entière, sans que l'homme puisse découvrir l'œuvre que Dieu fait depuis le commencement jusqu'à la fin (*Eccl.*, 3,11 ; cf. 8,17 ; 11,5).

Si l'histoire est soumise au cycle du retour, ne doit-on pas renoncer à l'espérance des prophètes ? C'est un fait que Qohélet ne dit mot du messianisme et n'a point confiance en l'histoire. On n'est point embarrassé pour trouver la place — providentielle — de son message : « Qohélet prouvait que l'espérance des prophètes restait vaine, si l'on continuait à penser sur l'univers d'outre-tombe un quasi-nihilisme, que les prophètes n'avaient jamais mis en question »¹⁰. Cet appel à autre chose est au fond de sa critique. Mais, en ce qui concerne la vitalité même de l'espérance, il est remarquable qu'il n'a pas fait école. Le II^e siècle vit la renaissance nationale des Maccabées et l'explosion apocalyptique comme une réponse à son pessimisme. Le livre de Daniel, en particulier, ce manifeste des *hasidim*, exprime une espérance qui fut si intense qu'elle brisa, pour la première fois, les murs du tombeau (*Dan.*, 12, 2-3). Et ce sont les sages, comme Qohélet, qui étaient ainsi mus par l'espérance (*Dan.*, 11, 33-35 ; 12, 3)¹¹.

B. Nous venons de le voir, il est difficile de séparer l'étude du *tonus* de l'espérance de celle de son objet. Celui-ci n'est autre que le Règne de Dieu vers lequel l'Alliance était orientée. Les prophètes, guides d'Israël en sa marche, en donnèrent des « représentations » de plus en plus parfaites. Nous assistons au lent travail d'une fresque où les traits et les couleurs s'ajoutent incessamment, se complétant, se surchargeant, se neutralisant parfois.

direction. On trouvera ces textes dans l'*Histoire générale des religions* de Quillet, *Grèce-Rome*, Paris 1914, p. 124-126.

10. J. STEINMANN, *Ainsi parlait Qohélet*, Paris, 1955, p. 49.

11. A. GELIN, *Les origines bibliques de l'idée de martyr*, dans *Lumière et Vie*, n° 36 (mars 1958), p. 123-129.

Les perspectives spirituelles et matérielles s'entremêlent. Présenter les premières à l'état pur ne parlerait guère à l'homme biblique, qui vit sur cette conception fondamentale : la connexion des valeurs religieuses et des biens matériels¹². Ceux-ci sont des dons de Yahvé, qui sont l'encadrement et comme le rayonnement de réalités plus essentielles. Il est d'ailleurs plus facile d'en parler. Leur accentuation hyperbolique est notoire : le langage du symbole et même du mythe suggère une réalité qui déborde les possibilités de l'expérience. *Is.*, 7, 15 ; 11, 6-8 parlent ainsi d'âge d'or ; *Ez.*, 47 et *Ps.*, 72, 16, de la Terre sainte transformée ; *Is.*, 65, 20 ; 25, 8, de la longévité de ses habitants et de la disparition de la mort ; *Zach.*, 14 de la victoire écrasante de Yahvé sur l'Égypte, comme au temps de l'Exode (voir aussi *Eccli.*, 36, 6) ; et tant d'autres textes de domination et de gloire du peuple élu (*Ps.*, 2 ; 110 ; 72, 8-11 ; *Is.*, 60, 5-6.10.16). Mais voici le spirituel : la connaissance de Yahvé établie sur terre (*Is.*, 11, 9 ; *Hab.*, 2, 14), l'octroi d'une nouvelle Alliance, plus intérieure, où la communion avec Dieu est le fruit de la grâce (*Jér.*, 31, 31-34 ; *Ez.*, 36, 25-28), le culte parfait (*Zach.*, 14), la Loi lumière du monde (*Is.*, 2, 3 ; *Sag.*, 18, 4), l'universalisme religieux (*Is.*, 19, 23-25), la promotion des humbles de cœur (*Soph.*, 3, 11-13), la disparition du péché et l'établissement de la justice éternelle (*Dan.*, 9, 24). Il ne faut point dissocier avant l'heure les notes spirituelles des temporelles. Même en Daniel, c'est ici-bas que se réalisera le Règne de Dieu et les ressuscités y prendront part. Inversement il ne faut point risquer de matérialiser l'espérance : la tentation messianique de Jésus est diabolique (*Matt.*, 4, 1-11 ; cf. 16, 23), car elle appuie uniquement sur ces notes de confort, de prestige et de domination, en négligeant l'essentiel.

Le Règne de Dieu est don d'En haut (*Gabe*) et tâche (*Aufgabe*). Il exige donc, de la part de l'homme, un engagement

12. A. HULSBOSCH, *L'attente du salut d'après l'A.T.*, dans *Irenikon*, 1954, p. 4-20 ; A. GELIN, *Expérience et attente du salut dans l'A.T.*, dans *Lumière et Vie*, n° 15 (mai 1954), p. 297-308.

et mobilise sa prière. L'espérance d'Israël fut priée (*Is.*, 45, 8).

Le Règne de Dieu s'esquisse dans l'histoire et est eschatologique. La tentation sera de croire le tenir déjà et aussi d'en calculer l'échéance (*Dan.*, 9). Mais ces calculs sont comme la rançon en certaines conjonctures de la tension de l'espérance. N'est-il pas remarquable que le chapitre de *Daniel* où on les relève soit aussi celui qui nous a conservé la plus parfaite expression des biens messianiques (*Dan.*, 9, 24) ?

L'espérance s'accroche à ces thèmes majeurs : le messianisme royal ; l'attente du Serviteur martyr qui sauvera le monde de son péché (*Is.*, 53) ; l'attente du Messie céleste (*Dan.*, 7) ; la venue de Dieu comme en un nouveau Sinaï (*Mal.*, 3, 1-3 ; *Ps.*, 98, 9). Il faut remarquer ici que ces différentes polarisations de l'espérance passent dans la prière psalmique (*Ps.*, 72 ; 22 ; 110 grec ; 93-99). Oui, l'espérance d'Israël fut priée et c'est pour cela qu'elle a tenu bon en s'épurant. Saint Luc nous la montre passant tout entière par l'âme de la Vierge Marie, attentive et réfléchissante ; l'Incarnation, cette apogée de l'initiative divine, est aussi la réponse à l'oraison désintéressée d'une fille d'Israël.

L'ESPÉRANCE DU SALUT PERSONNEL

A. Le fidèle en Israël prend les réactions de l'Alliance, en ce qui le concerne. Il prend au sérieux la définition que Yahvé a donnée de lui-même : « Dieu de tendresse et de pitié, lent à la colère, riche en grâce et fidélité » (*Ex.*, 34, 6). C'est ainsi que l'expression « espérer » se trouve caractéristique de la piété psalmique. On attend de Dieu le salut, c'est-à-dire les biens promis dans la perspective de l'Alliance : la *beraka* (bénédiction), vitalité et fécondité ; le *shâlôm* (paix), ensemble des biens de ce monde ; la *hayyah* (vie), épanouissement dans l'ici-bas. Les textes sont très nombreux, qui attestent cette espérance des pieux. Il suffira d'en rappeler quelques-uns : « Ayez courage et que votre cœur s'affermisse, vous tous qui espérez en Yahvé » (*Ps.*, 31, 25). « Que ta faveur soit sur nous, selon

que nous *espérons* en toi » (*Ps.*, 33, 22). Oui, c'est en toi Yahvé que *j'espère* ; toi tu répondras, Seigneur mon Dieu » (*Ps.*, 38, 16). « Pourquoi être abattue, mon âme, pourquoi gémir, *espère* en Dieu, car je le louerai encore lui, le salut de ma face et mon Dieu » (*Ps.*, 42, 6). « *J'espère* en Yahvé, mon âme *espère* en sa parole, qu'Israël *espère* en Yahvé » (*Ps.*, 130, 7.9). « L'œil de Yahvé est sur ceux qui *espèrent* en sa bonté » (*Ps.*, 33, 18).

Et cependant le même psautier garde des chants que des critiques estiment désespérés. Le plus classique est sans doute le *Psaume* 88 :

Pourquoi, Yahvé, repousses-tu mon âme,
me caches-tu ton visage ?...
Sur moi ont passé tes fureurs,
tes épouvantes m'ont anéanti.

Classer ce morceau parmi les chants sans espoir, c'est aller un peu vite. Car il nous garde la réaction d'un « tutoyeur de Dieu » (Gide), violente et sans fard, indignée et issue du fond de la détresse. Le psalmiste ne frise pas le blasphème, mais parle avec la liberté des fils de Dieu. Il y a des cris qui doivent être poussés : c'est ici le sang d'Abel qui appelle. Tout se passe à l'intérieur de la foi qui ne peut pas ne pas se prolonger en espérance.

Regardons-y de plus près. Que Jérémie dise : « Ah ! serais-tu pour moi comme un ruisseau trompeur aux eaux décevantes ? » (*Jér.*, 15, 20). Que Job enchaîne : « Où est mon espérance ? » (*Job.*, 17, 15) ; « Dieu déracine comme un arbuste mon espérance » (19, 10) ; « Il me tue, je n'ai plus d'espoir » (13, 15)¹³. Que le psalmiste déclare : « Détourne de moi ton regard, que je puisse respirer ! » (*Ps.*, 39, 14) : cela n'exclut nullement chez eux le recours et l'invocation. La foi s'exalte, en terrain biblique, dans l'abrupt et le difficile et l'espérance suit. Qu'on se rappelle le cas normatif d'Abraham. A Jérémie est promise la délivrance (*Jér.*, 15, 20-21) ; au Ser-

13. Le texte massorétique a lu ici : « Quand il me tuerait, en lui j'espérerais ».

viteur, de connaître le bonheur (*Is.*, 53, 11) ; Job aura une rétribution ici-bas (*Job*, 42) ; les « intellectuels engagés » de l'époque maccabéenne auront participation à la gloire d'Israël sur cette terre (*Dan.*, 12, 3). Dieu est le garant de cette espérance qui était formulée « en creux » dans leurs plaintes.

B. L'Ancien Testament a-t-il espéré plus et mieux ? Dieu est-il devenu l'objet même de l'espérance ? Jusqu'ici on situait le salut sur cette terre, salut messianique ou salut personnel. Mais comme en surimpression une perspective nouvelle allait peu à peu s'affirmer. Les âmes mystiques, conscientes de leur communion avec Dieu, l'avaient les premières pressentie. L'auteur du *Psaume* 73 est constamment avec Dieu, il va au temple pour lui parler, il fait partie de la race (qualitative) des enfants de Dieu ; comment n'aurait-il pas songé un jour que ce commerce est infrangible et que l'amour aspire à l'éternité :

Par ton conseil tu me conduis
et ensuite dans la gloire tu me prendras.
Qu'y a-t-il pour moi au ciel ?
Et en dehors de toi rien ne me plaît sur la terre.
Ma chair et mon cœur seraient-il consumés,
Yahvé est mon partage pour toujours !

Et le *Psaume* 16, qui est peut-être du même auteur, permet encore de cerner le mystérieux début d'une espérance aussi neuve :

Car tu ne peux abandonner mon âme au Shéol,
ni laisser ton ami voir la fosse ;
tu m'apprendras le chemin de vie,
devant ta face, plénitude de joie,
à ta droite, délices éternelles¹⁴.

14. La solution adoptée quant au sens de ces psaumes, auxquels il faut ajouter les psaumes 49 et 17, est discutée chez les exégètes. Elle est repoussée par C. BARTH, *Die Erretung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des A. T.*, 1947 et R. TOURNAY, *L'eschatologie individuelle dans les psaumes*, dans *Revue biblique*, 1949, p. 481-503, qui ne voient dans ces pièces aucune allusion explicite à une survie bienheureuse. Elle est adoptée par WEISER, NOETSCHER, STEINMANN (pour le Ps., 16). Pour R. MARTIN-ACHARD,

L'essentiel n'est-il pas que l'Ancien Testament ait ainsi renouvelé, dans ses derniers écrits, le contenu de l'espérance ? Etre dans le Seigneur au ciel, c'est le programme du *Livre de la Sagesse* : « L'espérance du juste, nous dit-il, c'est la bienheureuse immortalité » (*Sag.*, 3, 4).

L'essentiel n'est-il pas que l'Ancien Testament nous ait fait pressentir le mot de saint Augustin : « Tu nous as faits pour toi, Seigneur, et notre cœur reste insatisfait tant qu'il ne repose pas en toi », ou encore le mot de saint Thomas : « Nulle autre récompense, Seigneur, que toi-même » ?

L'*Épître aux Hébreux* a résumé, en une magnifique synthèse, la marche de l'espérance dans l'Ancien Testament. Le cortège des hommes de l'antique Alliance s'achemine vers les promesses et vers l'invisible. Tel est le sens du parallélisme qui ouvre le chapitre 11 : « La foi est la garantie des biens que l'on espère, la preuve des réalités que l'on ne voit pas ». Le monde futur de la promesse : c'est l'espérance du juif, le monde des choses invisibles : c'est l'aspiration du grec, telle que nous l'avons entrevue au *Livre de la Sagesse*. « La fusion de ces deux mondes, c'est l'auteur de l'*Épître aux Hébreux* qui l'a mise en valeur »¹⁵, mais déjà l'Ancien Testament lui avait donné les éléments de sa synthèse.

Albert GELIN, p. s. s.

De la mort à la résurrection d'après l'A.T., Neuchâtel, 1956, « il est possible, mais non certain que (l'auteur du *Ps.*, 73) ait envisagé d'être reçu, avant ou après sa mort, auprès de Dieu ; l'essentiel pour lui demeure, non cet événement inouï, mais la présence actuelle et quasi définitive de Yahvé dans son existence quotidienne. Là où le Dieu vivant est accepté, la mort s'efface, son pouvoir s'émousse, elle est mise à l'écart » (p. 132).

15. W. GROSSOUW, *L'espérance dans le N.T.*, dans *Revue biblique*, 1954, p. 522.

NOTRE ESPÉRANCE : JÉSUS-CHRIST

L'attente du Seigneur « jusqu'à ce qu'il vienne »

« Vous recevrez la force du Saint-Esprit qui descendra sur vous et vous serez mes témoins... jusqu'aux extrémités de la terre » (*Actes*, 1, 8). Par ces paroles, Jésus met fin aux entretiens qu'il eut avec ses apôtres, après sa résurrection, au sujet du Royaume de Dieu (*Actes*, 1, 3). Il est alors enlevé au ciel; aux apôtres qui fixent leurs regards en haut, deux hommes vêtus de blanc viennent dire : « Ce Jésus qui vient d'être enlevé au ciel reviendra... » (*Actes*, 1, 11).

Le temps de l'attente commence : attente active, puisque les disciples de Jésus doivent être ses témoins ; attente patiente et persévérante, puisque, pour être ses témoins, les disciples de Jésus doivent le suivre en portant leur croix chaque jour (*Luc*, 9, 23) ; attente confiante, puisque le témoignage que le Saint-Esprit leur inspirera sera irrésistible (*Mt.*, 10, 18-20 ; *Luc*, 21, 15), puisque pas un cheveu de leur tête ne tombera sans la permission de leur Père (*Mt.*, 10, 29-30 ; *Luc*, 21, 18), puisque enfin, en persévérant jusqu'au bout et en perdant leur vie à cause du Christ et de l'Évangile, ils seront sauvés et trouveront la vie (*Mt.*, 10, 22 ; *Marc*, 8, 35 ; *Luc*, 21, 19).

Cette attente confiante et constante, constante parce que confiante, c'est « l'espérance de Jésus-Christ », qui, dès les premières lignes de la première épître de saint Paul (*1 Th.*, 1, 3), apparaît unie à la foi active et à la charité patiente. Foi, charité, espérance, pour saint Paul, sont trois attitudes liées organiquement au point de s'impliquer l'une l'autre ;

elles sont les éléments constitutifs de la vie chrétienne ; elles sont les notes caractéristiques de ceux qui s'appellent frères parce que Dieu les aime tous comme ses enfants et qu'ils peuvent l'appeler en vérité « notre Père » (1 Th., 1, 3-4). On ne peut donc discerner le vrai visage de l'espérance chrétienne, voir où elle prend sa source et mesurer son ampleur, si l'on rompt les liens vitaux qui l'unissent à ses deux sœurs en une triade qui demeure (1 Cor., 13, 13).

« *L'espérance meilleure* » de l'Alliance éternelle

Il nous faut d'abord situer l'espérance chrétienne par rapport à l'espérance d'Israël. Sur ce point, l'*Épître aux Hébreux* contient une formule éclairante. Cette épître met en relief la transcendance de la nouvelle Alliance par rapport à l'ancienne ; cette dernière y est parfois désignée, selon l'usage paulinien, sous le nom de Loi ; la Loi, au sens large, c'est l'ensemble des paroles adressées par Dieu à son peuple, par la médiation des anges ou des prophètes (*Hébr.*, 1, 1 ; 2, 2 ; cf. *Actes*, 7, 53) Cette Loi, nous dit l'auteur inspiré, « n'a rien amené à la perfection ». Mais il ajoute aussitôt : « Elle a été l'introductrice d'une meilleure espérance par laquelle nous approchons de Dieu » (*Hébr.*, 7, 19).

C'est indiquer la nouveauté de l'espérance chrétienne ; il ne faut confondre cette espérance ni avec l'espoir humain, ni même avec l'espérance suscitée par Dieu en Israël ; elle n'est pas au même niveau. Le bonheur que l'homme peut concevoir et espérer et le salut qu'Israël attendait, appuyé sur les promesses de Dieu, sont dépassés par le don que Dieu nous fait en Jésus-Christ. L'espérance d'Israël est comblée par lui ; elle fait place à une espérance nouvelle, née de l'Évangile.

Par la Loi, Dieu éduquait son peuple ; il lui faisait prendre conscience de son impuissance à se libérer du péché ; il lui apprenait à ne mettre son espérance qu'en lui ; il le menait ainsi au Christ (*Gal.*, 3, 22-24) qui réaliserait toutes les promesses de Dieu (2 *Cor.*, 1, 20) et qui, en expirant, pourrait dire : « C'est parfait » (*Jean*, 19, 30), affirmant ainsi avoir tout accompli, avoir tout mené à la perfection.

En nous rapportant la rencontre de Jésus ressuscité avec les disciples d'Emmaüs, saint Luc nous fait pour ainsi dire assister à la naissance de l'espérance nouvelle au cœur des disciples. Un mystérieux compagnon s'est joint aux deux voyageurs et, sur sa demande, ils lui expliquent leur tristesse : Jésus est mort depuis deux jours ; or ils espéraient qu'il serait le libérateur d'Israël. Voilà la vieille espérance, celle qui, au jour de l'Ascension, s'exprime encore dans la demande des Apôtres à Jésus, celle du « Règne à établir en faveur d'Israël » (*Actes*, 1, 6). Cette vieille espérance semble être morte en même temps que Jésus. « Nous espérons », disent-ils (*Luc*, 24, 21).

Mais Jésus leur interprète les Ecritures : « Il fallait que le Christ souffrit pour entrer dans sa gloire » (*Luc*, 24, 26-27). Quand, à table, il rompt le pain et le leur donne, leurs yeux s'ouvrent et ils le reconnaissent ; mais déjà, en chemin, quand il leur parlait, leur cœur brûlait (v. 30-32). De quoi brûlait-il, sinon d'espérance, d'une espérance nouvelle, ressuscitée ? En quoi l'espérance chrétienne est-elle nouvelle ?

Sous sa forme la plus pure et la plus achevée, l'espérance d'Israël était celle du Règne de Dieu, règne auquel devait avoir part un mystérieux Fils d'homme, ainsi que le peuple des Saints, ces Saints devant ressusciter pour la vie éternelle (*Dan.*, 7, 13. 14. 27 ; 12, 1-3 ; *Sag.*, 3, 7-9). Cette espérance est celle des pharisiens ; Paul rappelle sans cesse cette espérance d'Israël, devant le Sanhédrin (*Actes*, 23, 6), devant les gouverneurs romains et le roi Agrippa (*Actes*, 24, 15. 21 ; 26, 6-8), enfin devant les Juifs de Rome (*Actes*, 28, 20). Simple point de départ que ce rappel. Car Paul proclame que cette espérance est accomplie par Jésus qui, après avoir souffert, est ressuscité le premier d'entre les morts et qui annonce la lumière au peuple et aux Gentils (*Actes*, 26, 23).

Dans cette annonce est la nouveauté. L'espérance de Paul pharisien est une résurrection qui rend aux justes la vie qu'a interrompue la mort. L'espérance de Paul chrétien est cette résurrection que Jésus inaugure et dont il fait briller la lumière sur tout l'univers, en nous donnant une vie *nouvelle*. Sur le

chemin de Damas, Paul a vu cette lumière, celle de la gloire dans laquelle Jésus est entré, celle de la vie de Jésus ressuscité (*Actes*, 26, 14) ; et l'Apôtre a reçu mission d'annoncer aux nations cette lumière afin que, par la foi en Jésus, elles aient part à l'héritage des sanctifiés (*Actes*, 26, 18 ; cf. 20, 32), c'est-à-dire afin qu'elles reçoivent le don de l'Esprit-Saint répandu par Jésus glorifié (*Actes*, 2, 33. 38).

*L'espérance de ceux qui croient en l'amour de Dieu :
la confiance filiale*

L'espérance nouvelle prend sa source en Jésus ressuscité ; elle est cette confiance qui naît de la foi en lui. Le chrétien vit encore dans la chair, mais il vit dans la foi au Fils de Dieu qui l'a aimé et s'est livré pour lui ; il a confiance : le Seigneur Jésus-Christ, qui vit en lui (*Gal.*, 2, 20) et qui est fidèle comme son Père, le gardera du Mauvais et l'affermira jusqu'au bout (*2 Th.*, 3, 3).

Tel est le réconfort éternel et telle est la bonne espérance que nous donne par grâce Dieu, notre Père, qui nous a aimés (*2 Th.*, 2, 16-17). Son amour, Dieu nous l'a prouvé par le Christ ; alors que nous étions pécheurs, le Christ, par sa mort, nous a réconciliés avec Dieu (*Rom.*, 5, 8) ; et maintenant Dieu nous appelle à la communion de son Fils Jésus-Christ ; dans la communion à la vie du Christ est notre salut ; dans cette communion, le Père nous affermira jusqu'au bout (*1 Cor.*, 1, 8-9 ; *Rom.*, 5, 10).

Cette communion, c'est le don du Saint-Esprit qui la réalise (*Tite*, 3, 5-6) ; il fait de nous les enfants de Dieu ; en appelant Dieu du nom de Père, nous clamons notre confiance filiale en lui (*Gal.*, 4, 6 ; *Rom.*, 8, 14-16), nous clamons la joie dont elle nous remplit ; cette joie ne nous quittera jamais si nous sommes fidèles à la consigne de l'Apôtre : « La joie par l'espérance ! » (*Rom.*, 12, 12).

Saint Pierre fait écho à saint Paul. Si nous espérons, dit-il, c'est que, dans l'abondance de sa miséricorde, Dieu le Père a ressuscité son Fils, notre Seigneur Jésus-Christ, et que

cette résurrection est pour nous source d'une vie nouvelle, d'une « régénération » (1 Pierre, 1, 3). Le Christ, dont le sang nous a rachetés, nous donne de croire en Dieu, qui l'a glorifié, d'une foi qui s'accompagne d'espérance (1 Pierre, 1, 18-21).

Il nous donne de croire, c'est-à-dire de recevoir « la parole de Dieu, parole vivante et qui demeure » et de naître à une vie nouvelle dont cette parole est le germe incorruptible (1 Pierre, 1, 23). Il nous donne d'espérer ; enfants nouveaux-nés qui avons à croître pour le salut (1 Pierre, 2, 2), nous pouvons avoir confiance en Dieu notre Père : sa puissance nous garde pour le salut qui sera manifesté aux derniers temps et dont la manifestation sera la consommation de notre foi ; notre confiance tient déjà ce salut ; aussi tressaillons-nous d'une joie ineffable que Pierre n'hésite pas à qualifier de joie « glorifiée », pour montrer qu'elle est un avant-goût de la joie céleste (1 Pierre, 1, 5. 8. 9).

*L'espérance de ceux qui aiment le Seigneur :
l'attente de son avènement*

Dans l'ancienne Alliance, le salut est promis. Dieu demande à ceux qui croient en lui de mettre en lui leur espérance et d'attendre l'accomplissement de sa promesse. Le modèle de cette espérance est Abraham, père de tous les croyants. Sans espérance de postérité, à cause de sa vieillesse, il s'appuie par l'espérance sur la promesse de Dieu, car il croit Dieu capable de la tenir ; celui qui l'a créé peut lui rendre la vie et faire de lui le père d'une multitude de nations (Rom., 4, 16-21).

Dans la nouvelle Alliance, le salut est accompli par le Sauveur en qui nous croyons, qui nous vivifie et en qui nous sommes enfants de Dieu. L'espérance que nous mettons en notre Père céleste est confiance absolue ; elle nous établit dans la paix à laquelle sa grâce, au moyen de la foi, nous a donné accès (Rom., 5, 1-2). Qu'avons-nous encore à attendre ou à désirer ?

Nous qui sommes enfants de Dieu, répond saint Paul, nous sommes ses héritiers et les cohéritiers du Christ glorifié (*Rom.*, 8, 17 ; *Tite*, 3, 7) ; mais la gloire du Christ n'est pas encore révélée en nous. C'est cette révélation que nous attendons (*Rom.*, 8, 18). Certes nous avons déjà reçu son Esprit qui habite en nous, nous vivifie et nous sanctifie (*Rom.*, 8, 9-10 ; *1 Cor.*, 6, 11) ; mais si nos corps sont les temples de cet Esprit, ils demeurent mortels jusqu'à ce que l'Esprit les ressuscite comme il a ressuscité Jésus (*Rom.*, 8, 11). Jusque-là, « nous soupignons, dans l'attente de la rédemption de notre corps » (*Rom.*, 8, 23)¹, c'est-à-dire de sa résurrection. Elle aura lieu au jour de la « parousie » du Seigneur (*1 Cor.*, 1, 8), jour de sa venue et de sa révélation (*1 Th.*, 4, 15 ; *1 Cor.*, 15, 23 ; *2 Th.*, 1, 6 ; *1 Cor.*, 1, 7). Ce jour-là, le Seigneur sera glorifié dans ses saints et ceux-ci glorifiés en lui (*2 Th.*, 1, 10-12).

Écoutons maintenant saint Pierre : Nous sommes régénérés par le Christ ressuscité et, dans les cieux, nous est réservée une espérance vivante, un héritage incorruptible (*1 Pierre*, 1, 3-4 ; cf. *Col.*, 1, 5). Autrement dit, la résurrection de Jésus a produit en nous une vie nouvelle et elle produira l'incorruptibilité. Ce dernier don est le salut dont nous attendons la manifestation aux derniers temps, la grâce que nous apportera la révélation de Jésus-Christ et de sa gloire (*1 Pierre*, 1, 5. 8. 13 ; 4, 13).

De ces textes se dégagent deux vérités importantes : nous n'attendons pas un don nouveau, mais la manifestation plénière d'un don déjà reçu, de la vie nouvelle des enfants de

1. Le texte reçu de *Rom.*, 8, 23 est : « Nous soupignons dans l'attente de l'adoption de la rédemption de notre corps ». Le P. Benoît a montré que la mention de « l'adoption » est une glose (*Mélanges Lebreton, Rech. sciences relig.*, 1951, p. 267). Si on devait maintenir ce mot, il faudrait entendre que nous attendons la pleine manifestation de notre adoption, qui sera notre résurrection. Car nous sommes déjà fils adoptifs.

Dieu ; de plus cette manifestation ne fera qu'un avec celle du Christ ressuscité, venant dans sa gloire glorifier ceux qui auront cru en lui et l'auront aimé (2 *Th.*, 1, 10 ; 2, 10 ; 1 *Pierre*, 1, 8).

A la lumière de ces deux vérités, nous discernons mieux ce que désire et ce qu'attend l'espérance chrétienne ; le motif de son désir et les dimensions de son attente se précisent. Enfants de Dieu, nous désirons la gloire de notre Père (*Rom.*, 5, 2) ; nous attendons la manifestation de cette gloire dans tous les saints. Assurément nous désirons être du nombre de ces saints ; nous attendons le jour du Christ, en sachant qu'en ce jour nous ressusciterons (1 *Th.*, 4, 16) et nous verrons notre corps de misère transformé à l'image du corps glorieux du Christ (*Pb.*, 3, 21). Mais ce désir est pur de tout égoïsme ; c'est un désir qu'inspire l'amour. Nous voulons être glorifiés pour que notre Père soit glorifié en nous.

De même que l'âme de l'espérance chrétienne est la confiance en le Père qui nous aime, de même l'objet de l'espérance est la gloire du Père que nous aimons. C'est vers cette gloire que notre espérance est tendue ; c'est en cette gloire qu'elle se reposera. Elle ne pourra se reposer que lorsque la gloire de Dieu sera parfaite. Aussi va-t-elle nous faire travailler avec constance au salut de nos frères « afin qu'en tous Dieu soit glorifié » (1 *Pierre*, 4, 11)².

2. On traduit souvent 1 *Pierre*, 4, 11 : « Afin qu'en tout Dieu soit glorifié ». Selon cette traduction, saint Pierre inviterait les chrétiens à rechercher la gloire de Dieu en tout, c'est-à-dire en toutes les paroles et toutes les actions dont il est question au début du verset. Ce sens est possible ; il nous paraît trop étroit en raison du contexte. Pierre vient de rappeler la grande loi des enfants de Dieu : « Ayez surtout les uns pour les autres un ardent amour » (4, 8). Il indique le moyen de pratiquer un tel amour : « Que chacun mette au service des autres la grâce qu'il a reçue, en bon dispensateur de la grâce multiforme de Dieu » (4, 10), grâce de lumière pour parler, ou grâce de force pour agir. Pierre nous apprend que, pour être bon

*L'espérance des témoins de l'amour du Sauveur :
la constance dans l'épreuve*

La vie du chrétien est une vie d'épreuve, épreuve de sa foi, de son espérance, de sa charité ; mis à l'épreuve, le chrétien doit œuvrer, peiner, tenir bon ; la réponse que Dieu attend de lui, c'est l'œuvre de sa foi, le labeur de sa charité, la constance de son espérance (*1 Th.*, 1, 3). Par ces mots, saint Paul exprime le triple aspect du témoignage unique que le chrétien doit porter par toute sa vie. Témoignage de fidélité aimante et confiante. A ce témoignage l'espérance confère, nous dit-il, son caractère de stabilité : c'est elle qui rend le chrétien inébranlable dans la fidélité à travers l'épreuve qui se prolonge.

Même enseignement chez saint Pierre. Pour ne pas cesser de faire le bien, pour supporter l'épreuve de la souffrance selon la volonté de Dieu, le chrétien doit confier son âme à son Créateur fidèle (*1 Pierre*, 4, 19). Alors il sera capable de suivre le Christ qui lui a donné l'exemple en souffrant pour nous et il sera heureux de participer à ses souffrances (*1 Pierre*, 2, 21 ; 4, 13).

Loin de craindre de souffrir pour la justice, le chrétien doit être prêt à endurer cette épreuve et à rendre ainsi raison, devant tous les persécuteurs, de l'espérance qui est en lui. Cette espérance, il l'a mise dans le Christ qui est le Seigneur ; par cette espérance qui lui fait endurer sans crainte la persécution, le chrétien sanctifie le Christ, c'est-à-dire proclame que le Christ est saint, qu'il est le Seigneur, l'unique Seigneur qu'il faille craindre, l'unique Seigneur qui délivre de toute

dispensateur de la grâce de Dieu, nous devons en user selon l'intention du donateur qui veut que la grâce donnée à chacun serve à tous. Répondre à cette intention, c'est mettre la grâce propre que nous avons reçue au service de tous, « afin que Dieu soit glorifié », non seulement en tout ce que nous faisons par sa grâce, mais « en tous » nos frères que nous faisons profiter de notre grâce.

crainte ceux qui espèrent en lui (1 Pierre, 3, 14-15). Pour bien comprendre ce texte de saint Pierre, il faut le rapprocher du texte d'Isaïe qu'il cite (*Is.*, 8, 12-13). A une heure difficile, le prophète invitait le peuple à ne rien craindre et à proclamer ainsi la sainteté de son Dieu, seul Seigneur, seul à craindre. L'Apôtre reprend cette invitation à espérer et à proclamer la sainteté de celui en qui on espère. Isaïe mettait son espérance dans le Seigneur Yahweh ; Pierre et les chrétiens la mettent dans le Christ, qui est Seigneur comme Dieu son Père³.

Proclamez la sainteté du Seigneur « dans vos cœurs », précise saint Pierre ; car c'est la confiance intérieure qui rend capable du témoignage extérieur et qui rend constant dans la persécution.

L'*Épître aux Hébreux* nous invite, elle aussi, à la fidélité persévérante et nous enseigne que cette constance est un aspect de l'espérance. Nous sommes déjà participants du Christ (*Hébr.*, 3, 14), sanctifiés par son oblation et par son sang (10, 10. 29), héritiers de la promesse (6, 17). Pour recevoir l'héritage promis, il faut être fidèle avec patience, accomplir la volonté de Dieu avec constance (6, 12 ; 10, 36).

Pour cela, il faut tenir ferme l'espérance qui nous est offerte et qui est une « ancre sûre et solide » fixée dans les cieux (6, 18-19) ; il faut garder indéfectible la profession de notre espérance qui s'appuie sur la fidélité de Dieu à ses promesses (10, 23) ; il faut attendre fermement la venue de celui qui est déjà entré pour nous, en précurseur, dans le sanctuaire céleste et qui nous en a ouvert l'accès par son sang (6, 20 ; 10, 19).

3. La place de l'article dans le texte grec indique que Seigneur est attribut du Christ. *Kurion de ton Christon agiasaté* : « Sanctifiez le Christ qui est Seigneur ». Proclamez qu'il est saint, parce qu'il est Seigneur. L'Eglise semble répondre à cette invitation dans l'hymne *Gloria in excelsis*, expression de sa louange et de son espérance, quand elle chante : « Accueille notre supplication, car tu es seul Saint, tu es seul Seigneur, tu es seul Très-Haut, ô Jésus-Christ ».

Alors, loin que les souffrances nous fassent perdre notre assurance (10, 35), nous courrons avec constance l'épreuve qui nous est proposée, en imitant la constance de Jésus (12, 1-3) ; cette épreuve d'ailleurs est destinée à notre éducation ; elle est donc une preuve de l'amour paternel de Dieu à notre égard (12, 7). La constance de notre confiance filiale dans le Père qui nous éprouve nous permettra d'approcher de la Jérusalem céleste, cité où nous aurons accès auprès du Dieu vivant grâce à Jésus, médiateur de l'Alliance nouvelle (12, 22-24) ; par Jésus, notre Seigneur, grand pasteur des brebis, qui a scellé de son sang cette Alliance éternelle, nous serons mis en possession du Royaume inébranlable (12, 28 ; 13, 20).

Espérance et charité : « la charité espère »

Nous avons dégagé les traits essentiels de l'espérance chrétienne : elle est confiance filiale, et par là elle nous fait prendre appui sur l'amour de Dieu, unique source du salut universel ; elle est attente de la gloire du Père, et par là elle nous fait tendre vers la révélation de cette gloire dans la venue du Christ, son Fils, Sauveur universel ; elle est constance dans l'épreuve, et par là elle nous fait communier aux souffrances par lesquelles le Christ a accompli notre salut.

En tout cela, elle contribue à faire de nous des témoins parfaits du Christ Sauveur, à nous faire collaborer au salut universel. Elle y contribue avec la charité, et il importe de mettre en lumière le lien qui les unit toutes deux. Déjà Paul montre quel est ce lien quand, dans la première *Épître aux Corinthiens*, il fait l'éloge de la charité : « En tout, la charité supporte, en tout elle croit, en tout elle espère, en tout elle tient ferme ; la charité jamais ne succombe » (1 *Cor.*, 13, 7-8)⁴. La charité apparaît ici principe d'espérance (*elpis*) et de constance (*hupomone*). Comment cela ?

4. Nous avons justifié cette traduction dans une étude sur « les trois qui demeurent », parue dans *Rech. sciences relig.*, 1957, p. 321-343. Le mot *panta* est un accusatif adverbial qui signifie « en tout »,

L'Apôtre nous le dit dans l'*Épître aux Romains*. Il y reprend la même affirmation dans un texte majeur qu'il nous faut citer en entier avant d'en exposer le contenu très dense.

« Justifiés par la foi, nous sommes en paix avec Dieu par notre Seigneur Jésus-Christ ; par lui, nous avons accès à cette grâce en laquelle nous sommes établis, et nous nous glorifions dans l'espérance de la gloire de Dieu. Bien plus nous nous glorifions dans les tribulations, sachant que la tribulation produit la constance (*hupomonè*), la constance produit la vertu éprouvée, la vertu éprouvée produit l'espérance (*elpis*). Or l'espérance ne donne pas de confusion, car la charité de Dieu a été répandue en nos cœurs par l'Esprit-Saint qui nous a été donné » (*Rom.*, 5, 1-5).

Ceux qui sont justifiés par la foi, ce sont ceux qui, au baptême, ont reçu l'Esprit-Saint (cf. *1 Cor.*, 6, 11 ; 12, 13). Ils sont enfants de Dieu (*Rom.*, 8, 14) ; telle est la grâce à laquelle le Christ leur a donné accès et dans laquelle ils sont établis. Ils sont donc héritiers de Dieu (*Rom.*, 8, 17) ; en eux sera révélée la gloire de Dieu (*Rom.*, 8, 18) ; c'est cela qu'ils espèrent ; c'est de cela qu'ils tirent gloire.

« en toute circonstance », ici comme en *1 Cor.*, 11, 2 ; *2 Cor.*, 7, 14 ; *Eph.*, 4, 15 et sans doute *1 Cor.*, 9, 12. Les verbes croire, espérer (*elpizô*), tenir ferme (*hupoménô*) correspondent aux substantifs foi, espérance (*elpis*), constance (*hupomonè*), que Paul rapproche souvent et dont les deux premiers désignent la foi et l'espérance en Dieu. Quant aux deux derniers, ceux qui désignent l'espérance et la constance, Paul les a trouvés employés fréquemment dans la traduction grecque des Psaumes où ils servent à rendre tous les mots hébreux exprimant les diverses nuances de l'espérance. *Elpis* et *elpizô* expriment l'attitude de la confiance qui s'appuie sur Dieu et cherche refuge en lui. *Hupomonè* et *hupoménô* expriment l'attitude de l'attente, de la tension vers le salut, qui rend constant dans l'épreuve. Paul a adopté ce vocabulaire pour exprimer les deux aspects principaux de l'espérance chrétienne. Notons qu'il désigne par *elpis* tantôt l'attitude subjective de celui qui espère, tantôt l'objet de son espérance, de son attente. Le contexte permet seul de discerner la nuance qu'il adopte et le passage de l'une à l'autre.

Ils tirent gloire aussi des tribulations qui, ils le savent, produisent la constance ; mais ils savent bien que les tribulations ne produisent pas la constance chez tous, que les tribulations ne produisent pas la constance par elles-mêmes. Si les enfants de Dieu sont constants et si, dans la tribulation, leur vertu s'affermi, c'est par la force de l'amour que Dieu leur a communiqué. Quand ils sont constants dans la tribulation, ils savent, par expérience, que cet amour agit en eux ; leur espérance en l'amour de Dieu en reçoit une fermeté plus inébranlable ; non, ils ne rougiront pas pour avoir espéré en cet amour ; Paul le proclame, en reprenant une expression fréquente dans les *Psaumes* (22, 6 ; 25, 20 ; 31, 2 ; 71, 1).

Mais, dira-t-on, Paul attribue ici à la charité l'origine de la constance ; quand il parle aux Thessaloniens de « la constance de l'espérance », il fait découler la constance de l'espérance. Entre ces deux affirmations, il faut choisir. Non, il ne faut pas choisir ; il faut unir ce qui, dans la vie, est uni ; dans le progrès de la vie chrétienne, espérance et charité coopèrent et exercent l'une sur l'autre une influence réciproque.

La constance de l'espérance, c'est la constance que nous donne la confiance en l'amour de Dieu pour nous. La constance de la charité, c'est la constance qui est le fruit de notre amour pour Dieu. Il y a là deux perspectives qui ne s'opposent pas, mais se complètent. Car l'amour de Dieu pour nous est l'origine première de notre confiance en lui et de notre amour pour lui.

L'amour de Dieu suscite notre confiance en se manifestant à nous, en se faisant connaître par ses dons. Mais sa suprême manifestation, en même temps que son meilleur don, consiste à se communiquer lui-même à nous ; alors nous aimons Dieu comme il nous aime ; alors nous avons de son amour une connaissance expérimentale et intime. Et notre confiance en lui acquiert une profondeur nouvelle, notre constance en devient plus inébranlable ; notre espérance, sous tous ses aspects, en reçoit une perfection plus grande et elle devient un témoignage plus efficace.

Espérance et salut : « par l'espérance, nous sommes sauvés »

C'est pour que nous puissions porter ce témoignage, pour que nous puissions, par ce témoignage, collaborer au salut selon le dessein de Dieu, que notre attente se prolonge. Saint Paul nous l'enseigne en une page qui s'achève par un cri de confiance filiale, véritable hymne de l'espérance pure, ardente, invincible.

Pourquoi Dieu nous fait-il attendre notre héritage ? Pourquoi la gloire de Dieu n'est-elle pas encore révélée en nous, ses enfants ? C'est que, pour être glorifié avec le Christ, il faut souffrir avec lui (*Rom.*, 8, 17). Pourquoi souffrir avec lui ? Pour collaborer à l'œuvre du salut par l'exercice de l'espérance. Or l'exercice de l'espérance ne serait plus méritoire si nous voyions ce que nous espérons. Voilà pourquoi nous sommes encore dans l'attente de la gloire (*Rom.*, 8, 18-25).

Le texte que nous venons de résumer projette sur le mystère de la souffrance chrétienne la lumière d'un autre mystère : celui de l'espérance et de sa fécondité salutaire. Ce texte est, par endroits, difficile, car le mouvement de la pensée est si rapide que son expression est parfois elliptique. Mais c'est un texte capital par son enseignement sur l'espérance. Pour bien saisir cet enseignement, contenu dans les deux derniers versets (8, 24-25), il faut les replacer dans le contexte.

Suivons la marche de la pensée de Paul ; il vient de dire que la souffrance est la condition de la gloire (*Rom.*, 8, 17). Il remarque aussitôt que cette souffrance n'est rien en comparaison de la gloire que nous attendons et dont la manifestation est attendue de toute la création (*Rom.*, 8, 17-22 ; cf. *2 Cor.*, 4, 17). Puis il précise ce que nous avons reçu : les prémices de l'Esprit ; car déjà cet Esprit nous anime (cf. *Rom.*, 8, 14 ss). Enfin il dit ce qui nous manque et ce à quoi nous aspirons : notre corps n'est pas libéré de la corruption par la résurrection que l'Esprit opérera en nous (*Rom.*, 8, 23 ; cf. 8, 11). Et il en donne le motif :

« Car c'est par l'espérance que nous sommes sauvés. Or l'espérance que l'on voit n'est plus une espérance. Car qui

espère encore ce qu'il voit ? Mais si nous espérons ce que nous ne voyons pas, nous l'attendons avec constance » (*Rom.*, 8, 24-25)⁵.

Nous sommes sauvés par l'espérance. Il entre dans le dessein de Dieu que nous collaborions à notre salut en espérant. Cela suppose que notre espérance soit mise à l'épreuve par l'attente ; or si nous voyions la gloire qui en est l'objet, cet objet ne pourrait être appelé une espérance et nous n'aurions plus rien à attendre ; si au contraire nous ne voyons pas l'objet de notre espérance, notre confiance est mise à l'épreuve ; et elle se manifeste en nous faisant attendre avec constance⁶.

La clef du passage est l'affirmation : Nous sommes sauvés par l'espérance. Elle est en accord parfait avec ce que dit l'Apôtre aux Ephésiens : « Nous sommes sauvés par la grâce, au moyen de la foi » (*Eph.*, 2, 8). Car l'espérance qui nous sauve est le fruit de la grâce accueillie par la foi ; elle est cette confiance filiale que la charité rend parfaite et qui rend

5. La traduction que nous donnons du début du v. 24 et notre interprétation de l'ensemble du passage diffèrent de celles que donnent la plupart des traducteurs ou des commentateurs. On donne une traduction équivalente à celle-ci : « Ce n'est qu'en espérance que nous sommes sauvés ». Elle ne nous paraît pas conforme aux exigences du texte et du contexte et, dans une étude ultérieure, nous en présenterons la preuve, que nous ne pouvons développer ici. Quant à l'interprétation que nous suivons, c'est celle de s. Jean Chrysostome qui, unissant étroitement foi et espérance, dit qu'elles sont l'unique voie du salut. « Qu'est-ce que l'espérance ? C'est la confiance au sujet des biens futurs. Qu'est-ce que Dieu te demande de grand, lui qui te donne tous les biens de sa maison ? Il ne te demande qu'une seule chose : l'espérance, afin que tu aies, toi aussi, quelque contribution à apporter à ton salut » (*Hom. XIV in Ep. ad Rom.*, n. 6., P. G., 60, 532).

6. On aura remarqué comment les mots *espérance* et *espérer* prennent des acceptions diverses au cours du même verset. L'espérance est d'abord la vertu, puis l'objet que la vertu fait attendre. Espérer signifie d'abord attendre, puis attendre avec confiance. C'est un exemple de ces glissements de sens, fréquents chez saint Paul, que nous signalions plus haut (cf. note 4).

notre constance parfaite ; elle est, en un mot, le suprême effet de la grâce.

L'espérance, comme la grâce, fait de nous des sauvés et des sauveurs. Saint Paul nous le montre dans la suite du texte. Il nous décrit la prière de l'espérance parfaite : prière toute simple qu'anime l'Esprit-Saint et dont l'objet est la réalisation du dessein de Dieu, la glorification de ses élus (*Rom.*, 8, 26-30) ; prière toute confiante, car « nous savons que Dieu fait tout concourir au bien de ceux qui l'aiment, de ceux qui sont ses élus » (8, 28).

L'espérance ne se manifeste pas seulement par la prière ; elle se manifeste aussi par l'assurance dont elle remplit le chrétien et qui est un témoignage rendu devant les hommes à l'amour de Dieu. Ce témoignage, saint Paul ne le décrit pas : il le porte lui-même en laissant déborder son cœur. L'hymne qui achève le chapitre (8, 31-39) n'est pas seulement une effusion lyrique ; toute sa vie, l'Apôtre l'a chanté dans son cœur et il l'a fait entendre aux hommes en leur montrant en toute circonstance un visage de sauvé ; à travers son visage se révélait celui du Sauveur Jésus et, en lui, l'amour de Dieu pour nous.

« Si Dieu est pour nous, qui sera contre nous ! Lui qui n'a pas épargné son propre Fils, mais l'a livré pour nous tous, comment ne nous donnerait-il pas tout avec lui ? Qui accusera les élus de Dieu ? Dieu les justifie ! Qui les condamnera ? Le Christ Jésus qui est mort, que dis-je ? qui est ressuscité, qui est à la droite de Dieu, qui intercède aussi pour nous ! Qui nous séparera de l'amour du Christ ? La tribulation, la détresse, la persécution, la faim, la nudité, le péril, le glaive ? Selon le mot de l'Écriture : « A cause de toi, on nous met à mort tout le jour ; on nous regarde comme des brebis d'abattoir ». Mais en tout cela nous triomphons grâce à celui qui nous a aimés. Oui, j'en ai l'assurance, ni mort, ni vie, ni ange, ni principauté, ni présent, ni avenir, ni puissances, ni hauteur, ni profondeur, ni rien de créé ne pourra nous séparer de

l'amour de Dieu qui est dans le Christ Jésus, notre Seigneur » (*Rom.*, 8, 31-39).

Dans cet hymne, Paul ne se contente pas de nous éclairer en nous montrant le Seigneur en qui il espère ; il veut nous entraîner vers lui en nous montrant l'assurance et la joie de ceux dont Jésus est le Seigneur, dont il est la vivante espérance.

L'espérance et la connaissance de Dieu dans le Christ

Notre espérance est fondée sur la connaissance de Dieu et de son amour, connaissance qui nous vient de la foi en Jésus-Christ. Notre espérance est tendue vers la connaissance de Dieu et de sa gloire, connaissance qui est la consommation de notre foi et de notre salut (cf. *1 Pierre*, 1, 9). Il importe de rappeler le sens des mots *connaissance* et *gloire de Dieu*, dans le vocabulaire qu'utilisent saint Paul et saint Jean et qu'ils ont hérité des prophètes.

Connaître, ce n'est pas seulement un acte de l'intelligence ; c'est une relation entre deux personnes, c'est l'expérience qu'elles font l'une de l'autre par un acte où elles s'engagent tout entières, c'est l'union intime qui résulte de cet engagement. Saint Paul a fait une telle expérience au jour de sa conversion, quand la lumière du Christ l'a saisi et a suscité en lui l'espérance de saisir, de connaître en plénitude le Christ (*Pb.*, 3, 10. 12)

La gloire de Dieu, ce n'est pas seulement le rayonnement lumineux de sa beauté qui suscite notre adoration et notre louange. C'est aussi et d'abord le foyer de ce rayonnement, la vie divine dans sa plénitude, sa richesse intime et, si l'on ose dire, sa densité⁷. La révélation de cette gloire, de cette vie,

7. L'image dans laquelle Paul met en balance la légèreté de notre épreuve et le poids de la gloire éternelle lui est sans doute suggérée par le mot hébreu *kabod* qui signifie « gloire » et dont la racine verbale signifie être lourd.

apporte aux hommes la lumière (*Jean*, 1, 4), c'est-à-dire le salut dont la lumière, victorieuse des ténèbres, est l'image biblique. Ceux qui accueillent cette lumière par la foi connaissent Dieu, sa vie et sa gloire, parce qu'ils sont les enfants de Dieu et communient à sa vie (*Jean*, 1, 12-14) ; comme Jésus l'a promis, ils « voient » Jésus ressuscité, parce que « Jésus vit et qu'ils vivent » de la même vie (*Jean*, 14, 19-20) ; et celui qui voit Jésus voit le Père (*Jean*, 14, 9) dont il est l'image (*2 Cor.*, 4, 4-6). Saint Jean n'hésite pas à décrire la connaissance que donne la foi en ces termes de vision.

Vision imparfaite assurément, la foi fonde notre espérance de parvenir à la connaissance parfaite de Dieu en Jésus ; celle-ci nous sera donnée quand nous serons auprès de Jésus, à la place qu'il nous a préparée et où nous contemplerons sa gloire (*Jean*, 14, 3 ; 17, 24). Alors nous qui, dès maintenant, devons imiter notre Père et manifester ainsi aux hommes la lumière de sa gloire (*Mt.*, 5, 14-16), nous lui serons parfaitement « semblables parce que nous le verrons tel qu'il est » (*1 Jean*, 3, 1-2). Nous le verrons face à face ; nous le connaissons comme il nous connaît » (*1 Cor.*, 13, 12).

Ceux qui ont cette espérance en eux ont le souci de se purifier de plus en plus afin d'être purs comme Jésus (*1 Jean*, 3, 3) ; cette purification du cœur, condition de la vision de Dieu (*Mt.*, 5, 8), est l'œuvre de l'amour qui vient de Dieu ; celui qui aime de cet amour est né de Dieu et connaît Dieu. Celui-là, purifié par cet amour, verra le seigneur et demeurera auprès de lui, quand il sortira de ce corps mortel (*2 Cor.*, 5, 7-8) et, dès lors, son bonheur sera parfait.

N'oublions pas la nature de ce bonheur, afin de ne pas faire, de l'espérance qu'il comble, un désir intéressé, afin de ne pas faire du Dieu de l'espérance (*Rom.*, 15, 13) un « moyen » de notre bonheur. Le bonheur qui sera nôtre lorsque nous verrons Dieu, ce sera le bonheur même de Dieu auquel nous communierons. Mystérieux bonheur dont un mot simple et profond de Jésus nous révèle le secret : « Il y a

plus de bonheur à donner qu'à recevoir » (*Actes*, 20, 35). La vie divine est le mystère du don mutuel et éternel des trois personnes, le mystère de l'Amour infini qui inspire ce don et de la Joie parfaite qui en est le fruit. Quand nous verrons le Dieu qui est Amour, nous communierons à son amour ; notre joie sera la sienne ; grâce à Jésus, avec lui et en lui, nous nous réjouissons de la joie de notre Père. Rien de plus pur de tout égoïsme que ce bonheur en lequel notre attente trouvera son terme, en lequel notre confiance filiale trouvera son repos éternel.

L'espérance est désir désintéressé, désir du salut des élus, désir de la gloire de Dieu en eux. La conduite de Paul le montre bien. Pour lui, la mort serait un gain, car vivre c'est le Christ ; aussi désire-t-il partir pour être avec le Christ (*Ph.*, 1, 21. 23). Cependant il déclare plus nécessaire de demeurer ici-bas : « A cause de vous », dit-il à ses chers Philippiens. Il s'agit pour lui de remplir sa mission : manifester le mystère du Christ parmi les nations païennes, leur révéler l'unique espérance qui leur est maintenant commune avec Israël et qui doit être annoncée à toute créature, leur révéler « le Christ, l'espérance de la gloire » (*Eph.*, 1, 18 ; 2, 12 ; 4, 4 ; *Col.*, 1, 23. 27).

On comprend pourquoi il écrit aux Thessaloniens : « Quelle est notre espérance, notre joie, notre couronne dont nous serons fiers devant notre Seigneur Jésus-Christ, au Jour de son avènement ? N'est-ce pas vous ? Oui, notre gloire et notre joie, c'est vous » (*1 Th.*, 2, 19 ; cf. *Ph.*, 4, 1). Son espérance en effet, c'est que Jésus soit glorifié en eux, c'est que tous soient unis au Seigneur et à sa vie glorieuse à jamais (*1 Th.*, 4, 17 ; 5, 10).

Cette espérance sera réalisée quand la puissance de la résurrection du Christ aura produit tous ses effets. Aussi l'Apôtre se livre-t-il à cette puissance ; elle s'exerce, il le sait, en ceux qui communient aux souffrances du Christ ; car en eux, la vie de Jésus se manifeste ; par eux, la vie de Jésus fait son œuvre en leurs frères (*Ph.*, 3, 10 ; *2 Cor.*, 4, 10-12).

On voit comment l'espérance donne à la vie et à la mort de l'apôtre leur but unique : connaître la gloire de Dieu révélée dans le Christ et dans les élus, sauvés par le Christ. Cette révélation sera achevée au Jour où le Christ ressuscité nous ressuscitera. C'est pourquoi l'Apôtre désire parvenir à la résurrection d'entre les morts (*Ph.*, 3, 10-14. 20-21).

L'espérance et la résurrection de la chair

La résurrection du Christ et le don de l'Esprit par le Christ ressuscité inaugurent le Royaume de Dieu (cf. *Marc*, 9, 1 ; *Mt.*, 16, 28 ; *Luc*, 9, 27) en donnant naissance à l'Eglise, corps du Christ dont nous sommes les membres. La vie éternelle nous est déjà donnée, saint Jean le dit et le répète (*Jean*, 3, 36 ; 5, 24 ; 6, 40 ; etc.). Si nous sommes encore dans le monde, nous ne sommes plus du monde (*Jean*, 17, 11. 16) ; si nous vivons dans la chair, nous ne vivons plus selon la chair, mais selon l'esprit, car l'Esprit du Fils de Dieu nous a été donné (*Ph.*, 1, 22 ; *Rom.*, 8, 5. 9. 14).

Nous vivons d'une vie nouvelle que nous ne perdons pas en mourant ; que nous mourions ou non, notre corps mortel doit être transformé au dernier jour pour devenir corps spirituel, incorruptible et glorieux (*1 Cor.*, 15, 42-44. 50-51).

Nous souhaiterions que ce qui est mortel en nous soit absorbé par la vie sans que nous ayons à mourir (*2 Cor.*, 5, 4), car la mort est un état anormal qui est un effet du péché et de l'action du diable (*Rom.*, 5, 12 ; *Hébr.*, 2, 14 ; *Jean*, 8, 44). Mais nous ne craignons plus cette mort, car elle est la fin de notre exil loin du Seigneur (*2 Cor.*, 5, 6). Dernier ennemi, elle sera vaincue lors de l'avènement du Seigneur (*1 Cor.*, 15, 26).

Alors l'Esprit qui a ressuscité Jésus et qui habite en nous ressuscitera nos corps mortels (*Rom.*, 8, 11 ; *2 Cor.*, 4, 14). Le Christ, notre vie, sera manifesté et, avec lui, nous serons manifestés dans la gloire (*Col.*, 3, 3) ; Dieu sera tout en tous (*1 Cor.*, 15, 28). La foule innombrable des saints, qui auront

été sauvés par l'Agneau et qui, avec constance, auront été les témoins de Dieu, sera au complet (*Apoc.*, 6, 9-11 ; 7, 9-10 ; 14, 12). Ils vivront dans la Cité sainte, épouse de l'Agneau, dans la lumière de la gloire de Dieu (*Apoc.*, 21, 9-10. 23 ; 22, 5). L'épouse vit dans l'attente de ce jour et elle exprime son espérance en appelant son Epoux : « Viens, Seigneur Jésus ! » (*Apoc.*, 22, 17-20).

Pourquoi ceux qui s'endorment dans le Seigneur doivent-ils attendre pour ressusciter ? Sur ce mystère, on peut projeter la lumière d'un autre mystère, celui de l'Eglise. Nous sommes membres d'un corps ; nous ressusciterons quand ce corps, parvenu à sa plénitude, ressuscitera tout entier. Cette attente achève de mettre en lumière la dimension collective de notre espérance qui est l'espérance de la gloire de Dieu dans le Christ et l'Eglise (*Eph.*, 3, 20-21).

Dès que nous verrons Dieu, l'épreuve de notre espérance prendra fin et, avec elle, notre coopération au salut universel. Notre connaissance de l'amour du Christ, qui surpasse toute connaissance, sera parfaite parce que cet amour nous comblera (*Eph.*, 3, 19), et nous serons éternellement enracinés et fondés dans cet amour (3, 17) par une confiance absolue. Dans cette confiance, nous attendrons la manifestation plénière de la gloire de Dieu dans nos corps ressuscités, dans le corps du Christ achevé et uni à son Chef, et dans l'univers renouvelé (*Eph.*, 1, 10 ; *Apoc.*, 21, 5).

L'Evangile de la grâce de Dieu et l'espérance de Jésus-Christ

Pour décrire notre espérance dans son origine, son élan et son accomplissement, nous avons surtout eu recours aux écrits apostoliques et principalement à saint Paul. Ouvrons maintenant les Evangiles : une surprise nous y attend ; le mot d'espérance en est absent ; si le mot est absent, la réalité ne l'est pas. Ecoutons sur ce point un grand témoin de l'Evangile, le Père de Foucauld : « Il n'y a pas à chercher dans les Evangiles quels sont les passages où Dieu nous enseigne l'espérance ; tous les versets... nous montrent l'amour

de Dieu pour nous, son cœur, et par conséquent nous crient d'espérer en lui »⁸.

Si le mot d'espérance est absent, c'est sans doute que Jésus ne l'a pas employé. Mais la foi qu'il exige implique cette confiance qui, nous l'avons vu, est l'âme de l'espérance chrétienne ; et il proclame que, pour être sauvé, il faut être constant jusqu'au bout ; or la constance est un aspect de notre espérance.

D'ailleurs Jésus est venu annoncer l'Évangile du Royaume. La Bonne Nouvelle, c'est que le temps est accompli et que le Royaume de Dieu est proche » (*Marc*, 1, 15). Il faut accueillir ce Royaume comme un enfant, afin de pouvoir y entrer (*Marc*, 10, 15). Il faut prier pour que ce Royaume advienne et il faut, avant tout, le chercher (*Mt.*, 6, 10. 33). Or entrer dans le Royaume équivaut, dans les Évangiles, à hériter de la Vie éternelle et à être sauvé (*Marc*, 10, 17. 23-26). L'Évangile est donc l'annonce de tout ce qui est l'objet de l'espérance : le Salut et la vie éternelle dont jouiront ceux qui entreront dans le Royaume.

Bien plus, l'Évangile est l'annonce que le Royaume de Dieu est déjà présent grâce à la venue du Fils de l'Homme qui est aussi le Fils bien-aimé de Dieu ; en effet le Fils de l'Homme est venu, envoyé par Dieu son Père, pour nous sauver en donnant sa vie sur la croix (*Mt.*, 1, 21 ; *Marc*, 10, 45 ; *Jean*, 3, 16-17), et pour nous communiquer une vie nouvelle, celle des enfants de Dieu (*Jean*, 1, 12 ; 3, 5). Désormais, en Jésus, Dieu est avec nous, et il demeure avec nous jusqu'à la fin du monde (*Mt.*, 1, 23 ; 28, 20). Désormais ceux qui croient à cette bonne nouvelle peuvent dire à Dieu : Notre Père (*Mt.*, 6, 9).

L'Évangile est donc l'appel à l'espérance nouvelle qui est la confiance filiale en Dieu. Le Père que nous invoquons ne refuse rien de bon à ses enfants et leur donne son Esprit-Saint (*Mt.*, 7, 11 ; *Luc*, 11, 13). Bon et miséricordieux pour tous

8. *Œuvres spirituelles*, Paris, Ed. du Cerf, 1958, p. 149.

(*Mt.*, 5, 45 ; *Luc*, 6, 35-36), il ne veut la perte de personne, et notre salut est sa joie (*Mt.*, 18, 13-14). Pleins de confiance, nous suivons le Christ qui nous a sauvés par sa croix, en prenant la nôtre chaque jour et en perdant notre vie pour le Christ et pour l'Évangile (*Marc*, 8, 31-35 ; *Luc*, 9, 22-24). Quand Jésus viendra au dernier jour, il nous ressuscitera pour la vie éternelle (*Jean*, 5, 29 ; 6, 39-40 ; cf. *Mt.*, 19, 28 ; 25, 31. 46).

Tel est l'amour de Dieu que Jésus nous révèle. Telle est la volonté de Dieu qu'il est venu accomplir et nous donner d'accomplir. L'Évangile peut donc se résumer d'un mot, celui que saint Paul employait, en ses adieux aux anciens d'Ephèse : il est « l'Évangile de la grâce de Dieu » (*Actes*, 20, 24). La grâce de Dieu, c'est cet amour gratuit qu'il a pour nous, c'est le don qu'il nous fait de son Esprit, de sa charité et de sa vie, c'est l'action toute puissante par laquelle il fait tout concourir à notre bien et nous fait parvenir à la connaissance de sa gloire.

L'Évangile de la grâce est donc l'évangile de l'espérance : car cette grâce est la source de notre confiance, l'objet de notre attente, la force qui rend notre attente constante et notre confiance assurée. Mais cette grâce multiforme, c'est la grâce du Christ. Jésus en est la source, en même temps qu'il est le canal par lequel elle nous parvient, car il est notre grand Dieu, en même temps que notre Sauveur (*Tite*, 2, 11-13 ; 3, 4-7). En lui, Dieu nous a tout donné (*Rom.*, 8, 32 ; *1 Jean*, 5, 11).

Il faut donc donner toute sa plénitude à la formule de l'Apôtre : « La constance de notre espérance de Jésus-Christ » (*1 Th.*, 1, 3). Notre espérance de Jésus-Christ, c'est l'espérance que Jésus-Christ fait naître en nous, l'espérance que Jésus-Christ comblera en nous, l'espérance qui est union à la confiance filiale de Jésus-Christ en son Père (cf. *Luc*, 23, 46).

Nous espérons voir le Père et vivre, ressuscités, dans sa lumière ; Jésus-Christ est la Voie qui mène au Père, il est la Résurrection, il est la Vie, il est la Lumière ; il est tout cela parce qu'il est la Vérité, le Fils unique du vrai Dieu (*Jean*,

14, 6 ; 11, 25 ; 8, 12 ; 1, 18 ; 1 Jean 1, 2 ; 5, 11-12. 20). Comme le chante l'Eglise, il est « le Seigneur Dieu, l'Agneau de Dieu, le Fils du Père » (Hymne *Gloria in excelsis*). Aussi, selon le mot de l'Apôtre au terme de sa carrière, « notre espérance, c'est Jésus-Christ » (1 *Tim.*, 1, 1)⁹.

Hautecombe

Dom Marc-François LACAN, o. s. b.

9. On retrouve le mot dans la séquence liturgique de Pâques : « *Surrexit Christus spes mea* » (Séquence *Victimæ paschali laudes*). Dans l'antienne à la Vierge *Salve Regina*, l'Eglise chante Marie « spes nostra ». Pleine de grâce, elle nous a donné Jésus-Christ, et Jésus-Christ nous montre en sa Mère glorifiée ce qu'il réalisera dans son Eglise au dernier jour, « quand il reviendra ». On voit en quel sens et pourquoi l'Eglise applique à notre Mère, la Vierge Marie, le titre de celui qui est son Dieu et son Sauveur, mais qui est aussi son Fils.

NOTE BIBLIOGRAPHIQUE. On trouvera la bibliographie du sujet dans l'ouvrage très riche de Ph. DELHAYE et J. BOULANGÉ, *Espérance et vie chrétienne*, Tournai, Desclée, 1958. Ces pages étaient rédigées quand nous avons pu en prendre connaissance. Nous sommes redevable à deux études où l'exégèse tient une grande place : GROSSOUW, *L'espérance dans le N. T.*, dans *Revue biblique*, 1954, p. 508-532, et DIDIER, *Désintéressement du chrétien*, Paris, Aubier, 1955 (On notera en particulier le chapitre IX sur l'*Épître aux Philippiens*). Le mystère de l'espérance est l'objet de deux articles pénétrants d'un théologien et d'un philosophe : Mgr GARRONE, *Tout est grâce*, dans *La vie spirituelle*, t. 77 (1947), p. 572 et G. MARCEL, *Structure de l'espérance*, dans *Dieu vivant*, n° 19, p. 73-80. Il faut joindre à ces travaux le *Porche du mystère de la seconde vertu*, de PÉGUY, poète aux intuitions si profondes.

LES NIVEAUX ET LES DIMENSIONS DE L'ESPÉRANCE

Niveaux... dimensions... ne sont-ce pas là des termes d'architecte et, à en user, ne risque-t-on pas de tomber dans les travers de l'esprit géométrique ? On pourrait répondre qu'il s'agit là d'une allégorie familière aux auteurs juifs et chrétiens. La Bible parle sans cesse de la Maison de Dieu qui est Israël puis l'Eglise. Chaque conscience, en un sens, est une demeure de Dieu qui doit se construire. C'est en ce sens que saint Augustin a compris la parole des *Proverbes*, 9, 1 : *La Sagesse a édifié sa maison*. Et dans notre langue même « édifier » a plusieurs sens : l'un a trait à la construction d'une maison, un autre à l'action d'inspirer par la parole ou l'exemple des sentiments de piété¹.

Peut-être d'ailleurs ne faut-il pas chercher dans l'histoire une justification de ce langage. L'usage courant y suffit bien. De plus en plus, nous substituons aux concepts abstraits et en quelque sorte absolus des mots qui se réfèrent à un dynamisme, à un sens de l'évolution des choses, à une croissance auxquels, *volens nolens*, nous sommes de plus en plus sensi-

1. On verra plus loin, par exemple, le texte de *1 Cor.*, 3, 9. Sur cette allégorie de la maison spirituelle si fréquente au moyen-âge, puis-je me permettre de renvoyer le lecteur à un article du *Dictionnaire de Spiritualité : Domo (De interiori)*, fasc. 22-23, p. 1548 ss.

bles. Il est évident, comme le pensent avec raison tous les théologiens classiques, que nous devons définir l'espérance en recourant à des notions précises et préciser ainsi les éléments psychologiques dont elle est faite comme les objets sur lesquels elle porte². Et cependant nous sommes amenés, ne serait-ce que par les besoins de l'apostolat et de l'adaptation aux hommes que nous voulons amener au Christ, nous sommes amenés, dis-je, à examiner aussi l'espérance sous l'aspect, moins parfait certes mais très réel cependant, d'un sentiment ou d'un faisceau de sentiments psychologiques qui croissent lentement dans une âme, passent par des vicissitudes diverses et s'orientent, selon le progrès spirituel, vers des objets divers ou tout au moins complémentaires. Nier la légitimité de pareille recherche serait oublier tant de pages d'auteurs médiévaux qui se délectent à retracer la croissance de la grâce dans l'âme par divers degrés ou bien encore le texte dans lequel les Pères du Concile de Trente montrent comment la conversion se réalise dans l'homme sous la forme d'un dynamisme qui passe de la soif du salut et de la honte du péché à l'amour de Dieu le plus oblatif³.

2. Je pense m'être acquitté de cette tâche dans le chapitre du travail que j'ai publié avec l'abbé Jean Boulangé sous le titre : *Espérance et vie chrétienne*. Mais je tiens à redire ici ma conviction de la nécessité d'une étude strictement scolastique de la théologie. Je ne désire pas seulement ainsi éviter des critiques éventuelles mais aussi enlever un préjugé à certains étudiants qui feraient trop facilement fi de l'enseignement classique. S'il est permis cependant d'exprimer un souhait, ce serait que les partisans de la morale casuistique ou scolastique ne voient pas une entreprise dangereuse dans le désir de compléter leur enseignement (et non pas de le supprimer) par un recours aux données bibliques et psychologiques. On connaît à ce sujet le très beau livre *Morale chrétienne et requêtes contemporaines*, publié en collaboration par F. BRAUN, H. DELVILLE, A. DESCAMPS, etc., Paris, 1954.

3. Session 6, *Decretum de iustificatione*, cap. 6, *Modus prae-parationis*, DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum*, n° 798.

I

Le premier élément dont est fait l'espérance semble bien être celui que les scolastiques ont appelé le « désir », c'est-à-dire cette attitude affective qui nous fait rechercher une chose absente que nous aimons. Sans doute pourrait-on dire qu'inclure le désir dans l'espérance, c'est prendre parti pour Scot et Suarez contre saint Bonaventure et les Carmes de Salamanque, puisque ceux-ci insistent plutôt sur l'importance de la confiance. Mais on n'oubliera pas que ces derniers auteurs reconnaissent que le désir est une condition de l'espérance. Bien sûr, une condition n'est pas une cause, mais tout au moins est-il clair que, sans le désir de Dieu et du bonheur, il n'y aurait pas d'espérance possible⁴. C'est d'ailleurs le point de vue de saint Thomas, qui définit cette vertu par son objet matériel et qui considère comme un péché contre la vertu d'espérance le fait de ne pas désirer Dieu, de se désintéresser de lui⁵. Ajoutons enfin que la plupart des auteurs modernes font la synthèse de ces points de vue complémentaires et affirment qu'espérer c'est désirer Dieu et avoir confiance en Lui.

4. C'est ainsi que SCHIFFINI, un des tenants modernes de l'opinion bonaventurienne écrit dans son *De virtutibus infusis*, p. 376 : « Ratio autem boni quæ relucet in beatitudine eiusque obiecto, se habet quidem ut motivum relate ad amorem et desiderium praesuppositum ab actu spei, non se habet ut motivum obiectivum relate ad ipsum actum spei ».

5. S. THOMAS, *Summa theologiæ*, 2a 2ae, q. 20, a. 4, concl. : « Ad hoc autem quod bona spiritualia non sapiunt nobis quasi bona, vel non videantur nobis quasi magna bona, praecipue perducimur per hoc quod affectus noster est instans amori delectationum corporatum inter quas praecipuæ sunt delectationes veneræ; nam ex affectu harum delectationum contingit quod homo fastidit bona spiritualia et non sperat ea quasi quædam bona ardua. Et secundum hoc desperatio causatur ex luxuria ».

Désirer, souhaiter, tendre vers quelque chose, n'est-ce pas un des traits les plus constants de la psychologie humaine ? En Occident, nous l'acceptons comme un fait qu'on ne peut maîtriser et qu'il suffit de rectifier. Par contre, le bouddhisme a essayé de le combattre, affirmant que le désir était la racine de la douleur. Et certes, en un sens, c'est vrai. Mais n'est-ce pas parce que notre « captativité » radicale s'est portée vers de faux biens ? Est-il possible à un être imparfait comme l'homme de ne pas attendre et de ne pas rechercher les valeurs qui lui manquent ou en tout cas de ne pas souhaiter l'épanouissement des richesses qui sont latentes en lui ? Ne plus rien désirer est-il possible pour l'homme ? N'est-ce pas se fermer la voie de tout progrès, de toute vie et se replier sur soi... en désirant encore tout au moins la tranquillité ? Platon avait raison de le dire, seul Dieu ne désire pas, au sens fort du terme, puisqu'il est la perfection suprême.

Cet appel vers le bonheur, vers le bien est d'ailleurs un sentiment qui s'affirme tout au long de l'histoire de la pensée humaine. Certains philosophes grecs ont conçu ce bien d'une manière absolue, mais, avec Platon et Aristote, ils n'en ont pas moins enseigné que psychologiquement l'homme ne pouvait être heureux qu'en tendant ses facultés intellectuelles et affectives vers cette valeur absolue. D'autres, comme les hédonistes, ont rapetissé l'idée du bien aux dimensions étriquées du plaisir et ont centré l'homme sur lui-même au lieu de l'orienter vers le divin. En toute hypothèse, leur morale tient compte de ce fait inéluctable : l'homme est un être en état de « projet » ; il a besoin de se valoriser et de tendre vers des biens qu'il n'a pas de lui-même. La révélation judéo-chrétienne explique cette carence fondamentale corrigée par le dynamisme vital en montrant que l'homme est une créature imparfaite destinée à se compléter en recevant de Dieu des biens nouveaux ; mieux encore, il est une image destinée à ressembler de plus en plus à son modèle. D'où l'insistance des livres saints sur le sentiment religieux du désir. Job ne veut qu'une chose : trouver Dieu, pouvoir s'expliquer avec lui. Alors il verra un terme à ses maux : « Qui me donnera de savoir où le trouver, d'ar-

river jusqu'à sa demeure ? » (*Job*, 23, 3). Les psalmistes ne cessent d'appeler Dieu, de marquer leur espoir dans son secours sur le plan des réussites humaines comme sur celui du salut spirituel : « Mes reins sont pleins d'inflammation, plus rien n'est intact en mon corps ; brisé, écartelé, à bout, je rugis, tant mon cœur frémit. Seigneur, tout mon désir est devant toi, pour toi mon soupir n'est point caché ; le cœur me bat, ma force m'abandonne, et la lumière même de mes yeux » (*Ps.*, 38, 8-10). Dans son exil terrestre, où la tradition chrétienne a vu l'image de l'éloignement de Dieu, un lévite se plaint et clame cet appel si prenant : « Comme languit une biche après l'eau vive, ainsi languit mon âme vers toi mon Dieu. Mon âme a soif de Dieu, du Dieu de vie. Quand irai-je voir la face de Dieu ? Je n'ai de pain que mes larmes, la nuit, le jour, moi qui tout le jour entends dire : Où est ton Dieu ? Je me souviens et mon âme en moi s'épanche, je vais vers la Tente admirable, jusqu'à la maison de Dieu, parmi les cris de liesse et de louange et la foule jubilante. Qu'as-tu, mon âme, à défaillir, que gémis-tu sur moi ? Espère en Dieu... » (*Ps.*, 42, 2-5). La prière de David au désert va dans le même sens : « Dieu, toi mon Dieu, je te cherche, mon âme a soif de toi, après toi languit ma chair, terre sèche, altérée, sans eau ; je veux te contempler au sanctuaire, voir ta puissance et ta gloire » (*Ps.*, 63, 2-3). C'est encore le temple que les psaumes des montées proposent comme objet du désir religieux (par exemple *Ps.*, 84, 2) : sous cette forme concrète, c'est évidemment la présence de Dieu lui-même, son action et sa majesté qui sont en jeu. Mais, au delà, il y a la perspective des théophanies, des passages du Seigneur dans l'histoire de son peuple et des juifs privilégiés, ceux qui, faisant partie du « petit reste » des justes, seront élus. C'est en ce sens qu'Isaïe écrit (26, 8-9) : « Dans le chemin de tes jugements nous t'espérons, Yahvé ; ton nom et ta mémoire sont le désir de l'âme. Mon âme te désire la nuit et mon esprit te cherche au dedans de moi ; lorsque tes jugements paraissent sur terre les habitants de l'univers apprennent la justice ».

Chez saint Paul, la transposition spirituelle est encore beau-

coup plus radicale. La révélation du Christ a permis de préciser l'objet du désir. Il ne s'agit plus de Dieu dans son implantation culturelle, de sa Providence, mais de son essence que le chrétien est appelé à contempler et à participer : « J'ai le désir de m'en aller pour être avec le Christ ; c'est de beaucoup le meilleur », dit-il aux Philippiens (1, 23) ; « nous aimons mieux quitter ce corps et demeurer auprès du Seigneur », écrit-il aux Corinthiens (2 *Cor.*, 5, 8). Au cours des âges, il y a donc eu un lent processus de maturation et de spiritualisation. L'objet de l'espérance a toujours été la promesse faite à Abraham. Mais celle-ci a d'abord été comprise matériellement : il s'agit d'un fils, d'un peuple, d'une terre, et ensuite d'un royaume établi, ruiné dont, à l'époque du Christ, on attend la restauration. Or lorsque l'apôtre Philippe demande au Seigneur s'il va bientôt restaurer le royaume d'Israël, celui-ci s'y refuse. Son royaume n'est pas de ce monde. Il veut un règne purement spirituel.

Mais alors un problème se pose. L'espérance chrétienne est-elle uniquement une vertu de l'au-delà ? Nous oblige-t-elle à considérer le monde comme une valeur négative, uniquement un temps de passage et d'épreuve, à voir dans le corps et dans les réalités terrestres comme des choses encombrantes et inutiles sinon dangereuses ? Le chrétien est-il de mauvaise foi ou de conscience douteuse lorsqu'il entend prendre des responsabilités sociales et politiques ? Pour y voir clair, il faut se souvenir que la tradition chrétienne a toujours distingué plusieurs aspects, plusieurs niveaux dans l'objet de l'espérance, premier, second, personnel, collectif. Au niveau supérieur, l'espérance est axée sur le royaume des cieux. Celui-ci est un bien tel qu'en cas de conflit il faut lui sacrifier l'intégrité corporelle et même la vie : « Il vaut mieux que tu entres boiteux dans la vie que d'être jeté avec tes deux pieds dans la Géhenne » (*Marc*, 9, 45). « Ne craignez pas ceux qui tuent le corps mais ne peuvent tuer l'âme ; craignez plutôt celui qui peut perdre l'âme et le corps dans la Géhenne » (*Matth.*, 10, 28). Il ne peut donc être question de transiger sur ce point. Cependant il faut se garder de confondre une valeur

première avec une valeur unique⁶. Le Royaume de Dieu peut parfaitement se concilier avec des biens humains et même en un sens il ne peut s'en passer, soit que l'homme en use pour subsister soit qu'il s'en serve pour mieux atteindre des valeurs spirituelles. C'est ce que saint Thomas explique avec netteté en distinguant les objets de l'espérance. L'objet propre et principal de la vertu d'espérance, écrit-il dans la *Somme de Théologie*, est la béatitude éternelle. Et cependant dans notre prière, concède-t-il, nous demandons les biens de la vie présente, tant spirituels que temporels, nous souhaitons la délivrance de tous les maux comme on le voit par l'oraison dominicale⁷. Pourquoi ? Comment ? En référence avec la béatitude⁸. Ces biens ordonnés ou référables à la cité céleste, ce sont tous ceux que l'humanisme chrétien a fait fleurir : sciences, arts, lettres. Ce sont ceux que la Cité de Dieu⁹ en pèlerinage sur cette terre a cherché à promouvoir : la paix entre les nations, la prospérité, l'amitié, la concorde, la lutte pour la dignité de l'amour dans le mariage, que sais-je ? Il

6. C'est de cette manière que P. ARCHAMBAULT, *Formation morale de la jeunesse*, Paris, 1955, p. 17, définissait le moralisme, par opposition à la morale... « Comme mentalité », écrivait-il, « le moralisme existe bien et le prouve tous les jours. Son premier effet, disions-nous, est de faire méconnaître la spécificité des autres disciplines et valeurs et de développer une manie prédicante et réformatrice qui croit faire face à toutes les difficultés par des exhortations et des appels à la volonté ».

7. S. THOMAS, *Summa theologiæ*, 2a 2ae, q. 17, a. 2, obj. 2a et ad 2um : « Dicendum quod quæcumque alia bona non debemus a Deo petere nisi in ordine ad beatitudinem æternam. Unde et spes quidem principaliter respicit beatitudinem æternam ; alia vero quæ petuntur a Deo respicit secundario in ordine ad beatitudinem æternam ».

8. S. THOMAS, *Summa theologiæ*, 2a 2ae, q. 17, a. 4, concl. : « Non licet sperare aliquod bonum præter beatitudinem sicut ultimum finem sed solum sicut id quod est ad finem ultimum ordinatum ».

9. Cf. Ph. DELHAYE, *Saint Augustin et les valeurs humaines*, dans *Mélanges de Science Religieuse*, 1955, p. 121 ss.

suffit pour s'en convaincre de se référer à l'enseignement des derniers papes et notamment à celui de Pie XII. On y voit apparaître la valeur relative certes mais certaine des biens secondaires tout autant qu'une volonté de présence de l'Eglise. Or il est clair que, parmi ces biens, certains ne concernent pas principalement la vie religieuse ni même l'esprit. Ils visent l'homme tout entier et plus précisément sa sensibilité, son affectivité. Il y a là une dimension plus humaine que divine de l'espérance. Ou, plus exactement, il y aurait une dimension humaine si l'homme tout entier ne relevait de Dieu par la relation de créature au Créateur, par l'assomption aussi de toutes les valeurs humaines dans le Verbe Incarné.

La possibilité d'accueil de l'espérance chrétienne vaut tout autant pour l'aspect communautaire que pour l'aspect personnel des biens attendus. Si une fois de plus nous nous référons à l'Ecriture, nous voyons que le salut, comme d'ailleurs la condamnation, est quelque chose de communautaire. L'Evangile parle de sauver son âme, mais plus souvent encore de sauver tous les hommes en les unissant dans l'Eglise. Le royaume des cieux a plusieurs demeures, mais il n'est pas fait de maisons juxtaposées ; c'est une immense fête, un banquet, une nasse grouillante de poissons. Le jugement mis en vedette est celui de l'humanité et non celui des âmes prises en particulier. C'est que l'Evangile est inspiré par un esprit strictement communautaire. Comment se fait-il alors qu'on nous ait inculqué cette idée que l'espérance est essentiellement une vertu individuelle ? Peut-être certains textes ont-ils été mal interprétés¹⁰. Peut-être a-t-on voulu remarquer que la confiance, autre élément de l'espérance, était une attitude d'âme en soi incommunicable, au même titre que la foi et que la charité d'ailleurs. On peut amener un autre homme à aimer son prochain, mais on ne peut le faire pour lui. Par contre, il est parfaitement possible et il est nécessaire d'espérer pour autrui

10. Cf. S. PINCKAERS, *Espérance personnelle et espérance communautaire*, dans *Evangeliser*, 1958, p. 184 ss.

en ce sens que l'on désire quelque chose pour lui¹¹. Nous désirons la gloire de Dieu, le salut de tous les hommes dans l'Eglise, nous désirons que l'humanité connaisse une vie meilleure d'où la faim, la pauvreté, la douleur soient bannies, nous désirons que la foi, la philosophie, la science, l'histoire éclairent les esprits. Tout cela est matière à espérance chrétienne, à une espérance qui est aussi vaste que la charité puisqu'elle tend à implanter cette vertu et à la faire régner. Il n'y a donc pas place, dans un christianisme biblique et ecclésial, pour l'individualisme de l'époque moderne.

Cet aspect collectif de l'espérance a été récemment mis en vedette par plusieurs auteurs, par exemple le P. Mersch et le P. Féret. C'est le premier qui écrit¹² : « Il (le Corps Mystique) est, cet organisme, il est « l'espérant », l'espérant absolu, l'espérant qui espère par structure pourrait-on dire. Dans ses membres, en effet, qui sont terrestres et humains, il vit d'une vie céleste et divine, d'une vie, par conséquent, qui, de toute sa grandeur, est sous pression en quelques sorte, bandée en un effort pour retrouver son immense étendue. Ces membres, donc, vivent d'une rupture d'équilibre, d'une poussée vers le ciel ; qu'est-ce à dire sinon qu'ils vivent d'espérance : *Spe enim salvi facti sumus* (Rom., 8, 24) ».

Quant au P. Féret, il commente l'appel de l'espérance qui s'exprime dans l'*Apocalypse* (22, 17) : « L'Esprit et l'Epouse disent : Viens ! Que celui qui entend, dise : Viens ». Il écrit donc¹³ : « En cet amour et en cette espérance (de l'Eglise pour le Christ) s'exprime en réalité la tendance de l'Eglise et de toute la création vers la définitive et parfaite unité de toutes choses en Dieu qui ne se réalisera pleinement qu'au jour de la Parousie glorieuse de son Fils. C'est pour cela que

11. Cf. Ph. DELHAYE, *Rencontre de Dieu et de l'homme*, t. 1, *Les vertus théologiques en général*, Paris, 1956. Chap. 2, Note annexe: Espérance et amour fraternel, p. 93-100.

12. E. MERSCH, *Morale et corps mystique*, t. 2, Paris, 1949, p. 103.

13. P. FÉRET, *L'Apocalypse de saint Jean*, Paris, 1943, p. 259-260.

l'intense aspiration de la Fiancée : « Viens ! », se confond avec l'aspiration même de l'Esprit Saint qui est, d'après tous les enseignements de saint Jean, le grand agent de l'unité. De même que saint Paul reconnaissait en chaque âme chrétienne ces gémissements ineffables de l'Esprit vers l'adoption parfaite (*Rom.*, 8), de même saint Jean manifeste en ce passage qu'une semblable et toute divine aspiration traverse la totalité du mystère de l'Eglise. Il est clair d'ailleurs qu'en réalité, les deux enseignements coïncident. C'est par le désir et l'espérance d'un chacun que l'Eglise espère et désire l'Epoux de ses noces divines, et inversement, c'est dans la mesure où, par sa vie chrétienne la plus consciente et la plus volontaire, chaque chrétien se tient étroitement uni à la totalité du mystère de l'Eglise qu'il sent croître en lui cette espérance et ce désir du Christ, secret de sa force en ce monde ».

II

Sous son aspect de confiance aussi, l'espérance apparaît à différents niveaux de la psychologie humaine. D'une part, elle peut se situer sur le seul plan de l'esprit ou être aidée par une certaine confiance psychique et physique. D'autre part, elle peut être uniquement centrée sur Dieu ou faire place aux moyens sociaux et humains.

Chez un individu normal et en bonne santé, la confiance en Dieu se double d'une certaine confiance dans la vie. Celle-ci se situe au plan somatique comme au niveau de la vie instinctive. Dieu a pourvu l'homme d'une volonté de vivre qui apparaît chez l'enfant dès sa naissance. Elle est faite d'un parti-pris de fuite devant les obstacles ou les traverses de la vie et d'une anticipation de la certitude dans la possession de certains biens élémentaires. L'enfant peut souvent avoir peur, il a aussi confiance, confiance dans ses parents, dans ses maîtres, dans les hommes en général. Il lui paraît tout normal de croire que la vie est belle, que les hommes sont bons. Cette confiance émeut les adultes les moins sensibles, et, si les parents croient

devoir la corriger par de perpétuelles mises en garde contre des dangers auxquels l'enfant ne parvient pas à croire, l'ensemble des grandes personnes estiment qu'il est particulièrement grave de tromper la confiance des enfants et des « jeunes ». Avec le temps, bien sûr, cette attitude optimiste s'atténue ou plutôt elle se raisonne et se fait plus clairvoyante. L'esprit critique naît qui juge parfois avec une sévérité invraisemblable ceux auxquels on a cru jusque là. La vie inculque la prudence pratique par certains revers. Mais normalement les jeunes ne s'en tiennent pas à cette attitude de révolte, à la mentalité de cette « crise d'originalité ». Ils font la part des choses et reprennent une attitude positive.

Il peut se faire cependant que cette évolution soit troublée et que, pour avoir ressenti des déceptions trop fortes pour une confiance elle-même exagérée, pour avoir été contaminé par un criticisme et un négativisme outrés, le jeune homme devienne un révolté. Ce sera un « tricheur », pour reprendre une expression à la mode, un révolté ou un inadapté, un pessimiste, pour parler comme les psychologues. Le tempérament peut avoir ici sa part comme aussi des défaillances physiques, des maladies psychologiques ou somatiques. En ce cas, peut-on dire, la « fonction de confiance » est atteinte. Ces hommes ne sont pas nécessairement des désespérés. Par une attitude de réaction constante contre eux-mêmes, ils peuvent maintenir une confiance spirituelle, intellectuelle, de principe si l'on veut. Mais il est bien certain que leur vertu, peut-être plus parfaite sur le plan du mérite, sera plus guindée sur le plan de l'action et moins aisée. Leur cas est comparable à celui de l'homme qui est assailli par des tentations contre la foi ou la chasteté. Sa vertu peut combattre ces phantasmes et ces miasmes intellectuels ou passionnels. Il sera toujours à Dieu comme sainte Catherine de Sienne assaillie par des pensées mauvaises ; il n'en sera pas moins troublé, inquiet, annihilé peut-être même sur le plan de l'action et de l'apostolat.

En effet, il manque à ces malheureux — le mot n'est pas trop fort et il souligne un aspect des choses auquel on ne

songe pas assez — il manque à ces malheureux comme une fonction d'agressivité. Il est d'ailleurs piquant de le remarquer, l'enseignement de saint Thomas rattachant par analogie la vertu chrétienne d'espérance à l'attitude de la passion irascible coïncide parfaitement avec la position des psychologues modernes qui parlent ici d'agressivité. Il ne s'agit pas d'ailleurs, pour ceux-ci non plus, de désigner d'abord l'attitude de ceux qui recherchent la bagarre pour elle-même, mais de ceux qui, dans des circonstances normales, savent se défendre et n'adoptent pas une « tendance de retraite » perpétuelle. Sans doute, en certains cas, il est prudent de céder à autrui par vertu ou par raison. Mais, en d'autres cas, un individu sain, conscient de ses droits comme de ses devoirs, sait accepter ses responsabilités et entamer la lutte. Or, comment le ferait-il s'il n'avait précisément un espoir fondé de triompher de l'obstacle ? Par réflexion ou par instinct, celui qui lutte doit être persuadé qu'il vaincra. Sinon il agit comme un sot, un imprudent. Il agit même mal au point de vue moral, c'est la raison pour laquelle la théorie classique de la guerre et de la rébellion pose parmi les conditions de licéité l'espoir fondé de triompher. Sans lui, en effet, la lutte serait plus dangereuse que la résignation. Or, qui le niera, si parfois cette conviction peut être acquise par la réflexion, le plus souvent elle est due à un jugement intuitif sinon à l'instinct de confiance, à un sentiment de force¹⁴.

Force, bien sûr, ce terme est ambigu et l'on préférerait celui de courage s'il ne désignait plus souvent une qualité de caractère qu'une vertu morale. En tout cas, la chose est claire. Devant une difficulté, un ennemi, un compétiteur, l'homme peut réagir de deux manières. Il peut fuir, renoncer, se retirer. Il peut lutter contre la difficulté, l'ennemi, le rival. Dans l'abstrait, il est bien difficile de donner des règles générales qui tempèrent la lutte contre l'égoïsme par la légitime défense de soi-même. Il n'en reste pas moins qu'il ne serait ni moral, ni normal que le chrétien adopte une conduite toujours caractérisée par la fuite et jamais par la lutte. Nous sommes de l'Eglise

14. Cf. G. GUSDORF, *La vertu de force*, Paris, 1957.

des martyrs et nous sommes aussi de la race des civilisateurs, des bâtisseurs et, pourquoi pas, des croisés. Ces hommes n'ont pu lutter au cours des siècles avec une mentalité de défaite, disons même avec un pur esprit de résignation. Pour combattre, il leur a fallu mobiliser les forces de l'enthousiasme naturel, conserver un instinct d'optimisme. C'est dire que les aspects instinctifs de l'espérance ne sont pas de trop quand il faut travailler pour le bien. La vertu la plus épurée, la plus raffinée d'espérance doit normalement se compléter par une saine culture de la confiance naturelle, de l'agressivité, de la force, du courage au sens que nous avons dit plus haut.

*
* *

A ces dimensions subjectives de l'espérance, s'ajoutent des niveaux différents dans l'objectivité, ainsi que nous le disions au début de ce paragraphe. A ce sujet, les idées des chrétiens ne sont pas toujours claires car il y a comme une tension entre une doctrine très dépouillée de la seule confiance en Dieu et une attitude pratique beaucoup plus nuancée qui fait largement appel aux moyens humains. J'entends d'ailleurs ici ce terme au sens noble, sans m'attarder à une juste condamnation impliquée dans l'expression de « moyens trop humains ». Peut-être, en un sens, l'ambiguïté est-elle ici entretenue par une déviation trop naturelle et quasi nécessaire aux moralistes et aux prédicateurs. Nous savons tous très bien que les hommes vivant dans le monde recourront toujours à l'influence des relations, de l'argent, du pouvoir politique. Et dès lors nous n'éprouvons même pas le besoin d'en reconnaître une légitimité de principe. Nous craindrions plutôt, en le faisant, d'apporter des arguments à une tendance qui se défend fort bien d'elle-même et ainsi d'exagérer son importance. Nous sommes plutôt soucieux de réagir dans le sens contraire, d'insister sur l'importance exclusive de la confiance en Dieu et de tempérer la confiance dans les moyens naturels. Il y a là comme une nécessité de l'apostolat, qui s'impose à tous ceux qui s'adressent à des hommes d'action, mais qui devient plutôt dangereuse lorsqu'on parle à des intellectuels ou que l'on fait pour soi-même un effort de lucidité. A quoi bon tellement

déprécier les moyens humains, l'argent, l'influence, si nous quêtons perpétuellement pour assurer la vie matérielle de nos pauvres, si l'Eglise se fait l'éducatrice des enfants même en des matières profanes, si elle cherche très justement le secours et l'aide des personnes influentes ?

En réalité, il faut surtout distinguer les domaines de l'espérance et les moyens d'action de la Providence. C'est en Dieu et en Dieu seul qu'il faut avoir confiance lorsqu'il s'agit de l'espoir de la béatitude céleste. Cependant Dieu peut se servir de moyens humains pour faire progresser le règne de sa grâce : ils sont normalement utiles et conformes aux vues de la Providence. Ils sont voulus par Dieu encore que celui-ci puisse s'en passer.

S'il s'agit de l'objet matériel secondaire de l'espérance, disons d'une famille, d'une cité heureuse, d'une réussite dans la vie, biens que, nous l'avons dit, l'homme peut légitimement espérer, il est évident que le recours aux moyens humains acquiert une importance beaucoup plus grande. Dieu a remis l'homme aux mains de son conseil et de ses efforts. C'est à eux qu'il faut s'adresser selon l'adage trivial mais combien vrai : « Aide-toi, le ciel t'aidera ». Il n'en reste pas moins que ces aspirations comme ces efforts n'atteindront leur but que si Dieu les exauce et les bénit.

Reprenons ceci en détail, ne serait-ce que pour rencontrer certaines erreurs très répandues qui, pour ne pas être toujours explicitement formulées, n'en sont pas moins nocives.

Parlons tout d'abord de l'objet premier de l'espérance, c'est-à-dire la vie éternelle, la béatitude céleste. Cette œuvre de salut, nous le savons tous, est le fruit d'une collaboration entre Dieu et l'homme. Mais nous n'entendons pas toujours cette collaboration dans une juste mesure et nous ne faisons pas une place exacte au facteur premier qui est Dieu. C'est là l'erreur du pélagianisme¹⁵ qui fut condamnée au v^e siècle

15. On souhaiterait que les chrétiens connaissent mieux le traité théologique de la grâce, et, puisque c'est le sujet dont nous traitons ici, tout spécialement le chapitre consacré au caractère nécessaire de la grâce.

mais qui est de tous les temps. Elle est celle du pharisien fustigé par le Christ parce qu'il s'estime juste, du juif critiqué par saint Paul parce qu'il se croit capable d'obéir à la loi sans le secours de la grâce, de l'homme de la Renaissance qui, au XVI^e siècle, valorise l'homme et qui propose de se fier aux seules forces de sa volonté, de l'homme moderne modelé par Nietzsche comme par Sartre, qui n'attend son salut que de sa « volonté de puissance ». Au fond qu'y a-t-il ici sinon des formes accidentelles et diverses de la plus vieille tentation de l'homme ? « Vous serez comme des dieux », a dit Satan à Adam et Eve. Ils l'ont cru, car, si bien qu'ils fussent, il leur déplaisait de devoir leur valeur à un autre. La créature ne se consolera jamais de ne pas être le Créateur. Son orgueil l'incitera toujours à se procurer par elle-même les biens qu'elle doit recevoir de Dieu.

Et cependant, s'il est une leçon qui apparaît constamment dans l'Écriture, c'est que l'homme sera toujours en état de perpétuelle dépendance vis-à-vis de l'auteur de ses dons naturels et surnaturels. Déjà l'Ancien Testament fulminait contre l'orgueil insensé de ceux qui veulent se défendre contre Dieu ou rivaliser avec lui. « Le fidèle serviteur de Yaweh met sa confiance en son Dieu tandis que les impies espèrent en leurs richesses et se font gloire de leur fortune ; ceux-ci n'en iront pas moins au chéol car tel est le sort de ceux qui ont folle confiance en eux-mêmes » (*Ps.*, 49, 7-14). « Maudit soit l'homme qui se confie en l'homme », dit Jérémie (17, 5-7), « qui prend la chair pour son secours et dont le cœur s'écarte de Yaweh !... Béni soit l'homme qui se confie en Yaweh car celui-ci répondra à sa confiance ». Le Nouveau Testament est d'ailleurs plus ferme encore car il ne prétend pas réserver à Dieu le dernier mot, il réclame pour lui... le premier mot, en ce sens que Dieu a l'initiative du Salut, qu'il prend les devants et que, si, par une supposition d'ailleurs absurde, un homme n'était pas appelé par Dieu, il ne pourrait se sauver. C'est le Christ qui déclare dans l'Évangile selon saint Jean (15, 1-5) : « C'est moi qui suis la vraie vigne et mon père est le vigneron. Tout sarment qui, en moi, ne donne pas de

fruit, il l'enlève ; et tout sarment qui donne du fruit, il l'émonde pour qu'il en donne davantage... Demeurez en moi et moi je demeurerai en vous. Comme le sarment ne peut donner de fruit par lui-même, s'il ne demeure pas sur la vigne, ainsi vous, non plus, si vous ne demeurez pas en moi. C'est moi qui suis la vigne, vous êtes les sarments. Celui qui demeure en moi et en qui je demeure, celui-là donne beaucoup de fruit. C'est que sans moi, vous ne pouvez rien faire ». Cette parole est dure en vérité et elle semble faire fi de la volonté ou de l'effort personnel. Il n'en est rien cependant. Car la bonne volonté aboutit, si elle est éclairée, à mener l'homme au Christ, à l'accepter et à travailler avec lui, à laisser la grâce fructifier en lui, comme le sarment ne bourgeonne que sous l'influence de la sève que lui envoie la vigne. Sans cette appartenance au Christ par la grâce, le sarment sera desséché et stérile.

C'est qu'en effet l'homme n'a aucun droit à être élevé à l'état surnaturel. Celui-ci dépasse totalement les exigences de notre nature en elle-même et encore plus nos légitimes espérances après le péché d'Adam. L'élévation au plan surnaturel, la participation à la vie divine, la communication de la pensée divine par la foi et de l'amour divin par la charité sont des dons purement gratuits. Il ne peut donc être question pour nous de les acquérir par nos propres efforts, si soutenus soient-ils. On n'accède à l'état surnaturel et au salut que sur l'invitation de Dieu. « Nul ne peut venir à moi, si le Père, qui m'a envoyé, ne l'attire », dit encore le Seigneur (*Jean*, 6, 44) dans le discours sur le pain de vie.

Quant à saint Paul, il écrira entre autres : « Dieu nous a sauvés et nous a fait entendre un saint appel, non à cause de nos œuvres mais à raison de son propre dessein et sa grâce, cette grâce qui nous a été destinée de toute éternité dans le Christ Jésus » (*2 Tim.*, 1, 9). « Oui, c'est par la grâce que vous êtes sauvés moyennant la foi. Et cela ne vient pas de nous : c'est le don de Dieu. Cela ne vient pas non plus des œuvres afin que nul ne puisse se glorifier. Oui, nous sommes son ouvrage, créés dans le Christ Jésus en vue des bonnes œuvres que Dieu a préparées d'avance pour que nous les pratiquions » (*Eph.*, 2,

8-10). « Travaillez à votre salut avec crainte et tremblement ; aussi bien est-ce Dieu qui produit en vous le vouloir et le faire, au gré de ses bienveillants desseins » (*Phil.* 2, 12-13).

On voit, par là, la place exacte des bonnes œuvres du chrétien, le rôle de son effort et de son ascèse. Elles ne sont pas au premier plan, car, quel que soit notre effort, il ne nous est possible ni de dépasser la nature ni de sortir de l'état de péché. Mais elles n'en sont pas moins nécessaires, car, lorsque la grâce survient en nous, c'est à nous et à nous seuls de l'accepter. Notre rôle est de tenir les yeux ouverts à l'illumination de la foi, d'agréer les suggestions de la grâce qui veut vaincre en nous la loi du péché, de l'égoïsme et de la concupiscence. En parlant ainsi, saint Paul ne se fait pas seulement l'écho de la Révélation chrétienne, il fait le bilan de sa propre expérience spirituelle.

Son zèle était grand lorsqu'il était pharisien. Il combattait les ennemis de la synagogue avec ardeur. Et cependant, comme il l'avoue aux Romains (chap. 6-7), il était vaincu par la concupiscence. Or la grâce lui a été donnée alors, c'est-à-dire à un moment où il était pécheur, où ses propres efforts de purification avaient échoué. Il en a conclu qu'au premier stade de sa vie chrétienne, la grâce de Dieu avait l'initiative et la primauté. Ce ne sont pas ses œuvres qui l'ont sauvé mais la grâce de Dieu. Mais une fois qu'il a été converti, il a senti une force nouvelle en lui, la « loi de l'esprit » a pris la place de l'œuvre du péché. Les bonnes œuvres lui ont été possibles. A ce second stade, il ne peut donc être question de s'en désintéresser et de faire fi des exigences de la résurrection du Christ qui nous a été communiquée. « Nous ne sommes plus tributaires de la chair pour devoir vivre charnellement... Tous ceux qui se laissent conduire par l'Esprit de Dieu sont les enfants de Dieu » (*Rom.*, 8, 12-14).

Sur un autre point encore saint Paul a conscience de ne jouer qu'un rôle secondaire, celui de l'apostolat. Certes il sait que celui-ci est nécessaire et que, d'y avoir été appelé, est la grande joie de sa vie. « Quiconque invoquera le Nom du Seigneur sera sauvé. Mais comment l'invoquer si l'on ne croit

pas en lui? Comment croire en quelqu'un sans en avoir entendu parler? Comment en entendre parler, si personne ne prêche? Et comment prêcher, si l'on n'est envoyé? (*Rom.*, 10, 13-14).

L'apostolat est donc une mission essentielle. Sans lui, les hommes ne connaîtraient pas la bonne nouvelle. Et cependant, ainsi que le dit l'Évangile, les apôtres sont des serviteurs inutiles, en ce sens qu'ils ne sont que les instruments de la grâce. Ce ne sont pas eux qui sont capables d'illuminer un esprit, d'apaiser un cœur, de donner la vie divine. C'est Dieu qui est l'auteur principal de cette œuvre. Aux Corinthiens, saint Paul écrira que, s'il se présente devant eux, pleinement confiant de l'importance de sa tâche et de la grandeur de son rôle, c'est parce qu'il n'est que le ministre du Christ : « Telle est l'assurance que nous avons devant Dieu par le Christ. Ce n'est pas que de nous-mêmes nous ayons qualité pour revendiquer quoi que ce soit comme venant de Dieu ; non, c'est Dieu qui nous a donné qualité, qui nous a qualifiés pour être les ministres d'une alliance nouvelle, non celle de la lettre mais celle de l'esprit » (*2 Cor.*, 3, 4-5).

Des chrétiens se disputent-ils et veulent-ils mettre un apôtre en vedette au détriment des autres? Saint Paul affirme que ces contestations n'ont aucun sens, car l'apôtre n'est qu'un intermédiaire. « Lorsque vous dites, l'un : « Moi, je suis pour Paul » et l'autre : « Moi, pour Apollos », n'est-ce pas là bien humain? Qu'est-ce donc qu'Apollos? Qu'est-ce que Paul? Des serviteurs par lesquels vous avez embrassé la foi et chacun d'eux pour la part que Dieu lui a donnée. Moi, j'ai planté, Apollos a arrosé ; mais c'est Dieu qui, toujours, a donné la croissance. Or celui qui plante n'est rien, rien non plus celui qui arrose ; seul compte celui qui donne la croissance, Dieu. Planter ou arroser, c'est tout un, et chacun recevra son salaire à la mesure de sa peine. Car nous sommes les coopérateurs de Dieu, et vous êtes la culture de Dieu, l'édifice de Dieu » (*1 Cor.*, 3, 4-9).

Qu'en concluerons-nous à propos de l'espérance et de son objet? Essentiellement que, si nous basons notre confiance

premièrement sur la grâce de Dieu, secondairement elle se réfère aux instruments privilégiés de Dieu, à l'Eglise qui vit par la permanence du charisme apostolique et qui continue la mission de Pierre et de Paul par sa prédication, sa vie liturgique et sacramentelle, son gouvernement.

*
* *

A côté de cette œuvre typiquement surnaturelle, il y a les biens naturels, temporels, humains qui, nous l'avons dit, constituent l'objet matériel secondaire de l'espérance. Sur quoi nous basons-nous lorsque nous les espérons ? Sur Dieu ? Sur l'homme ? Ou sur les deux ? Ici les perspectives sont toutes différentes, car, jusqu'à un certain point, la réussite terrestre dépend de l'effort de chacun. Cependant le travail personnel, l'esprit d'entreprise, le savoir-faire ne suffisent pas, car l'homme ne réussit dans la vie que si Dieu le bénit. Il doit demander cette grâce par la prière, l'esprit de soumission. Car il reste vrai que tous les amis de Dieu ne sont pas heureux sur cette terre et que tous ceux qui ont réussi ne doivent point voir là une bénédiction de Dieu. L'équation que l'Ancien Testament mettait entre le bonheur terrestre et la récompense, le malheur et le châtement, est rompue. Dieu fait briller son soleil et tomber sa pluie indifféremment sur les mauvais et sur les bons. Ceux qui pleurent, ceux qui ont des revers sont bénis de Dieu, ils seront heureux un jour.

Mais, quoi qu'il en soit des intentions particulières de la Providence qui veut stimuler la vertu, ménager une épreuve, éviter une tentation, il n'en reste pas moins que, dans les voies normales de Dieu, l'effort humain, avisé et persévérant, est l'espoir le plus fondé de l'homme qui cherche à réussir, du moment qu'il demande à Dieu de bénir ses efforts et de les guider.

Nous sommes tellement persuadés que l'Ancien Testament fait peu de cas des causes secondes et de l'élément humain que nous oublions parfois des textes parfaitement clairs. Les livres

sapientiaux sont cependant pleins d'enseignement à ce propos. Les *Proverbes* opposent la réussite du cultivateur avisé qui travaille son champ au manque de réalisme du rêveur qui ne fournit aucun effort. Le premier en arrivera à être le chef tandis que l'autre ne sera jamais qu'un tâcheron : « Qui cultive sa terre sera rassasié de pain, qui poursuit des chimères est dépourvu de sens » (12, 11). « A la main diligente, le commandement ; à la main nonchalante, la corvée » (12, 24). « Celui qui cultive son champ est rassasié de pain, mais celui qui poursuit des chimères est rassasié de pauvreté » (28, 19). Le même livre ne cesse de mettre en garde contre le danger de la paresse, contre le relâchement dans l'effort qui normalement porte en lui l'espoir de la réussite : « Le paresseux convoite mais son désir est vain, tandis que le désir des hommes diligents sera comblé » (*Prov.*, 13, 4). « Tout travail produit l'abondance tandis que les paroles vaines ne mènent qu'à la disette » (14, 23). « Règle ton travail au dehors, applique-le à ton champ, puis tu bâtiras ta maison » (24, 27).

On s'en doute bien, cependant, la Sainte Ecriture, en prônant les efforts avisés qui promettent le succès, ne veut pas développer l'esprit de suffisance de ceux qui ont réussi. Rien ne lui est plus étranger que l'orgueil par lequel les hommes s'attribuent le seul mérite de leur succès et en arrivent à croire qu'ils sont maîtres des hommes qu'ils manœuvrent comme des événements qu'ils combattent. C'est à tout moment que la Révélation chrétienne le rappelle, Dieu reste maître des événements et des situations. Même le résultat de nos efforts humains est un don de Dieu, car notre force, notre courage viennent du créateur ; les circonstances heureuses qui nous ont empêchés d'être frustrés du fruit de notre labeur sont une grâce. « Si Dieu donne richesse et biens, s'il rend l'homme maître d'en manger, d'en prendre sa part et de se réjouir dans son travail, c'est là un don de Dieu » (*Eccl.*, 5, 18 ; même idée 3, 13). Les psaumes renchérisent : « Si Yahvé ne bâtit la maison, en vain les maçons peinent ; si Yahvé ne garde la ville, en vain la garde veille. En vain tu avances ton lever, tu retardes ton coucher, mangeant le pain des douleurs

quand Lui comble son bien-aimé qui dort » (*Ps.*, 127, 1-2). « Heureux ceux qui craignent Yahvé et marchent dans ses voies. Du travail de tes mains tu profiteras, heur et bonheur pour toi » (*Ps.*, 128, 1-2). Peut-être la formule que le *Deutéronome* met dans la bouche de Moïse est-elle plus expressive encore : « Souviens-toi de Yaweh, ton Dieu, car c'est lui qui te donne de la force pour acquérir ces richesses » (*Deut.*, 8, 18). Ainsi donc, sur le plan humain, au niveau des biens terrestres, objet secondaire de l'espérance, la confiance du chrétien comme celle du juif, repose à la fois sur Dieu et sur lui-même. Elle se fait quémandeuse vis-à-vis de la bénédiction céleste, attentive et diligente vis-à-vis des efforts personnels. Il ne s'agit plus cette fois d'une œuvre qui comme la justification dépasse entièrement les forces de l'homme mais d'un effort proportionné à sa nature. Encore celle-ci est-elle faible, diminuée. Encore le cours des événements dépend-il d'un Dieu qui reste le Maître suprême. Non pas pour nous brimer, certes, mais pour nous aider, être le soutien de nos efforts et de notre espérance si nous avons la sagesse et l'humilité de les confier à sa bonté.



De quelque côté qu'il se tourne, à quelque niveau des valeurs qu'il s'adresse, à quelque plan de sa personnalité qu'il se trouve, le chrétien trouve toujours le Seigneur, fondement de son espérance.

Philippe DELHAYE

LA CONDITION DE NOTRE ESPÉRANCE

Espérer « par delà le désespoir », « contre toute espérance », est-ce une condition nécessaire de l'espérance chrétienne ? N'est-ce pas au contraire son cas le plus extrême, exceptionnel, quand il lui faut passer à l'état héroïque, et ne lui est-il pas normal d'aller plutôt très simplement dans la ligne de nos espoirs d'ici-bas, les prolongeant, les allumant, leur communiquant son caractère surnaturel ?

Notre embarras devant de pareilles questions, notre désarroi sous leur coup, nous oblige à reconsidérer les grandes données qu'elles mettent en cause. Si de ces données nous prenons une connaissance *réelle*, où nous nous engageons, au lieu de nous contenter de spéculer à leur sujet, nous vérifions la qualité du ressort qui doit assurer le dynamisme de notre espérance.

Cette prise de conscience se fera en deux temps. Il nous faut d'abord bien comprendre comment l'ordre de la rédemption, tel qu'il est, commande notre espérance ; si elle s'y conforme, l'élan qui nous anime dans le temps, vers une gloire future, sera l'impulsion qui nous vient, par l'Esprit, du Christ glorifié. Ensuite nous nous demanderons quels sont les justes rapports à l'éternité de ce qui se ruine dans le temps et de ce qui s'y édifie. Alors nous dépasserons le conflit d'un optimisme et d'un pessimisme dont aucun des deux n'est chrétien que corrélativement à l'autre, et il faudra du reste voir comment.

I. LA CONDITION CHRÉTIENNE DE L'ESPÉRANCE

Il s'agit de concevoir le Mystère Pascal dans sa plénitude et dans son actualité permanente. Quelques positions fameuses prises durant les dernières décades par certains exégètes et théologiens protestants et que nous allons rappeler manifestent d'une façon douloureuse combien il est difficile à l'esprit moderne d'avoir le sens de cette plénitude et de son actualité.

Plénitude : le Mystère Pascal est cette action indissoluble : Passion — Mort — Résurrection — Ascension — Pentecôte. Dans le Christ *passant* à son Père et nous envoyant son Esprit, notre espérance est d'avance *accomplie*. On dirait donc qu'elle regarde le passé ! Là du moins est son motif, historiquement : *O Crux ave, spes unica*. Il faut aussi dire qu'elle plonge dans le présent éternel où, actuellement, le Christ règne : elle est une *ancree* jetée dans l'éternité. Mais si tout est accompli dans le Christ, tout reste à faire en chacun de nous et dans toute l'humanité qui pérégrine et pérégrinera loin du Seigneur jusqu'à la consommation des siècles. Aussi notre espérance est-elle tournée vers l'avenir, activement tournée : pour le faire. C'est cela qui la spécifie. Comme *vertu*, autrement dit comme force active, elle tend vers l'avenir à faire.

En cette indivisible réalité, on risque de trancher de trois façons¹. En fait, on tranche de ces trois façons. Certains, dans le temps, dévaluent le présent. Tout est accompli ! Le Nouvel Adam est dans le Paradis nouveau. L'ère eschatologique est ouverte. Peu importe l'histoire postérieure à Jésus : elle n'est plus qu'un « résidu » (H. D. Dodd), à liquider ! D'autres, dont le plus éminent est Oscar Cullmann, accusant à bon droit le caractère temporel du salut, font s'évanouir étrangement le Mystère éternel qui pourtant le fonde : ils nient que l'espé-

1. On peut trouver l'exposé de ces conceptions, avec les références, dans l'article « Jugement » du R. P. MOLLAT, *Supplément du Dictionnaire de la Bible*, col. 1353-1354 ; cf. J. DANÉLOU, *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris, 1953, p. 263.

rance de l'Eglise du Christ soit « l'espérance en une quelconque réalité qui serait dès maintenant et pour toujours... dans l'au-delà »². Notons combien souvent nos contemporains disent : « Telle chose *n'est pas ceci, mais cela* », lorsqu'elle est à la fois *ceci* et *cela*, et même *cela* en vertu de *ceci*, qu'ils méconnaissent. Quant à Bultmann et à ses disciples, exaltant comme il faut la liberté des hommes qui acceptent ou refusent le salut, ils ne voient guère que des mythes dans la résurrection du Christ et dans le futur Jugement. L'eschatologie qui polarise notre espérance a certes, comme le veut Bultmann, cet aspect : « Notre disponibilité permanente pour la décision existentielle »³, mais — comme dit Cullmann — c'est « en faire évanouir la substance même » que d'en couper la référence aux faits décisifs de l'histoire du salut.

La décision où l'homme engage son existence ! Pour sûr, c'est d'elle qu'il s'agit. « *C'est pour une discrimination que je suis venu en ce monde* », dit Jésus (*Jean*, 9,39). Venant dans l'histoire humaine pour un salut d'extension universelle, Dieu n'opère pas cette discrimination à l'égard des seuls hommes qui l'approchent durant son existence terrestre. A son contact personnel, en Palestine, il y a vingt siècles, les uns révélèrent qu'ils étaient « fils de lumière », les autres « fils de ténèbres ». Pareillement, tout homme, à tout moment de son temps terrestre, tombe sous le jugement de Dieu, selon la réponse positive ou négative que son existence même donne à ce qu'il perçoit de la Vérité divine plus ou moins nettement mani-

2. O. CULLMANN, *Le retour du Christ, espérance de l'Eglise, selon le Nouveau Testament*, Neuchâtel-Paris, 1948, p. 14 (après « toujours », le texte comporte : « à notre disposition », mots au sujet desquels il faudrait dissiper un malentendu, et en les retirant de la phrase nous respectons, au point de vue où nous nous plaçons, la pensée de Cullmann, ainsi qu'il apparaît explicitement dans *Christ et le temps* ; cf. la mise au point du P. CHIFFLOT, dans *La Maison-Dieu*, n° 13, p. 43-44.

3. CULLMANN, *Le retour*, p. 14.

festée à sa conscience par l'Esprit de Jésus⁴. Double actualité du Christ : dans le présent éternel, où ses actes terrestres gardent leur efficacité, ayant été vécus temporellement par Dieu lui-même, et dans les instants successifs de notre temps, où son Esprit nous éclaire pour nos décisions.

Dans le Christ, toutes les choses humaines sont d'avance mortes et glorifiées. Elles sont mortes, puisqu'il est réellement mort, lui qui les avait assumées. Elles sont glorifiées en son corps ressuscité : « Il a fait siéger à la droite de la gloire du Père *la substance de notre fragilité* qu'il s'était unie »⁵. D'avance, ce que nous vivons a eu dans le Christ sa Pâque ; son passage de la vie mourante, par la mort, à la vie qui ne passe pas. A nous de vivre de telle sorte que nous recevions effectivement la vertu du Mystère Pascal.

Un monde nouveau existe, le « Royaume de Dieu », la « Jérusalem nouvelle ». A nous d'y entrer ! A nous d'en réfléchir l'éclat sur nos frères ! A nous d'y intégrer autant que nous en avons le pouvoir tous les éléments de nos destins, jusqu'à « aider la terre à faire la volonté de Dieu »⁶. Pour autant que nous appartenons à ce monde nouveau, nous échappons au jugement, nous sommes passés de la mort à la vie (*Jean*, 5,24). Cette appartenance est l'œuvre de la foi, en cette plénitude que lui accorde l'amour afin qu'elle corresponde à ce qu'est ce monde : le Royaume de Dieu, qui est Amour. « Nous avons reconnu l'amour que Dieu a pour nous, et nous y avons cru. Dieu est Amour. Celui qui demeure dans l'amour demeure en Dieu et Dieu demeure en lui » (*1 Jean*, 4,16). Pour autant que nous appartenons à ce milieu vital de l'Amour divin, il n'est

4. Tel est le sens profond de la différence que le Christ fait entre la méconnaissance du fils de l'homme, qui est pardonnable, et le péché contre l'Esprit qui est, de soi, irrémissible. « L'homme est excusable de se méprendre sur la dignité divine de Jésus, voilée par ses humbles apparences de *fils de l'homme* » (*Bible de Jér.*, p. 1305, e), mais se fermer aux signes de l'action de l'Esprit, c'est « rejeter l'avance suprême que fait Dieu, se mettre hors du salut ».

5. *Communicantes* de l'Ascension.

6. P. CLAUDEL, *Conversations dans le Loir-et-Cher*, p. 268.

pas concevable que nous péchions (1 Jean, 3,9), le péché étant l'hétérogénéité même à ce milieu. Comme le Christ, dans le Christ, nous « vivons à Dieu » (Rom., 6, 10-11).

Mais combien hétérogène à ce monde divin nous apparaît le monde où nous menons notre vie en son état périssable, le monde auquel nous sommes de tant de façons homogènes ! Deux sortes d'ambiguïtés l'affectent, et si nous voulons que notre espérance se développe dans les conditions qui sont véritablement les siennes, il faut nous mettre au point à leur égard. Pour ainsi dire deux degrés ou deux profondeurs de l'ambiguïté.

Le premier est un caractère commun à toute créature. Quelque excellente qu'elle puisse être en elle-même, et apte à jouer un rôle bénéfique dans le monde nouveau, elle est néfaste par rapport à ce monde, si elle n'y est pas effectivement ordonnée. Même la Loi divine, si l'Esprit n'anime pas celui qui s'y conforme, est une *lettre* qui le tue, elle exerce un « ministère de mort » (2 Cor., 3, 6-7). Même les bons anges, du moment que le culte s'arrête à eux, doivent être « détruits » comme des « ennemis » (1 Cor., 15, 24-25). Il n'est rien du « monde », de la « chair », du « vieil homme », qui ne soit bon en son essence et ne puisse servir à ouvrir l'accès au Royaume, mais il faut qu'il l'ouvre effectivement, sinon il le ferme. A la lumière du Royaume apparaît ainsi le sens profond de textes comme l'*Ecclésiaste*⁷, dont la présence parmi les livres inspirés est une si merveilleuse bénédiction. Ce sont les vrais biens qui sont de faux biens, par rapport au Royaume, tant qu'ils n'ont pas reçu de celui-ci une nouvelle vérité. Plus réels ils sont, plus ils retiennent hors du Royaume ceux qui comptent sur eux pour y entrer : il faut que leur vienne du Royaume une valeur qu'ils n'ont pas de leur nature même.

Ainsi la première condition radicale de l'espérance chrétienne est-elle le refus d'accorder confiance à rien de créé pour

7. Autrement dit, l'Évangile manifeste le « sens plénier » de ce livre.

libérer l'homme, pour l'accomplir, pour assurer son *salut*. C'est, à certains égards, si l'on veut, un « désespoir » à l'égard du monde présent et de ses biens. Mais nous mettons le mot entre guillemets et ce détachement ne prend pas toujours les formes d'un véritable désespoir. Toujours il est une pauvreté spirituelle. Nous débouchons ici sur la grande donnée biblique des « pauvres de Dieu ». Ce sont les pauvres qui mettent leur espérance dans le Seigneur et, réciproquement, l'Évangile nous montre que l'espérance en la bonté attentive et secourable du Père Céleste se traduit par le détachement des biens⁸.

Les réalités humaines offrent une autre sorte d'ambiguïté, pour ainsi dire à un second degré, à une seconde profondeur, et c'est celle des maux qui les affectent, dans l'état actuel de déchéance où se trouve l'humanité : effets du péché, au fond emprise de la mort.

Mediâ vitâ, au plus intime de nos vies, *in morte sumus*, nous sommes déjà dans la mort⁹, et cela à tout instant de notre vie. Le rongement s'en fait sentir, plus ou moins latent et déguisé, plus ou moins reconnu, toujours instigateur de fuite et de « divertissement », au sens de Pascal, et toujours, s'il opère selon toute sa logique existentielle, il pousse au désespoir. Mais nous devons à son propos parler d'ambiguïté, parce que la mort n'est pas seule en nous à développer ses effets. L'élan de la vie, normalement, prédomine en dépit de toutes les causes de désillusion. Même simplement sensible, comme chez les animaux, toute vie tend à se poursuivre, à se développer, quelque infime que lui en reste le pouvoir. A plus forte raison, l'esprit, qui est incorruptible, veut-il normalement jusqu'au dernier souffle du corps prolonger sa destinée. « Tant qu'il y a de la vie, il y a de l'espoir », constate en sa simplicité l'admirable sagesse populaire. L'espérance surnaturelle semble bien être cet élan naturel de l'esprit, tel que

8. *Matth.*, 6, 25-34.

9. *Media vita in morte sumus*, répons de la Septuagésime, au rit romain ; antienne de Complies, durant le Carême, au rit dominicain.

l'élève la grâce : la foi lui précise son objet, son objectif, son motif ; l'amour l'unit déjà à ce Principe qui, obscurément, le suscitait. Ainsi, à voir les choses dans ce courant majeur de la vie, l'espérance surnaturelle, loin d'avoir à surmonter un désespoir, accomplit l'espoir incoercible qui s'éveille en l'homme autant que s'y éveille l'esprit. L'esprit est fait pour la béatitude, celle même que propose la Révélation.

Or la merveille, c'est que la grâce du Christ fait tourner au profit de l'espérance même le désespoir radical qui coexiste plus ou moins avec l'espérance naturelle. Ce désespoir, disions-nous, est comme un rongement de la mort. Mais le Christ, mort et ressuscité, a englouti toute mort dans sa victoire (*1 Cor.*, 15, 54). L'homme qui vit de la foi au Christ peut affronter les pires causes de désespoir : il les reconnaît pour des « participations aux souffrances du Christ » (*Phil.*, 3, 10), à son agonie, à son abandon sur la croix ; la « puissance de sa résurrection » (*ibid.*) doit opérer selon leur mesure.

Ces causes de désespoir s'attaqueront immanquablement à tout chrétien généreux et lucide. Il ne peut être engagé dans l'aventure humaine telle qu'elle est sans être tenté de désespérer. Il devrait être sans intelligence ou sans amour pour y échapper. Au fond, le monde n'a pas autre chose à donner que la croix. Le Seigneur le suppose en ordonnant à quiconque veut le suivre de s'en charger (*Matth.*, 16, 24) : elle est là. Toute vie est la montée vers Jérusalem, vers « ce que les prophètes ont annoncé sur le Fils de l'Homme » (*Luc*, 18, 31). « Quiconque veut vivre pieusement dans le Christ Jésus souffrira persécution » (*2 Tim.*, 3, 12). « Il nous faut passer par bien des tribulations pour entrer dans le Royaume de Dieu » (*Actes*, 14, 22), et cet avertissement que saint Paul et saint Barnabé ne cessaient de répéter dans les villes où ils s'arrêtaient, les *Actes* nous le rapportent comme l'argument qui « affermissait le cœur des disciples ». « Vous savez bien que c'est là notre partage » (*1 Thess.*, 3, 3).

Ici s'enfonce la pointe la plus acérée de la « discrimination » pour laquelle le Christ est venu et qu'il ne cesse d'opérer par son Esprit. A la vue de ce qui nous semble la

fin de tout¹⁰, sommes-nous de ceux qui tombent dans le désespoir ou de ceux qui « se redressent, lèvent la tête », reconnaissant « l'approche de leur délivrance » (*Luc*, 21, 28) ?

Ne confondons pas avec le désespoir la tristesse ou même l'angoisse, dont la coexistence avec l'espérance surnaturelle est tout à fait normale. Normalement, cette espérance n'a pas à s'affirmer « au-delà d'un désespoir » ou à « retourner » un désespoir : normalement, elle existe avant que le désespoir ne naisse et elle l'empêche de naître. Cependant elle ne minimise en rien les causes qui sont de nature à engendrer celui-ci, au contraire : la lumière de la foi en augmente comme à l'infini la portée et l'amour divin en accroît le retentissement. Mais ce qui, sans la vie théologique, serait du désespoir, par elle est une tristesse « jusqu'à la mort » (*Matth.*, 26, 38) ou la « douleur continuelle » de saint Paul (*Rom.*, 9, 2). Réservez les cas de certains tempéraments, ou de défaillances passagères sous des coups trop atroces ; normalement, l'espérance ne passe pas à l'état héroïque à la faveur d'un désespoir, mais par la tension qu'elle soutient avec l'excès de cette tristesse. Autant le chrétien doit accepter cette tension, au lieu d'en mitiger la rigueur et les exigences, autant il doit veiller à la maintenir pure, c'est-à-dire à ne pas laisser sa tristesse dégénérer en désespoir. A plus forte raison ne cultivera-t-il aucunement le désespoir, ni même la tristesse. Jeu ridicule et sinistre ! Il est

10. Le Seigneur, en évoquant sa Parousie (*Matth.*, 24, 4 ss ; *Luc*, 21, 8 ss), fait beaucoup plus que projeter l'une sur l'autre, à la façon des prophètes, la ruine de Jérusalem et celle de l'univers. Il fait voir l'une dans l'autre. La fin de la Cité Sainte et de son Temple, du sacrement de l'Economie ancienne, symbolisait, prophétisait, la fin de toute chose humaine. Il y aura une fin des fins, mais quelque longs que soient les siècles jusqu'à leur consommation dernière, chacun de leur moment est comme la fin du monde : ils sont toujours « les derniers temps » (*Hébr.*, 1, 2 ; 9, 26). Sans doute, certains éléments du discours eschatologique, sous l'une ou l'autre de ses deux formes, ne concernent-ils que le désastre de 70, et d'autres que la Parousie, mais on ne peut pas prétendre que telle section n'a rapport qu'à l'une et telle autre qu'à la seconde. Mise au point de R. FEUILLET, *Rev. bibl.*, 1949, p. 61 ss.

bien vrai que l'espérance surnaturelle croît normalement dans les tentations croissantes de désespoir. Mais il en est ainsi parce que l'épreuve oblige à une plus forte réaction théologale. Le monde effroyable que nous affrontons ne manquera jamais de nous jeter comme du vitriol des raisons de désespérer ; notre tâche est de redoubler de foi et d'amour.

L'espérance n'a aucun besoin d'un désespoir préalable ou concomitant. Elle est l'élan dans la durée de l'énergie surnaturelle, laquelle est l'œuvre de la grâce, et notre part est de nous faire naturaliser toujours davantage « concitoyens des saints dans la lumière », par la foi et l'amour. Notre énergie nous vient du Royaume de Dieu, plus précisément de notre union intime à la personne du Christ. Que notre vie soit « cachée avec le Christ en Dieu ! Quand le Christ sera manifesté, lui qui est *notre* vie, alors *nous* aussi, *nous serons* manifestés avec lui pleins de gloire » (*Col.*, 3, 3-4). Du Christ nous vient « la puissance de sa résurrection » (*Phil.*, 3, 10), « l'extraordinaire grandeur que sa puissance revêt pour nous, croyants, selon la vigueur de sa force » (*Eph.*, 1, 19). « Transférés dans le royaume du Fils bien-aimé », nous sommes « animés d'une puissante énergie par la vigueur de sa gloire » (*Col.*, 1, 13.11). Voilà l'expérience que saint Paul suppose toujours comme normale et l'on peut dire l'expérience chrétienne par excellence. « Le Christ parmi nous » est « l'espérance de la gloire » (*Col.*, 1, 27), et quand nous avons « la participation à ses souffrances », quand nous lui « devenons conformes dans la mort », nous espérons « ressusciter d'entre les morts » (*Phil.*, 3, 11). « Notre cité se trouve dans les cieux. dont nous attendons ardemment, *comme sauveur*, le Seigneur Jésus-Christ, qui transfigurera notre corps de misère pour le conformer à son corps de gloire, avec cette force qu'il a de pouvoir même se soumettre tout l'univers » (*Phil.*, 3, 20-21).

La caractéristique de l'énergie qu'il nous communique est donc *l'assurance intime avec laquelle nous affrontons son jugement, la parrésia*¹¹. *Unis au Christ, appelant son retour,*

11. Références Bible de Jérusalem, sur Actes, 13, 46.

et sachant que celui-ci s'accomplit par tout ce qui est de la mort, devenu voie vers la résurrection, nous affrontons les causes du désespoir. Elles sont devenues par lui les signes de son Avènement libérateur. Pesons bien tous ces termes, unissons bien en une vie sincère les réalités qu'ils expriment. Ils disent ce qui doit être l'attitude typique du chrétien, celle dont jaillissait le cri antique : *Maranatha* : Seigneur, viens ! Les choses horribles que le Seigneur évoqua, comme annonciatrices de sa venue, celles mêmes qui nous navrèrent dans le monde et celles, plus effroyables encore, qui se préparent, est-ce qu'elles nous font *nous redresser, lever la tête*, parce que nous y reconnaissons ce jugement du Christ qui tombe sur chaque moment du temps et dont le Jugement final ne sera que l'ostension plénière ? Qu'elles nous fassent sécher de terreur et nous déchirent en ce que nous avons de plus cher, rien que de normal, mais loin de nous désespérer, elles doivent nous réjouir comme la tendre verdure du figuier, qui atteste la venue des beaux jours (*Luc*, 21, 26.30).

II. LA CONDITION HUMAINE DE L'ESPÉRANCE

En cela, aucune dévaluation du monde présent, et de ses multiples espoirs, des espoirs humblement et magnanimement humains ! Au contraire, puisque la « discrimination » a lieu selon la valeur de nos actes, laquelle suppose le respect de toutes les données temporelles. Cette valeur vient du Christ à la rencontre des vœux que nous donnons à entendre ce que sont les réalités de ce monde. Elles « gémissent », tant que les enfants de Dieu ne les ont pas associées à « la liberté de leur gloire » (*Rom.*, 8, 22). C'est l'être original de ces choses, en ce qu'il a chaque fois de spécifique, qui doit trouver son accomplissement dans « le monde nouveau ». « Tout ce qu'il y a de vrai, de noble, de juste, de pur, d'aimable... cela doit vous préoccuper » (*Phil.*, 4, 8). Tout cela compte sur nous pour être « instauré dans le Christ » (*Eph.*, 1, 10).

Dieu ne nous a rien dit qui nous permette de nous figurer

ce que seront les cieux nouveaux et la terre nouvelle (*Apoc.*, 21, 1 ; 2 *Pierre*, 3, 13) qu'il prépare pour les derniers temps. Sans doute ne pourrions-nous pas nous en faire une idée valable. Il ne nous a pas dit de quelle façon, en quoi notre action présente contribue à les élaborer, ce qu'il y aura exactement de continuité et de discontinuité entre le monde présent et celui qui apparaîtra quand nos cieux actuels auront été roulés comme un manteau (*Ps.*, 104, 2).

Une discontinuité est certaine : la nouvelle Jérusalem nous est annoncée comme descendant du ciel (*Apoc.*, 21, 2) : « Le premier ciel et la première terre ont disparu, et de mer, il n'y en a plus » (*Apoc.*, 21, 1). Les cieux enflammés se sont dissous (2 *Pierre*, 3, 12). Une continuité n'est pas moins certaine : La Ville sainte qui descend d'au-dessus de Dieu est l'Épouse parée pour ses noces. Mais la robe de celle-ci est faite des bonnes actions des saints (*Apoc.*, 19, 8) : *leurs œuvres les accompagnent* (14, 13) »¹². Le feu « éprouvera la qualité de l'œuvre de chacun » (1 *Cor.*, 3, 13), manifestera ce qui est « or, argent, pierres précieuses, bois, foin, paille » (1 *Cor.*, 3, 12) ; ce qui résistera « sera sauvé » (v. 15). Et ce pourra être la valeur d'un acte d'ici-bas très minime et passager, comme d'avoir donné un verre d'eau à un pauvre assoiffé. L'énigmatique rapport de continuité et de discontinuité, symbolisé, nous venons de le voir, par la Jérusalem nouvelle, l'est aussi par le *nom nouveau* que recevront ceux qui auront été vainqueurs dans les combats de cette vie (*Apoc.*, 2, 17) : cette nouveauté du « nom », étonnante pour celui-là même qui en aura la révélation, signifie une transformation, mais ce sera bien celle de l'élu et il l'aura obtenue selon sa conduite dans les combats de cette terre. Tout ce qui sera « récompense » correspondra à ce qui est ici-bas « mérite ». C'est bien en nous-mêmes enfin que l'éternité nous changera, et cela suppose quelque identité des éléments de nos destins, aussi divers que soient les modes de notre être de l'un à l'autre « siècle ».

12. Y. CONGAR, *Le Mystère du Temple*, Paris, 1958, p. 263.

Il doit en aller d'eux comme de nos corps. Ce sont nos propres corps du temps de notre vie mourante que nous récupérerons au dernier jour, identiquement les mêmes, telle est l'affirmation de la foi. Cela ne signifie sûrement pas, néanmoins, que ces corps, en leur état glorieux et, comme dit saint Paul, « spirituel », se composeront exactement des particules de matière qu'intègrent nos corps périssables d'à présent. Cette stricte identité matérielle n'a pas de sens : d'une part, la composition cellulaire de nos corps ne cesse de changer durant notre existence présente, et l'on ne voit pas pourquoi un de ses états plutôt qu'un autre serait reconstitué pour l'éternité, d'autre part, à chaque moment cette composition est affectée par les tares de la nature déchue, et l'état régénéré sera certainement très différent. Le renouvellement continu de cette composition durant notre vie terrestre nous avertit que l'identité substantielle du corps ne consiste pas dans celle des cellules qui le composent. Vous voyez la photo d'un enfant de deux ans et vous n'y reconnaissez pas le vieillard : il s'agit pourtant du *même* corps. Son identité est dans le rapport de ses éléments au principe vital qui l'anime ; son renouvellement lui-même est dû à ce principe de sa constance. Pour que nos corps glorieux soient après la résurrection nos corps d'ici-bas, il suffit qu'ils entrent en composition avec nos âmes selon la stricte corrélation qui existe entre celle-ci et nos corps dans la suite de leurs états changeants, en leur stade périssable. Peu importe que leurs particules matérielles ne soient pas celles qui auront servi à les faire sur cette terre.

Quelque chose d'analogue doit vraisemblablement se passer entre les objets de tout ce qui est légitime dans nos pauvres espoirs et ce grand objet de notre espérance surnaturelle, d'une richesse inimaginable : tout ce qui jouera quelque rôle dans notre gloire future. Peu importe que nous ne puissions préciser : si Dieu ne nous a pas éclairés à ce sujet, c'est que cette connaissance n'est pas nécessaire à la réussite, et même qu'il nous est bon de rester dans l'incertitude sur le sort définitif des choses qui nous tiennent tant à cœur ici-bas. Quelques points cependant nous paraissent assez fermes :

1. Le grand thème évangélique des *fruits* que le Seigneur veut nous voir porter (*Luc*, 13, 7 ; *Jean*, 15, 8 ; *Matth.*, 25, 14 ss ; *Marc*, 11, 12-14) et qu'il récolte évidemment pour les garder, nous donne à penser que la valeur durable de nos efforts n'est pas seulement dans le « mérite » personnel qu'ils font croître en nous, mais aussi dans la production d'un résultat extérieur, enrichissant pour la création, et cela définitivement. Cette façon de voir s'accorde avec le sens que nous devons reconnaître au travail, pour lequel, selon la *Genèse*, l'homme a été mis dans le jardin d'Eden : « Pour le cultiver » (*Gen.*, 2, 15) ; la dispensation générale de l'ordre du salut fait se répondre l'orientation vers le paradis définitif et les grandes lois du premier paradis ; elle nous engage donc à conclure que Dieu compte, pour la terre nouvelle, sur des récoltes que notre travail actuel produit : au dernier jour, les anges auront à ramasser pour les greniers éternels (*Matth.*, 13, 39) des moissons que notre labeur aura fait croître ici-bas.

Certainement, cette valeur définitive de nos œuvres périssables dépend de la qualité de l'amour surnaturel avec lequel nous les accomplissons : tout, pour le Royaume, procède de la divine *agapè*. Il suffirait, pour nous donner cœur à l'ouvrage, qu'à la faveur de nos actions nous fassions croître l'amour, en nous et, par la communion des saints, en nos frères. Ce fruit est de tous le plus beau, nous sommes assurés de son succès, et il mérite bien qu'en dehors de lui tout de nos œuvres périsse. Mais il est plus conforme à ce que nous entrevoyons des harmonies de la création que ces œuvres éternellement demeurent. Il est certain, s'il en est ainsi, que leurs modalités nouvelles sont mystérieuses, disons même inimaginables pour l'instant, mais il est probable qu'elles s'accomplissent dans les lignes mêmes où vont nos espoirs, pour autant que ceux-ci sont conformes à la charité. Il nous paraît difficile de ne pas donner toute cette plénitude de sens à la parole de l'*Apocalypse* que le P. Congar rappelait tout à l'heure : « Leurs œuvres les suivent ».

2. Également énigmatique est — nous l'avons dit — ce qu'il y a de continuité et de discontinuité dans le passage du monde présent au monde à venir. Cette énigme se trouve en chacune de nos œuvres présentes, lorsque nous nous interrogeons sur leur valeur par rapport au Royaume. (A chaque instant de l'histoire, la fin du monde !). Un sens indiscret, trop exclusif, de la rupture nous fait mépriser la figure de ce monde, qui passe, et l'espérance surnaturelle fait humainement désespérer : « eschatologisme » trop facile ! Un sens trop optimiste de la continuité risque d'accorder un mérite surnaturel à ce qui n'est que de l'humain exalté pour lui-même : fausse mystique d'une prétendue « incarnation », « messianisme » trop commodément limité aux horizons terrestres. Mais le « messianisme » et l'« eschatologisme », lorsqu'ils sont authentiques s'appellent l'un l'autre : nous ne hâtons la Parousie qu'en faisant effectivement progresser le Royaume en ce monde, ce qui est instaurer les choses d'ici-bas dans le Christ, qui vient comme Messie répondre à l'appel de tout ce qu'elles ont d'excellent. Réciproquement, nous ne faisons œuvre d'« incarnation » selon le Christ qu'en opérant, selon son Esprit, la « discrimination » redoutable qu'il vient accomplir parmi toutes ces choses. « Eschatologisme » et « messianisme » sont donc plus que corrélatifs : chacun d'eux, en sa plénitude, s'identifie avec l'autre. Ils se confondront tout à fait dans le Second Avènement du Christ (alors se réalisera ce que les Israélites se figuraient du Premier Avènement : qu'il soit aussi le dernier). En fait, les temps messianiques sont déjà l'ère eschatologique, « les derniers temps ». Mais ils le sont d'une façon mystérieuse. Une tension, insoluble à l'insuffisant discernement de notre foi, subsiste entre les deux tendances. Elle se traduit par beaucoup d'incertitude dans le jugement que nous portons sur nos espoirs humains, en leur rapport à notre espérance. Qu'est-ce que celle-ci encourage de nos espoirs ? Qu'est-ce qu'elle en ruine ?

Questions sans réponses, si nous les posons en les entendant ainsi : quels objectifs humains devons-nous poursuivre, de telle sorte qu'ils demeurent atteints dans le Royaume ? Pour

répondre à une telle interrogation, il ne faudrait rien de moins qu'ouvrir le livre aux sept sceaux, et seul l'Agneau en a le pouvoir (*Apoc.*, 5). Nous nous figurons toujours que pour aller au succès surnaturel, il nous faut « faire la volonté de Dieu », en comprenant cette dernière comme un plan d'architecte à réaliser, nous autres étant les entrepreneurs ou les ouvriers de la construction ! Or Dieu nous indique si peu son plan qu'il nous prévient : « Mes voies ne sont pas vos voies », les idées que nous nous en faisons ne sont pas les siennes (*Is.*, 55, 8). « Connaître sa volonté » (*Col.*, 1, 9), ce n'est pas recevoir, par quelque voie que ce soit, notification des déterminations précises qu'il aurait portées et que nous aurions à exécuter pour que notre espérance ne soit pas confondue : c'est rendre vivantes en nous par la foi et l'amour les grandes lois de sa conduite salvifique envers le monde : tellement vivantes qu'elles deviennent les lois de notre propre vie, comme une seconde nature douée du discernement de ce qu'elle doit inventer¹³. Dieu, qui est contemporain en son éternité de chaque moment de nos vies, reconnaît comme sa volonté ce que nous accomplissons en vertu de ce discernement (qu'en réalité, de façon insensible, dans toute notre conduite prudentielle, sa grâce nous inspire). Alors les questions que nous posons prennent leur signification véritable : « Qu'est-ce que l'espérance surnaturelle encourage de nos espoirs ? Qu'est-ce qu'elle en ruine ? » Elles ne veulent pas dire : qu'est-ce que nous verrons réussir ici-bas, parce que la volonté de Dieu est que cela devienne ! Nos questions signifient : « Sur quels objectifs

13. Cela ressort avec une particulière netteté de l'Épître aux *Ephésiens*. Voyez l'équivalence de ces expressions, et leurs contextes, leurs grandioses contextes, jusqu'à ce qu'elles appliquent leur pointe à d'humbles réalités comme la mesure à trouver dans l'usage du vin : « Connaître le mystère de sa volonté » (1,9) ; « connaître Jésus-Christ et quelle extraordinaire grandeur sa puissance revêt », etc. (1, 17-19) ; « connaître le Mystère... l'insondable richesse du Christ (3, 3. 8) ; « discerner ce qui plaît au Seigneur » (5, 10) ; « voir quelle est (dans la diversité des cas) la volonté du Seigneur » (au lieu de « se montrer inconsidéré ») (5,17).

faire porter nos espoirs et nos efforts ? Considérons bien en elles-mêmes à la lumière de notre foi les données de la situation, pour discerner les objectifs dont la poursuite doit concrétiser notre amour ! » Là-dessus nous engageons nos vies. Et Dieu ne donne pas la moindre assurance d'une réussite visible.

3. C'est le moment ou jamais de nous souvenir que l'on ne devrait pas parler d'une vertu — ici de l'espérance — en se servant d'un substantif. Elle n'existe pas comme une pièce d'une machine. Ce qui existe, c'est l'homme espérant. On ne devrait, au sujet d'une vertu, n'employer qu'un adjectif, parce qu'elle est une qualité, ou un verbe, un verbe actif avec son complément direct, parce qu'elle est un principe d'opération. Gardons-nous de réifier l'espérance. Considérons toujours l'homme qui espère le salut, le retour bienheureux du Christ, l'établissement du Royaume (ce sont réalités équivalentes). Cet homme, c'est en tout ce qu'il est qu'il doit espérer, et concrètement il doit le faire selon la situation où il se trouve.

Un des pires maux de notre époque — pour une bonne part sans doute duperie du langage — est de se figurer un prétendu « surnaturel », qui n'est qu'en idée, plaqué sur du naturel médiocre : en l'espèce, une prétendue espérance surnaturelle toute théorique, que mettent réellement à leur régime, soit des espoirs « trop humains » sous leurs déguisements chrétiens, soit une abdication de l'espoir dépité, ou même un réel désespoir. Souvent la « mystique d'incarnation », qui eut un tel succès avant et après la dernière guerre, paraît avoir été une exaltation naturelle insuffisamment rectifiée par la foi : cette dernière se ramenait trop aux aspects qui s'accordaient avec cette exaltation ; aujourd'hui, chez beaucoup de jeunes, le découragement devant les difficultés qui dépassent l'entendement lui-même, ne peut soutenir une vie théologique assez tonique : celle-ci défaille avec la ruine des espoirs humains.

La vie théologique comporte comme une « dialectique » dont on devrait être davantage instruit et qui a besoin de

s'éduquer : le sens du mystère infini doit sans cesse *ouvrir* l'adhésion aux vérités particulières¹⁴ ; s'il ne se concrétise pas en elles, il reste vague ; si en revanche les idées et les formules de la foi n'éclatent sans cesse par leur référence au Mystère de la vie divine, elles ne composent qu'un système ; toute la vie de la charité est aussi une « dialectique » entre Dieu et le prochain. Quant à l'espérance, elle a une dualité d'objet analogue : il lui faut jouer entre la béatitude éternelle et les biens créés qui paraissent nécessaires à la vie dans le temps¹⁵. Si le fidèle se figure n'avoir d'autre désir que la pure vie en Dieu, il a toutes les chances de s'abuser et de décoller dans l'irréel. En notre condition temporelle, notre espérance — à moins de très hautes et exceptionnelles grâces mystiques — comporte un vif espoir des choses du temps. Il ne s'agit pas de prétendre au trop beau désintéressement : il faut plutôt ouvrir à Dieu les espoirs humains. Les ouvrir en leurs objectifs, jugeant de ces derniers selon Dieu et dans leur référence à la vie éternelle. Ouvrir les espoirs humains dans la source de leur dynamisme, en faisant appel à l'aide de Dieu. Ouvrir leur qualité elle-même, ce qui se fait tout seul s'ils sont bien ceux de vivants qui se replongent continuellement dans la vie divine. Telle est la conduite sage et non pas l'imposture d'une espérance qui viserait à être « toute surnaturelle » et qui serait posée en l'air et sans sève.

4. Ce que nous avons vu de la corrélation de la vie et de la mort fait assez entendre que cette « ouverture » de nos espoirs en l'espérance est aussi un éclatement. Et c'est ainsi que la plus modeste espérance de qui mène une existence sans trop grands drames est prête éventuellement pour le plus haut héroïsme.

Saint Jean de la Croix manifeste avec profondeur le lien de l'espérance et de la pauvreté spirituelle. L'espérance, dit-il, « est de ce que l'on n'a pas ». C'est donc normal qu'elle fasse

14. *Ila Ilae*, qu. 1, art. 1 et 2.

15. *Ila Ilae*, qu. 17, art. 2, ad 2 (peser les termes de l'objection); cf. art. 4.

dans l'âme « un vide de toute possession »¹⁶. Le chrétien espère le Royaume pour lui et pour ses frères : c'est dire à la fois qu'il espère user des données des situations pour la venue de ce Royaume, et qu'il espère en tout autre chose qu'elles ; il ne peut démêler en elles d'une façon satisfaisante ce sur quoi il compte et ce qu'il récuse, ce que Dieu retiendra et ce qu'il rejettera. Il sait qu'une ruine totale peut frapper ses espoirs.

Les grandes paroles de l'espérance héroïque sont susceptibles de deux significations vitales, l'une effectivement héroïque, l'autre sinistre. « Espérer contre toute espérance »¹⁷ ; « Il n'est pas nécessaire d'espérer pour entreprendre, ni de réussir pour persévérer »¹⁸. Ces formules peuvent déguiser la justification illusoire d'un réel complexe d'échec, comme elles peuvent dire la plénitude de la force spirituelle. Seul le jugement de Dieu manifestera sans doute possible les cas où elles auront été authentiques.

Qu'est-ce qui a chance de les rendre authentiques ? Un *sens du réel* qui s'efforce d'être plénier : objectif dans l'appréciation des voies et moyens ; objectif à l'égard des réalités qui

16. *Montée du Carmel*, livre II, ch. 6 (Ed. Lucien-Marie, p. 140).

17. Peut-être certains lecteurs ne trouveront-ils pas assez *explícite* la réponse que nous donnons à la question posée dans les deux premières lignes de cet article. Mettons pour eux les points sur les *i*. Les expressions « espérer par delà le désespoir » et « espérer contre toute espérance » ne sont pas synonymes, à les prendre comme elles sonnent. La première suppose un désespoir effectif qui doit exister pour qu'au-delà de lui, l'espérance existe. Nous avons récusé, pour le chrétien, cette conception, sauf, bien entendu, les cas de convertis qui sont passés par le désespoir. Ce que nous nions, c'est que telle soit la voie nécessaire ou normale. Quant à « espérer contre toute espérance », cela signifie : continuer à espérer en Dieu, alors qu'on ne voit plus par quelles causes secondes se réalisera sa promesse. A l'extrême, c'est le cas d'Abraham. Aucun *désespoir*, à moins que l'on appelle ainsi l'impossibilité de mettre désormais son espoir dans aucune créature. Et les promesses que Dieu nous a faites, à nous, ne sont pas temporelles.

18. Cette dernière parole, on le sait, est de Guillaume le Taciturne.

commandent les décisions chrétiennes et qui les soutiennent (ceci à force de foi, d'amour et par l'activité des dons du Saint Esprit¹⁹) ; enfin, n'oublions pas ce que ces deux sortes d'objectivité unies impliquent, mais qu'il faut expliciter comme le critère le moins trompeur : chez un vivant, et un vivant uni au Dieu Vivant, le sens du réel est efficace, créateur, si peu qu'il lui reste de vie. Il s'ingénie, il renouvelle le courage, il passe par les moindres issues. Où il voit manquer l'amour, il met l'amour. A faire, de proche en proche, ce qu'il peut, humblement et magnaniment CE QU'IL PEUT, il est « mené où il ne voulait pas aller » (*Jean*, 21, 18), où il ne pensait même pas qu'il pût jamais être conduit. C'est la plus magnifique expérience de toute vie généreuse, et la plus cruelle ! Les appels de la vie et ses possibilités sont sans mesure, aussi n'y a-t-il qu'à être fidèle et à persévérer (ce qui signifie *se renouveler* continuellement et continuellement *renouveler* son application aux données) pour que Dieu augmente à la fois les appels et les possibilités. Il augmente la disproportion de celles-ci, toujours plus insuffisantes par rapport à ceux-là, ce qui désespère l'amour insuffisant et stimule l'amour qui, conscient de son insuffisance, recourt à l'Amour qui surabonde. Comme cette source demeure cachée, que celui en qui elle coule fait l'expérience croissante de sa dérélition, comme la mort ronge en lui la vie et tout ce sur quoi il s'appuie, il n'est pas possible que son espérance ne devienne héroïque. Très simplement.

Pie-Raymond RÉGAMEY, o. p.

19. Sur ceux-ci, je crois utile, on voudra bien m'en excuser, de renvoyer à ma brochure : *Esquisse d'un portrait spirituel du chrétien*, Edit. du Vitrail, Paris, 1958.

L'ESPÉRANCE CHRÉTIENNE ET LES ESPÉRANCES DE NOTRE TEMPS

Le Conseil œcuménique des Eglises, association fraternelle groupant le plus grand nombre des Eglises, confessions et dénominations chrétiennes non catholiques, avait choisi comme thème principal de sa deuxième Assemblée : *le Christ, seul espoir du monde*. Cette Assemblée se tint à Evanston (U. S. A.) en août 1954. Mais le thème, fixé dès 1950, retint l'attention pendant quatre ans. Une commission consultative de vingt-cinq théologiens de diverses confessions avait élaboré un premier, puis un second projet de rapport, soumis successivement à l'appréciation des Eglises. Compte tenu de toutes les critiques, un troisième et dernier rapport fut rédigé peu de temps avant la conférence d'Evanston et remis à tous les participants¹.

La première partie de ce document était centrée sur la notion du Royaume de Dieu, dont la pleine réalisation ne sera effective qu'avec le retour du Christ à la fin du monde, mais qui existe déjà, inauguré par la première venue du Seigneur et le don qu'il nous a fait de son Esprit. La deuxième partie traitait de l'Eglise, de sa mission sur terre, de son unité et de la perspective de son triomphe final. Enfin la troisième partie distinguait l'espérance chrétienne, espérance du Royaume, des faux

1. Pour la rédaction de ces quelques pages nous nous sommes très étroitement inspiré de deux excellents articles du P. C.-J. DUMONT, *L'espérance chrétienne d'après les travaux préliminaires à la seconde assemblée du Conseil œcuménique des Eglises à Evanston*, et *Réflexions sur l'assemblée œcuménique d'Evanston*, dans *Istina*, I (1954), p. 80-106 et 311-329.

espoirs qui séduisent aujourd'hui les esprits. La conclusion soulignait les devoirs des chrétiens, témoins du Christ, leur espérance².

Ce rapport fut présenté à l'assemblée en séance plénière, puis soumis à l'étude attentive de quinze groupes différents. Faute du temps nécessaire pour remanier le texte en tenant compte des remarques et critiques exprimées dans ces groupes, l'assemblée d'Evanston se contenta de joindre, au rapport laissé tel qu'il était, une déclaration énumérant les principales objections soulevées. Voici les paragraphes principaux de cette déclaration :

« Nos principales critiques du rapport portent non pas sur sa substance, mais sur sa formulation ; non sur ce qui est exprimé, mais sur ce qui ne l'est pas. Nous trouvons que la note de joyeuse affirmation et d'attente rayonnante, qui devrait retentir dans une déclaration de l'espérance chrétienne, n'éclaire pas suffisamment le rapport. Nous remarquons certaines *omissions* importantes : l'action présente du Saint-Esprit dans l'Eglise et le monde ; une allusion précise aux « signes d'espérance » ; une discussion adéquate du thème de la création et de la rédemption cosmiques.

Nous ne nous accordons pas sur la relation qui existe entre l'espérance du chrétien ici et maintenant et son espérance dernière. Ainsi que le compte rendu de notre discussion le révèle clairement, nous ne sommes pas satisfaits de la manière dont le rapport présente les « espérances rivales ». Certains trouvent qu'une définition trop bienveillante en a été donnée, d'autres demandent qu'on les examine avec plus de compréhension, et plusieurs font remarquer que la liste est incomplète et qu'il faudrait en tout cas que fussent mentionnées les espérances qui portent faussement le titre de chrétiennes. Nous ne pouvons pas nous déclarer satisfaits de la manière dont les religions non chrétiennes ont été envisagées et nous ne sommes pas non plus

2. Ce rapport ainsi que la déclaration dont nous parlons au paragraphe suivant se trouvent dans *L'espérance chrétienne dans le monde d'aujourd'hui*, Evanston 1954, Neuchâtel-Paris, 1955, p. 15-58, ainsi que dans *Istina*, I (1954), p. 182-218 et 332-334.

d'accord entre nous sur la définition exacte de notre espoir lorsqu'il s'applique à tous ceux qui, bien que croyant en Dieu, ne reconnaissent pas qu'il s'est révélé en Christ. Beaucoup ont eu le sentiment que le rapport devrait insister beaucoup plus sur la solidarité entre les peuples du monde occidental et ceux des autres continents. Et certains ont trouvé qu'une distinction trop nette était faite entre l'Eglise et le monde »³.

Nous reproduirons à titre documentaire et parce qu'elle complète heureusement les thèmes abordés dans ce cahier la section consacrée, dans la troisième partie du rapport, à « l'espérance chrétienne et les espérances de notre temps ».

A l'heure actuelle, l'humanité est incertaine du lendemain. La plupart des hommes sont troublés, beaucoup sont anxieux, certains désespèrent. Mais ce serait une grande erreur de croire que la majorité des hommes sont sans espoir. Au contraire, des espérances multiples et très diverses — quelques-unes nées récemment, d'autres en train de renaître, certaines enfin encore mal comprises et définies — réclament l'adhésion de millions d'humains. En s'efforçant de proclamer son espérance dans le Christ, l'Eglise doit essayer de comprendre ces autres espérances de notre temps et en tenir compte.

D'une façon ou d'une autre, chacun de ces espoirs tend vers l'une des vérités affirmées par l'Évangile. Certains font des emprunts directs à la tradition chrétienne, d'autres en sont dérivés. Tous professent de satisfaire les désirs des hommes que les chrétiens ont trop souvent négligés et, de ce point de vue, l'existence même de ces autres espoirs nous condamne. Mais, de quelque manière, chacun d'entre eux fausse la vraie perspective dévoilée à la foi chrétienne et offre aux hommes d'illusoire motifs d'espérer, des voies trompeuses à suivre et la décevante illusion de leurs désirs réalisés. Tous ces espoirs et ceux qui y adhèrent relèvent comme nous du jugement de Dieu en Jésus-Christ et nous sommes tenus de dire à chacun, avec toute la clarté et la sincérité possibles, la parole d'espérance chrétienne.

Il est évident qu'ici nous ne pouvons ni examiner ni même mentionner tous les espoirs qui se disputent l'adhésion des hommes de notre temps. Nous avons fait choix de quelques-uns de ceux qui ont conquis la faveur de beaucoup de nos contemporains et qui nous semblent représentatifs, sans pour cela tout inclure. Le nationalisme, le néo-fascisme, l'attachement à l'une quelconque des doctrines économiques ou technologiques comme étant la voie du salut, les efforts nostalgiques faits pour ressaisir les prétendues gloires d'un âge révolu,

3. *L'espérance chrétienne...*, p. 56-57.

la foi dans le pouvoir politique et la force militaire — toutes les espérances illusoire de ce genre auraient pu être prises en considération et doivent être affrontées dans l'esprit de Jésus-Christ partout où elles apparaissent. Toutefois, nous nous limitons à parler ici de quatre types d'espérance qui sont représentatifs de notre temps.

1. *L'humanisme démocratique.* — Jusque tout dernièrement, il était très généralement admis que la démocratie, en s'étendant, assurerait progressivement l'organisation sûre, juste et pacifique de la vie humaine. Même les mouvements dont l'antagonisme à l'égard de la « démocratie occidentale » est aujourd'hui le plus tranché, revendiquent leur appartenance à la vraie foi démocratique et promettent d'instaurer une « démocratie populaire ». Tempérée par les guerres et les crises économiques, la confiance en la démocratie, de quelque manière qu'on la conçoive, demeure cependant pour des millions d'hommes le seul ferme espoir de guérir les maux de l'humanité. Et cette confiance ne se limite pas à ceux qui nient ou ignorent la foi chrétienne. Beaucoup de chrétiens assimilent à tort l'espérance démocratique à l'espérance chrétienne pour la société. A leurs yeux, la démocratie c'est le christianisme s'exprimant dans les structures sociales et politiques.

Evidemment, du point de vue historique, la foi chrétienne est en relations étroites avec l'humanisme démocratique. La démocratie moderne est née et a connu son développement le plus complet parmi les peuples imprégnés de traditions chrétiennes. Par ses convictions et ses intérêts fondamentaux, la démocratie procède directement ou indirectement de la foi et des compassions chrétiennes. C'est à l'enseignement chrétien que, dans une grande mesure, elle doit de reconnaître la valeur de la personne, l'égalité fondamentale de tous les hommes en tant qu'êtres humains, leur interdépendance et leurs obligations mutuelles. Elle doit à la même source de déceler la soif du pouvoir chez les hommes et le mauvais usage qu'ils en font, de reconnaître le danger qu'il y a à placer entre les mains du petit nombre un pouvoir sans contrôle, l'obligation pour les gouvernements de protéger tout homme contre l'injustice, la tyrannie, l'exploitation et de rechercher le bien-être non de quelques privilégiés mais de tous.

Cependant l'humanisme démocratique moderne a de multiples origines. Il doit à des sources autres que chrétiennes certains éléments qui vicient sa compréhension de l'histoire : parmi elles citons l'humanisme classique, la Renaissance, le siècle des lumières, le romantisme, l'humanisme scientifique et culturel moderne. C'est de ces autres sources que sont venus la foi dans le pouvoir de l'éducation et de la technologie pour résoudre tous les problèmes humains, la croyance en un progrès infaillible et, avant tout, la méconnaissance et le reniement de la souveraineté de Dieu sur le monde ; l'incapacité à reconnaître le caractère précaire, imparfait et éphémère de toute réalisation humaine a la même origine. Selon l'humanisme démocratique, l'homme est maître de sa destinée et capable de construire une société parfaite. Les

hommes devraient se fier entièrement à leurs propres forces pour arriver, eux et leurs collectivités, à une vie heureuse ; leurs espérances n'ont pas à s'élever au-dessus de l'amélioration de leur existence terrestre. Ces croyances sont illusoire ; en les professant, l'humanisme démocratique, même quand il se dit encore chrétien, est devenu dans une large mesure hérétique.

Les illusions des humanistes démocrates recèlent aussi une confusion entre les idées et les faits. Ils défendent un idéal d'égalité, de liberté et de justice et supposent beaucoup trop facilement que, dans les sociétés qui professent le mode de vie démocratique, rien de cet idéal n'est démenti par les faits. Toutefois l'inégalité, la discrimination, l'injustice, la confiance dans la force brutale, l'exploitation, l'agression ne sont pas inconnues dans les démocraties ; seul un pharisaïsme égocentrique peut se figurer le contraire.

A cause même des rapports historiques entre les convictions chrétiennes et la démocratie, les chrétiens qui font partie de sociétés démocratiques ont la responsabilité de soumettre ces sociétés au jugement chrétien et de les guérir de leurs présomptions erronées et de leurs espoirs injustifiés. Ces chrétiens doivent attester que les hommes sont redevables à Dieu de la terre nourricière et de leur propre vie ; qu'ils doivent gérer toutes les possessions et les talents humains comme intendants de Dieu, en vue de ses desseins et pour ses enfants ; enfin, qu'il doivent attendre de Dieu la sagesse de faire le bien, et le pardon des actions mauvaises. Ils peuvent, comme d'autres, espérer que des institutions sociales mieux ordonnées arriveront à protéger plus efficacement les hommes et à répondre plus pleinement à leurs besoins ; mais ils doivent savoir et dire hautement que c'est seulement en se confiant entièrement à Dieu et en Lui obéissant qu'on peut clairement discerner et raisonnablement nourrir des espérances humaines légitimes. Ils doivent encore insister sur le fait que toute réalisation humaine — comme tout être humain — est destinée à mourir et à subir le jugement final. La seule espérance bien fondée de l'homme réside dans la puissance, la justice et la miséricorde de Dieu en Christ.

2. *L'humanisme scientifique.* — L'espérance de l'humanisme scientifique se fonde sur l'assurance que l'homme, grâce aux ressources de la science, de la technique et de l'instruction, peut non seulement mitiger ou même faire disparaître la faim, la pauvreté, la maladie et l'ignorance, mais peut aussi édifier un ordre social capable de satisfaire les besoins les plus profonds de l'homme et de résoudre ses conflits les plus fondamentaux.

L'humaniste scientifique, si on peut l'appeler ainsi, n'est pas nécessairement lui-même un homme de science. C'est quelqu'un qui voit dans la science appliquée aux affaires humaines, l'espoir de l'humanité. Il voit dans la méthode scientifique la voie la plus sûre pour atteindre à la vérité et apprécie au plus haut point le genre de

vérités que la science fait connaître. Il croit qu'aujourd'hui les besoins les plus criants de l'humanité sont de ceux que la science seule peut satisfaire.

C'est sur les succès déjà remportés par l'homme que se fondent les espoirs de l'humanisme scientifique. L'homme a dompté la nature ; il a immensément développé ses propres capacités intellectuelles ; dans les sociétés civilisées, il a créé un monde spécifiquement humain au milieu de la nature. Pour l'humanisme scientifique, la civilisation est l'ancre de salut de tout espoir. Avec elle disparaît toute espérance ; mais si elle continue à se développer, elle peut donner satisfaction à tous les besoins légitimes de l'humanité.

Parfois les espérances de l'humanisme scientifique prennent des formes extravagantes, mais elles sont le plus souvent caractérisées par beaucoup de modération et par un travail assidu. Le chrétien peut volontiers accepter, dans beaucoup de tâches, la collaboration d'un humaniste d'humeur sérieuse et rendre grâce à Dieu pour la compassion humaine dont il fait preuve et les services désintéressés qu'il rend. Mais l'humaniste lui, à cause même de la manière dont il concentre tous ses espoirs sur l'homme, doit rejeter la foi chrétienne comme lui étant hostile. Selon lui, l'homme, tel Atlas, devrait porter les destinées du monde sur ses épaules, alors que le chrétien veut que l'homme soit tenu en lisière par Dieu. En outre, il accuse le chrétien d'avoir une trop haute opinion des vertus de la souffrance pour songer sérieusement à l'abolir. Il considère la doctrine chrétienne du péché comme exerçant une influence morbide d'origine psychopathique. Mais, avant tout, il reproche au chrétien de ne pas vraiment désirer que la civilisation survive, parce que ses espérances ne sont pas de ce monde.

Le chrétien doit accepter ces critiques dans la mesure où elles sont valables, il doit toutefois affirmer hardiment que l'espoir de l'homme est en Dieu, non en lui-même. L'idée que l'homme puisse prendre sur lui les fardeaux du monde est une illusion qui le mène de l'anxiété au désespoir. Elle prend racine dans le péché mortel d'orgueil, qui se refuse à admettre la dépendance de l'homme vis-à-vis de Dieu et qui peut l'entraîner dans tous les maux que déchaîne la soif d'un pouvoir sans frein. La joie qu'éprouve le chrétien à croire que Dieu règne est incompatible logiquement avec l'humanisme scientifique.

Nous parlons ailleurs de l'élan qui porte le chrétien à soulager et empêcher la douleur. Lorsque l'humanisme scientifique ne voit dans la douleur que quelque chose à abolir, il ne tient pas compte du fait qu'être humain c'est souffrir et que le Christ a transformé en joyeuse espérance la souffrance de milliers de gens, auxquels l'humanisme scientifique ne peut parler que le langage de l'endurance stoïque.

La doctrine chrétienne du péché, loin d'être une théorie désuète de névrosés, décrit avec exactitude la situation dans laquelle tout homme se trouve, l'humaniste comme les autres. Le mal, comme le

bien, résulte parfois des meilleures intentions, contrecarrant les efforts individuels, et plongeant les hommes dans la guerre et la tyrannie, le chaos national et le désespoir social. L'espérance chrétienne donne aux hommes la force d'affronter ces situations dans toute leur tragique horreur. Aucune des réalisations humaines ne peut être un vrai motif d'espoir. Mais le chrétien sait que Dieu, dans sa grâce surabondante, a défié et maîtrisé le péché et le mal qui déçoivent l'humanité et flétrissent ses espérances. Fort de son espoir en Dieu, le chrétien peut œuvrer joyeusement pour les hommes.

3. *Le marxisme.* — Le marxisme est en même temps une philosophie de l'histoire, un programme pratique et, pour beaucoup de ses adhérents, une religion séculière puissante et frémissante d'espoir. Sous sa forme la plus simple il s'adresse partout aux multiples déshérités qui ont besoin de nourriture, de vêtements, d'abri et d'assez de sécurité et de liberté pour vivre décemment. Ces multitudes sont le vrai prolétariat, le peuple élu de la théorie marxiste. Mais le marxisme s'adresse aussi à des travailleurs plus prospères qui se sentent à l'étroit et déshumanisés par leur travail ; aux amis chaleureux des opprimés ; à des hommes et des femmes qui ont l'ambition d'être des « leaders » ou qui ont faim et soif de camaraderie ; à d'éminents hommes de science ; à des soldats, des patriotes et des hommes d'Etat qui attendent avec impatience les temps nouveaux. A tous ces hommes, à toutes ces femmes, dans de nombreux pays, le marxisme offre une parole d'espérance qui les passionne.

En premier lieu, le marxisme est une philosophie de l'histoire liant étroitement la théorie à l'action. Il est conscient du conflit entre les forces de progrès qui sont à l'œuvre et la source du mal dont il faut triompher. Il enseigne que l'homme n'a pas de nature stable, mais est constamment façonné et refaçonné au cours de l'histoire qu'à son tour, et par son action sociale, il contribue à édifier. Il nie Dieu et la souveraineté divine. L'histoire et l'existence humaine elle-même commencent là où, dans sa lutte avec la nature, l'homme arrive à produire ses propres moyens d'existence et se différencie ainsi des autres animaux. Le communisme (et c'est là sa grande force) s'adresse au travailleur et lui affirme que c'est par son travail que l'homme réalise son humanité et façonne l'histoire. Le plus humble des travailleurs a ainsi un rôle capital à jouer.

Mais, si l'histoire est le berceau de l'humanité, elle est aussi une lutte dans laquelle se produit l'*aliénation*, la désaffection des hommes les uns pour les autres et de chacun envers soi-même. En effet, les objets que l'homme produit par son travail et les parties de la nature qui subsistent sa loi sont inégalement divisés entre les forts et les faibles et c'est ainsi que commence la lutte de classes. Les activités et les rapports économiques étant essentiels dans une société, l'hostilité entre les possédants et les dépossédés empoisonne, pour les deux classes, toutes les relations humaines. Le bonheur, la justice, l'amour ne

sont plus possibles et, dans la lutte de classes, l'homme n'est plus vraiment homme. Non seulement les individus, mais l'histoire elle-même se trouvent ainsi corrompus.

Ce conflit et les crises qu'il engendre deviennent particulièrement aigus dans la société capitaliste et s'aggravent avec le temps. Toutefois, de cette agonie même surgit une grande espérance. En effet, notre époque touche à sa fin ; il y aura une catastrophe finale, une révolution dans laquelle la société des oppresseurs s'effondrera et les opprimés seront délivrés. Le prolétariat, les travailleurs dépourvus de propriété, de pays, de vie de famille, enseignés et conduits par un parti communiste discipliné et uni à travers les frontières nationales, peut faire éclater la révolution au moment opportun et accomplir ainsi une tâche messianique pour l'humanité entière.

La consommation de l'histoire, dans la société sans classes qui en résultera, sera avant tout une *réconciliation*. N'étant plus séparés par les produits de leur travail ou par l'exploitation privée, les hommes en arriveront à pouvoir se rencontrer librement et, comme des êtres vraiment sociaux, devenir l'un pour l'autre le prochain. La libre association des producteurs procurera à tous les liens dont ils ont besoin. La nature elle-même cessera d'être l'ennemie de l'homme. Il n'y aura plus de classes sociales, plus de lutte de classes et, partant, plus de gouvernement coercitif, ni aucun motif de violence. Toutes les richesses que les hommes ont amassées au cours des âges seront réunies et mises à la disposition de tous.

Il va sans dire que la revendication de justice sociale et économique est de celles que tous les chrétiens doivent formuler, sans esprit partisan ou vindicatif, mais sans compromission. En outre, l'Eglise et chaque chrétien doivent reconnaître leur pleine part de culpabilité dans le fait que l'équité ait été si mal prêchée et pratiquée, ce qui a ouvert la voie aux attaques du communisme. Il importe aussi de reconnaître le grand attrait exercé par l'optimisme de la conception marxiste de l'histoire et la promesse que la fin du conflit et de l'aliénation est proche. La conception chrétienne de l'histoire et de sa consommation n'a pas souvent été présentée de notre temps d'une manière aussi persuasive et aussi forte.

D'autre part, les moyens employés par les dirigeants communistes pour s'emparer du pouvoir et le garder, au nom du prolétariat, ainsi que l'enseignement explicite que tous les moyens requis pour briser la puissance des ennemis de classe sont justifiés, ont rebuté beaucoup de ceux qui étaient attirés au communisme par ses revendications de justice et sa promesse de paix. De plus, en pratique, la doctrine communiste de la dictature du prolétariat a, dans la plupart des cas, conduit à la dictature totalitaire, qui, en fait, refuse à l'homme toute liberté.

Mais le christianisme doit en arriver à dénoncer les illusions qui faussent la foi marxiste elle-même. En premier lieu, le fait de nier

Dieu et de rejeter sa souveraineté sur toute l'histoire humaine ouvre la voie à l'idolâtrie ; on fait alors du parti et du système économique des idoles. En second lieu, ce que nous connaissons de la nature humaine dément la croyance marxiste dans la capacité du prolétariat à conduire l'histoire de l'humanité jusqu'à sa consommation, à être le Messie de l'âge nouveau. En troisième lieu, la croyance qu'il suffit de faire disparaître les inégalités économiques pour abolir l'esprit de contestation et l'égoïsme, qui ont caractérisé toute l'histoire humaine, n'est nullement confirmée par le comportement actuel des marxistes. La doctrine chrétienne, quant à la nature et à la destinée de l'homme, s'appuie sur une base plus réaliste.

4. *Renaissance nationale et religieuse.* — Dans beaucoup de pays aujourd'hui, particulièrement en Asie et en Afrique, des peuples entiers vivent au milieu d'une révolution en même temps sociale, politique et religieuse. Ce bouleversement profond s'est rapidement accéléré au cours des dix dernières années. La seconde guerre mondiale, tandis qu'elle causait d'indicibles souffrances à tant d'autres peuples, faisait pénétrer ceux-ci dans un monde nouveau et l'histoire, si longtemps la fastidieuse répétition d'événements toujours les mêmes, s'est animée soudain pour eux d'une vie nouvelle.

Les habitants des villes et des cités, et spécialement leurs dirigeants, connaissaient depuis longtemps les bienfaits de la science appliquée et de l'indépendance politique. Mais les habitants des jungles lointaines furent, pour la première fois, mis à même d'apprécier ces avantages par les armées qui se battaient sur leur sol. De plus, la rapidité avec laquelle, après la guerre, la domination occidentale fut brisée dans beaucoup de pays, apporta partout aux peuples assujettis un sens tout nouveau de leur puissance et de leur existence en tant que nation, tandis que ceux qui — en Inde par exemple — avaient lutté pour leur indépendance, surtout par des moyens non violents, puisaient dans leur succès une confiance nouvelle en leurs ressources spirituelles et morales.

En même temps, leurs modes de vie religieuse et culturelle trahissent l'influence de l'Évangile chrétien et, de diverses manières, celle du communisme et de l'humanisme. En maints pays, c'est grâce à l'Église chrétienne que les hommes entrevirent pour la première fois les possibilités d'une vie nouvelle et meilleure. C'est à la fois le christianisme et ses rivaux qui ont contribué à éveiller un nouveau sens de la dignité humaine et de la responsabilité de l'homme à l'égard de ses frères. Ils ont contribué aussi à susciter une vigoureuse contre-attaque des religions anciennes s'affirmant capables d'affronter les problèmes de notre génération tourmentée.

Il est résulté de tout ceci un nationalisme fort et croissant en même temps qu'un renouveau d'intérêt, chez chaque peuple, pour son propre patrimoine culturel et religieux. Chez les adhérents du boudd-

dhisme, de l'hindouïsme et de l'islamisme se fait jour une nouvelle assurance que leurs religions respectives recèlent la réponse à tous les maux du monde. Les bouddhistes préparent actuellement une grande campagne missionnaire mondiale. Le néo-hindouïsme ne se lasse pas de prêcher qu'en vertu de sa bonne volonté à reconnaître la vérité où qu'elle se trouve, lui seul peut totaliser ce qu'il y a de meilleur dans toutes les traditions. L'islam retrouve son zèle missionnaire et invite à entrer dans une fraternité mondiale qui transcende la race et la nationalité. Les peuples africains cherchent à ranimer leurs croyances indigènes pour répondre aux besoins contemporains.

Nous nous réjouissons avec les peuples d'Asie et d'Afrique de les voir libérés de pouvoirs étrangers et nous nous associons à leur souci d'user de leur liberté pour le plus grand bénéfice de leurs propres patries et le bien du monde entier. Il est bon qu'on se préoccupe sérieusement ici et maintenant des valeurs humaines, de la justice sociale, des conditions de vie meilleure, de la préservation des héritages culturels, en particulier là où toutes ces choses ont été longtemps négligées. Il est bon que le réveil culturel en Asie ait créé un climat d'activité orientée vers des buts précis ; cette activité s'efforce de faire face aux besoins présents et de secouer la léthargie née d'une tendance séculaire au fatalisme.

Si on peut soutenir, avec quelque raison, qu'une telle activité est incompatible avec le génie particulier de religions telles que l'hindouïsme et le bouddhisme, qui nient le monde, il faut se souvenir que ces religions accordent cependant une importance relative et temporaire à la valeur personnelle, à la justice sociale et à la communauté humaine. Bien que refusant à l'histoire toute valeur dernière, elles en considèrent les événements avec un optimisme provisoire. Ce pessimisme sous-jacent est contredit à son tour par un optimisme transcendant qui voit la résolution de tous les conflits, de toutes les peurs, de toutes les frustrations et même de toutes les espérances dans la réalité ultime, au delà de tout changement, de toute activité et de tout but.

L'islam, répandu en Asie aussi bien qu'en Afrique, donne à l'activité humaine un rôle plus positif. Parmi les grandes religions du monde, elle est la seule qui soit née dans les frontières de la chrétienté et elle porte de cette origine des marques distinctes dans son credo et son culte, dans certains modes d'expression caractéristiques et même dans la véhémence avec laquelle elle rejette la Croix comme un scandale blasphématoire. Ses livres saints, qui professent être la révélation finale de Dieu, commencent par la louange d'Allah, souverain des mondes et roi du jour du jugement. Dans les derniers temps un messie, le Mahdi, le « Bien dirigé » viendra à l'heure fixée par Dieu pour réformer le monde selon l'idéal musulman. Celui-ci est exposé dans la loi sacrée (Shariat) qui se dit enracinée dans la révélation accordée au Prophète et qui exige du peuple de Dieu une obéissance scrupuleuse.

Mais le véritable élan qui emporte aujourd'hui le monde islamique n'est pas l'attente du jour du jugement, ni de la venue du Mahdi, mais bien la force d'un nationalisme croissant. Sous cette forme à la fois politique, culturelle et religieuse, l'islam affirme de nouveau sa conviction de pouvoir guérir les maux de l'humanité. Toutefois, sous cette confiance en soi se cache un sentiment profond de frustration et de trouble. Le type idéal de société musulmane est, croit-on, tracé dans l'inaltérable loi sacrée, mais il faut bien que la vie présente soit vécue dans le monde d'aujourd'hui. L'islam moderne vit en état de perpétuelle crise religieuse, de tension entre les gardiens du vieil islamisme et les divers groupes de musulmans modernes et progressistes. Les peuples islamiques, partagés entre une violente affirmation de leur propre importance et un sentiment de déception qui les paralyse, ont grand besoin que le monde occidental les comprenne.

Tout cela étant, l'Eglise est appelée à s'engager beaucoup plus avant dans sa tâche missionnaire. Celle-ci doit inclure un effort véritable pour comprendre la foi et l'espérance avec lesquelles tant de millions d'Asiatiques et d'Africains cherchent à organiser leur vie personnelle et nationale. Nous devons, certes, les mettre en garde et leur rappeler que partout où les nations et les cultures élèvent des prétentions absolues, c'est le désastre qui en résulte. Mais, en même temps, nous ne pouvons pas rester impassibles et indifférents tandis que nos frères, appartenant à d'autres religions, luttent pour atteindre à la justice sociale et au bien commun de leurs peuples. Il faut mettre l'Eglise en garde contre le danger d'obscurcir son témoignage et de négliger son devoir actuel en insistant d'une manière disproportionnée sur des espérances pour un monde futur. La prédication de l'Évangile, en Asie et en Afrique, doit s'harmoniser avec les tâches immédiates dans lesquelles nous sommes invités à faire la volonté de Dieu dont le Règne est à l'œuvre aujourd'hui et dans ce monde.

5. *L'espérance des désespérés.* — Nous avons parlé de quelques-unes des diverses espérances dans lesquelles les hommes de notre temps cherchent un refuge. Mais qu'en est-il de ceux qui, n'ayant trouvé aucun refuge de ce genre, sont dénués de toute espérance ?

Il y a ceux dont l'expérience, au cours de leur vie, a été si amère que rien de précieux ou d'intéressant ne semble leur avoir été laissé. Poursuivis par des déceptions, frustrés de tous leurs rêves ou broyés par l'injustice et par l'inhumanité de l'homme pour l'homme, il leur semble être les victimes d'un sort aveugle ; ils croiraient même presque que les choses ont été, en quelque sorte, arrangées par un esprit malin et mystificateur qui ne veut que leur mal et leur destruction. Leurs meilleures perspectives d'avenir sont tristes et mornes, les pires font craindre des souffrances et des misères à peine tolérables. A des âmes ainsi abreuvées d'amertume, tout l'appareil politique et

toutes les panacées pour l'amélioration sociale ne semblent être que les étapes d'un jeu futile, inventé pour détourner leur esprit de la profonde tragédie de leur vie. Quand on songe aux affreuses souffrances du grand nombre des réfugiés et des personnes déplacées en différentes parties du monde, on ne saurait s'étonner que beaucoup succombent à ce genre de désespoir.

D'autres, pour lesquels la vie n'a pas été aussi dure et qui ont longtemps gardé un bon moral, grâce à un genre quelconque d'espérance anthropocentrique, finissent par être désillusionnés. Leurs dieux les ont trahis et la désolation les accable. Il serait difficile de s'exagérer à quel point, depuis un siècle et demi, l'Occidental ayant perdu sa foi chrétienne traditionnelle, s'est attaché à une sorte de dogme de remplacement progressiste ou utopique, lui permettant d'envisager l'avenir dans une attente confiante ; et il est également difficile de s'exagérer la ténacité avec laquelle, pendant longtemps, on s'est accroché à ces dogmes. Or, de notre temps, en partie sous la pression d'événements désastreux, mais en partie aussi grâce à un examen plus clairvoyant de leurs présuppositions, un nombre croissant de nos contemporains ont abandonné ces espoirs, même s'ils n'ont rien à mettre à la place. Il y a là une probité intellectuelle qu'on ne peut que respecter mais qui conduit à une situation qui devrait, en même temps, faire naître notre sympathie la plus profonde et éveiller nos plus sérieuses inquiétudes. Si clairement que nous puissions voir le caractère illusoire de ces espérances humanistes, nous devrions reconnaître quelle responsabilité nous assumons quand nous entreprenons la tâche négative de les détruire, au risque de créer une nouvelle condition pire que la première.

Dans certains milieux, une étape de plus a été franchie. Il en est parmi nous qui, ayant rigoureusement épuré leur esprit et leur philosophie de toute espèce d'optimisme temporisateur et mal fondé, de toute illusion de progrès, de toute attente utopique, de tout idéalisme nébuleux et de mauvais aloi, ayant en conséquence contemplé sans œillères le caractère désespéré de la condition humaine dans un monde sans Dieu, ont puisé un nouveau courage dans l'évidence et la profondeur même de leur désespoir. Tels sont les « existentialistes » athées qui, en certains pays, jouissent d'une si grande audience, dont beaucoup écrivent avec talent et possèdent un vrai don littéraire. Ce sont des athées, mais d'un genre nouveau. Ils ne se moquent plus des questions que posent la foi chrétienne et les traitent avec grand sérieux. Ils ne se réjouissent pas de la non-existence de Dieu, mais la considèrent comme nous plaçant dans une situation terriblement grave. Chacun d'entre nous est complètement seul, dans un entourage sans aucune signification, de sorte que, pour que sa vie ait un sens ou une valeur quelconque, il lui faut créer lui-même ce sens et cette valeur, sans oublier que bientôt la mort mettra fin à tout. Il y a là une certaine attitude positive en face de la vie, un certain courage

(on ne peut toutefois pas l'appeler un espoir) qui procède et ne peut procéder que d'une négation totale, que de la mort même de l'espérance. C'est là la plus honnête de toutes les formes d'anthropocentrisme, peut-être la seule forme logique avec elle-même. Dans sa clairvoyante conviction de la condition désespérée de ceux qui sont sans Dieu dans le monde, l'existentialiste répète ce qui est une affirmation chrétienne fondamentale ; ce qu'il dit d'un courage qui ne peut émerger que des ténèbres d'un complet renoncement à l'espoir, semble faire écho, même si c'est une forme pervertie, à l'enseignement chrétien : c'est seulement des ténèbres de la Croix, d'où monte le cri de l'abandon, que l'espérance peut renaître.

Pour tous ceux qui, de l'une quelconque de ces manières, sont sans espoir dans le monde, notre seul message d'espérance, c'est qu'il y a quelqu'un qui les comprend mieux qu'ils ne se comprennent eux-mêmes. Jésus-Christ a, comme nul autre, sondé les profondeurs de l'existence humaine. Il a passé par la plus sombre nuit de l'âme humaine, il a connu la solitude et l'abandon total avant de se dresser victorieusement au-dessus de la mort et de l'enfer. En apportant ce message aux sans-espoir, nous devons parler comme ceux qui ont continué à le crucifier, car nous avons notre part de responsabilité dans le désespoir actuel de tant de nos frères, pour lesquels le Christ est mort. Que Dieu nous accorde la grâce et la sagesse de parler d'espérance et de la rendre manifeste dans des actes d'amour, de telle manière qu'elle soit comprise.

Nous avons considéré, trop brièvement certes, quelques-unes des espérances non chrétiennes de notre temps sur lesquelles beaucoup d'hommes fixent les regards. Parmi eux, nous sommes conscients de la présence de notre Seigneur ressuscité, Lui qui, durant son ministère terrestre, vivait parmi les réprouvés, les réfugiés, les agitateurs politiques et les zéloteurs, les intellectuels et les sophistes, les simples ouvriers et les soldats, tous insatisfaits dans leurs aspirations, tous frustrés dans leurs espérances. Il a accepté d'être rejeté, de souffrir et de mourir de la main même de ceux qu'Il était venu sauver et c'est pour eux qu'Il pria sur la Croix. Aujourd'hui, Seigneur ressuscité, Il invite son Eglise, entourée de tous côtés par des hommes dont les espoirs sont moqués, privés d'aliment ou tournés vers de faux dieux, à suivre la voie dans laquelle Il a marché, car c'est seulement en prenant le chemin de la Croix que l'Eglise peut, en actes et en paroles, proclamer une espérance sûre et inébranlable⁴.



Nous avons noté plus haut que les appréciations des délégués d'Evanston sur cette section du rapport furent contradictoires : les uns estimant que le texte se montrait trop favorable

4. *L'espérance chrétienne...*, p. 36-46.

aux « espoirs humains », les autres que le jugement porté sur eux était trop dur. C'est à la première catégorie que se rattachent les Orthodoxes qui, dans une déclaration particulière, firent plusieurs réserves sur le rapport, critiquant en particulier la section que nous avons reproduite :

« Nous ne croyons pas que l'analyse des fausses espérances donnée dans le rapport soit adéquate et complète. Les fausses espérances mentionnées dans le rapport, spécialement celle du communisme, menacent l'existence humaine tout entière, menacent la personnalité humaine comme telle. Toutes déshumanisent la vie. C'est cet aspect des fausses espérances qui concerne l'Eglise au premier chef. Le danger que présentent pour l'homme ces fausses doctrines semble avoir été fort sous-estimé dans le rapport. Si nous cherchons, dans l'époque présente, dans notre monde agité et convulsé, une base véritable pour l'espérance humaine, nous devons proclamer énergiquement que c'est seulement dans l'Eglise de Dieu, sainte, catholique et apostolique, que cette base peut être trouvée puisque l'Eglise est *la colonne et le fondement de la Vérité* »⁵.

Ces jugements contradictoires ne sont-ils pas le signe de l'existence d'une difficulté plus profonde ? Cette difficulté s'est manifestée tout au long de la rédaction laborieuse des projets de rapport successifs et elle est apparue à nouveau à la conférence même d'Evanston. On pourrait la caractériser par l'opposition entre les partisans de l'*eschatologisme* et ceux de ce que le P. Dumont appelle le *temporalisme*. « Les uns, — c'étaient surtout, mais non exclusivement bien entendu, des théologiens européens, — mettaient au premier plan, comme objet de l'espérance chrétienne, le retour en gloire du Christ, l'avènement définitif de son Royaume à la béatitude duquel seront associés tous les élus ressuscités dans leur corps ; les autres, au contraire, — et c'était la position dominante de la théologie américaine, — sans nier nécessairement cet aspect important de l'espérance, préféraient mettre l'accent sur les

5. Cette déclaration des Orthodoxes n'est pas reproduite dans le volume *L'espérance chrétienne...* ; on la trouvera dans *Istina*, I (1954), p. 334-337 ; ici p. 336-337.

améliorations qu'une vie chrétienne fidèlement vécue peut apporter dès ici-bas au sort de l'humanité »⁶.

Le problème n'est pas simple. En effet insister sur l'aspect eschatologique de l'espérance, autrement dit mettre l'accent sur le bonheur promis pour un au-delà, n'est-ce pas faire le jeu, d'une part, de la propagande communiste qui accuse précisément le christianisme de détourner, sous de fallacieux prétextes, les hommes de l'amélioration de ce monde, et, d'autre part, des sectes adventistes ou millénaristes qui appuient leur prosélytisme sur les données apocalyptiques de l'avenir de l'humanité ? Mais, d'un autre côté, l'amélioration du sort de l'humanité en conséquence d'une vie chrétienne plus fidèlement vécue fait-elle partie des promesses de Dieu contenues dans l'Écriture Sainte ? Bien que les croyants doivent par l'intensité de leur foi et de leur charité, contribuer à cette amélioration, il faut qu'ils sachent qu'elle ne sera jamais que précaire et qu'ils n'oublient pas que la croix sera le lot de l'homme jusqu'à la fin des temps.

D'ailleurs s'agit-il seulement d'une différence portant sur la relation mutuelle des deux éléments principaux de l'objet de l'espérance : ce que le chrétien espère pour ici-bas et son espérance dernière ? Ou bien le désaccord n'est-il pas plus profond et ne porte-t-il pas en fait sur la manière de comprendre chacun de ces éléments en lui-même ? Plus précisément, ne nous trouvons-nous pas en présence d'une « opposition entre une exégèse et une théorie dites *orthodoxes* et une exégèse et une théologie *libérales*, libéralisme qui, s'il ne doit pas son inspiration à la théologie de la « démythologisation » de Rudolf Bultmann, emprunte des voies qui lui sont bien proches. Dans une telle perspective des faits aussi fondamentaux pour la foi chrétienne que la résurrection du Christ perdent toute consistance non seulement historique mais concrète, et l'on est fondé à se demander quel sens peut bien prendre désormais un retour du Christ en gloire et l'avènement définitif d'un Royaume composé d'hommes auxquels ne sont assurées ni la survie après la

6. C.-J. DUMONT, *art. cit.*, p. 315.

mort, ni une résurrection au sens propre du mot. Ne faudrait-il pas chercher là, avant toutes choses, la raison de l'obstination mise par certains à insister exclusivement sur les possibilités d'instauration, sur terre, du Royaume promis ?⁷ ».

Mais en fait, à Evanston, pour la majeure partie des délégués, ce n'est pas à ce niveau de profondeur et de mise en question de la foi chrétienne que se situait le débat. « Il portait seulement sur la mesure dans laquelle le Royaume de Dieu, inauguré par la première venue du Christ, peut et doit trouver sa réalisation sur cette terre, avant de connaître son plein épanouissement et sa définitive manifestation lors de la Parousie (...) Souligner l'importance de l'espérance eschatologique semblait, aux uns, exposer au risque d'esquiver le devoir de travailler à l'amélioration effective du sort de l'humanité ; c'est pourquoi ils ne voulaient pas en entendre parler. Insister sur les réalisations temporelles, c'était, pour les autres (plus compréhensifs, cependant, et moins obstinés), risquer de perdre de vue le caractère propre du mystère du salut, sa dimension principale, la seule définitive. C'était surtout vouloir évacuer le mystère de la croix qui ne doit cesser jusqu'au dernier jour de marquer de son empreinte tragique le sort de l'humanité pécheresse ; c'était donc se fourvoyer dans une voie sans issue »⁸.

Il serait inexact — nous l'avons déjà laissé entendre — de considérer la tendance « eschatologique » comme caractéristique de la théologie européenne tandis que la tendance « temporaliste » serait la marque de la théologie américaine. Les deux orientations traversent en fait la pensée de l'Europe et celle de l'Amérique. Mais il serait encore plus faux de voir dans cette opposition le heurt de confessions ou de dénominations chrétiennes différentes. En réalité, la ligne de démarcation passe à travers les confessions.

Il vaudrait la peine de se demander si cette constatation ne s'applique pas aussi à notre catholicisme. Une fois encore nous

7. *Id.*, *Ibid.*, p. 321.

8. *Id.*, *Ibid.*, p. 321-322.

citerons les judicieuses remarques du P. Dumont à ce sujet : « Sans doute il ne saurait y avoir ici de divergences aussi profondément enracinées, l'unanimité dogmatique s'y opposant comme aussi les interventions normatives du magistère en matière d'interprétation scripturaire ou d'élaboration doctrinale. Mais gardées toutes proportions imposées par ces réserves, il semble bien que l'une des crises que connaît actuellement le catholicisme, surtout en France, soit provoquée par une opposition de tendances fort voisine de celle que nous venons de décrire et qui s'est ouvertement manifestée à Evanston. La tentation de voir dans le christianisme une force capable d'assurer un jour une sorte d'âge d'or de l'humanité, grâce à l'avènement d'une civilisation du travail par exemple, n'est peut-être pas toujours assez consciemment ressentie comme une tentation par certains ; tandis qu'à l'opposé les tenants d'un eschatologisme pur ne se méfient pas assez de la tentation à laquelle ils s'exposent de faire trop peu de cas des incidences temporelles du salut sur le plan social. Ne sourions donc pas trop vite des difficultés rencontrées par nos frères non-catholiques dans un domaine où nous éprouvons nous-mêmes tant de peine à surmonter des oppositions analogues »⁹.

René BEAUPÈRE, o. p.

9. *Ibid.*, p. 323.

LA PAIX : ESPOIR OU ILLUSION ?

Un théologien catholique remarquait naguère que « c'est un fait d'importance à la fois doctrinale et sociale que le développement du pacifisme à notre époque ». Le plus frappant, continuait-il, « c'est moins l'augmentation du nombre des objecteurs de conscience (...) que la diffusion des idées pacifistes en certains pays, en France notamment, et dans toutes les catégories sociales de ces pays. Phénomène paradoxal à une époque où ces mêmes pays devraient, semble-t-il, engager toutes leurs énergies pour sauvegarder leur existence face aux menaces totalitaires »¹.

1. R. DE NAUROIS, *Equivoques pacifistes et objection de conscience*, dans *Guerre et Paix* (Quarantième Semaine Sociale de France), Lyon, Ed. de la Chronique Sociale de France, 1953, p. 265. — C'est, pour une part du moins, en liaison avec les possibilités nouvelles qu'offre, en matière d'armement, l'énergie atomique, que les idées pacifistes se sont affirmées. De l'abondante littérature relative à ce problème, nous ne renvoyons le lecteur qu'à quelques ouvrages.

Parmi les catholiques : J. HUGO, *L'immoralité de la conscription*, Montréal, Action nationale, 1944 ; P. LORSON, *La symphonie pacifique*, Strasbourg, Roux, 1948 ; *Un chrétien peut-il être objecteur de conscience ?*, Paris, Ed. du Seuil, 1950 ; *Défense de tuer*, Paris, Bonne Presse, 1953 ; A. DE SORAS, *L'objection de conscience*, Ed. Pax Christi, 1953 ; P. REGAMEY, *Non-Violence et conscience chrétienne*, Paris, Ed. du Cerf, 1958, ch. XII ; on lira avec intérêt le témoignage d'un jeune catholique, condamné en Belgique pour refus du service militaire : Jacques LE JEUNE, *Je ne tuerai pas*, Bruxelles, la Réconciliation, 1956.

De leur côté, les églises protestantes sont très soucieuses de fidélité à l'idéal chrétien de paix. En 1948, à Amsterdam, l'Assemblée du Conseil œcuménique des Eglises acceptait unanimement un rapport proclamant que « la guerre est contraire à la volonté de Dieu » et demandait aux théologiens d'étudier les conséquences que doit entraîner cette affirmation. En réponse à cet appel, les Eglises historiquement pacifistes et le Mouvement International de la Réconciliation ont soumis au Conseil œcuménique une déclaration en faveur de la position pacifiste de non-résistance, déclarée seule compatible avec la foi chrétienne (*Dieu veut la paix*, Mouvement international de la Réconciliation, Versailles, 1954). Plus récemment, en 1955, le Comité Central du Conseil œcuménique des Eglises décidait la création d'une Commission d'Etude, chargée de présenter un rapport

Cette dernière remarque est bien significative. Elle n'a de sens que si le pacifisme est défini comme une attitude négative, un refus de considérer les problèmes réels, une fuite hors de l'histoire, et ne peut être rien d'autre. On avouera que c'est bien ainsi qu'il se présente, à telle enseigne que sa forme la plus radicale est désignée par l'expression d'*objection de conscience*, qui évoque presque irrésistiblement « la belle âme » que décrivait Hegel.

Le pacifisme absolu, ou objection de conscience, se traduit certes dans une attitude de refus : insubordination aux lois sur le service militaire, protestation contre l'utilisation guerrière de l'énergie atomique, dénonciation d'une diplomatie fondée sur la menace d'agression... toutes ces négations sont contenues dans le pacifisme. Ce n'est pas en elles pourtant qu'il prend son sens, ni sur elles qu'il faut le juger. Derrière tous ces refus, en effet, et les commandant, il y a, plus ou moins clairement formulée, la conviction que les difficultés qui surgissent entre les nations peuvent et doivent être résolues par des procédés autres que la guerre. Celle-ci, pense-t-on, ne peut que dégrader la situation ; une civilisation qui l'accepte, qui voit en elle sinon un phénomène normal, du moins un mal inévitable, s'enferme dans une contradiction sans échappatoire. Refuser toute adhésion aux idéologies, aux institutions, aux entreprises qui perpétuent une telle civilisation, c'est faire enfin table rase et rendre possible l'instauration d'un nouveau style de rapports entre les hommes.

Le pacifiste entend bien ne pas se délier de ses responsabilités réelles ; si on le renvoie aux menaces qui planent sur ses proches, il répondra qu'il n'en est pas inconscient et que, tout à l'inverse, c'est parce qu'il en a saisi la gravité qu'il a délibérément choisi d'être pacifiste ; quand la maison est si vieille qu'on n'y vit plus en sécurité, dira-t-il, ce serait être aveugle que de s'acharner à faire des travaux de soutènement ; il faut construire une autre maison.

sur « les chrétiens et la prévention de la guerre au siècle de l'atome : discussion théologique ». Une sous-commission d'études œcuméniques de la Fédération protestante de France a rédigé un rapport sur le même sujet (le texte en a été publié dans *Christianisme Social*, Août-Oct. 1958, p. 633-649 ; on en trouvera un commentaire et une critique dans *Cahiers de la Réconciliation*, Bulletin mensuel d'information des groupes de langue française du Mouvement International de la Réconciliation, Janvier 1959, p. 8-14, sous la signature de J. Lasserre). Quant au rapport élaboré par la Commission d'Etude créée en 1955, il semble avoir soulevé de vives discussions au sein du Conseil œcuménique ; sa publication, longtemps compromise, est pourtant chose faite maintenant (édition française sous forme d'une brochure ronéotypée de 58 p. en vente au Conseil œcuménique des Eglises à Genève ; cf. *Christianisme social*, Janvier-Février 1959, p. 16-22).

Ainsi, nous devons le reconnaître, le pacifisme repose sur l'espoir d'une époque toute nouvelle dans l'histoire de l'humanité ; il est une sorte de pari en faveur d'un *demain*, un *demain* qu'il ne veut pas seulement rêver, mais qu'il entend réaliser, introduire dans l'*aujourd'hui*. Cet espoir pourra être tenu pour chimérique ; il faut cependant, si l'on veut poser au pacifisme les questions auxquelles il doit répondre, se souvenir de l'horizon sur lequel il se profile. C'est déjà faire avorter le dialogue, que de renvoyer l'objecteur aux menaces totalitaires : il refuse par avance la situation dans laquelle on le veut enfermer, il se réclame d'une autre situation, que son refus même doit faire naître. C'est justement sur cette *anticipation* qu'il faut l'interroger ; c'est son espoir qu'il faut lui demander de légitimer : est-il bien sûr de ne pas rêver ? Ce qu'il projette est-il réalisable ? Ensuite, mais seulement ensuite, on pourra revenir à la situation présente et tenter de voir si elle autorise concrètement la prise de position pacifiste.

S'il est exact que notre époque se caractérise par un développement du pacifisme, il serait important de chercher les causes de ce phénomène, d'apprécier les chances ou les déboires qu'on en peut attendre, de faire l'effort de réflexion qu'exigent tant de consciences inquiètes. Cette tâche s'impose à la pensée chrétienne avec d'autant plus de rigueur que l'objection de conscience ne se réclame pas seulement d'un idéal humaniste ou philosophique, mais s'appuie bien souvent sur des raisons proprement religieuses. Peut-être l'opinion publique, notamment chez les catholiques français, est-elle peu consciente d'un fait en lui-même important : si l'on identifie encore spontanément « objecteur de conscience » et « Témoin de Jéhovah », ce n'est que par manque d'information ou paresse intellectuelle ; il est sans doute exact que le pacifisme religieux se recrute pour une bonne part dans les mouvements « sectaires » ; on ne saurait pour autant l'y cantonner : il représente un courant assez largement répandu dans les églises protestantes² et c'est un fait indiscutable que des

2. Les gouvernements de nombreux Etats à majorité protestante ont sanctionné légalement ce fait en édictant un statut des objecteurs de conscience ; ainsi en est-il des pays scandinaves, de la Hollande, de la Grande-Bretagne, du Canada, des Etats-Unis ; on trouvera dans *La Documentation catholique*, 47 (1950), n° 1067, col. 541-546, le texte des législations néerlandaise et anglaise. Dans les pays à majorité catholique, comme la France, la Belgique, l'Italie, un mouvement se dessine, depuis la fin de la dernière guerre, qui vise à faire reconnaître par la loi les droits de l'objection de conscience. Notons, en ce qui concerne la France, qu'une proposition de loi tendant à la création d'un service civil pour les objecteurs de conscience a été soumise à l'Assemblée Nationale le 1^{er} décembre 1949 ; texte dans *La Doc. cath.*, n° 1067, col. 519-524.

catholiques se réclament explicitement de leur foi pour refuser le service militaire³. Faut-il éluder la question posée, en déclarant sans ambages que « l'objection de conscience doit son origine au subjectivisme religieux et moral introduit par le protestantisme »⁴ ? N'y a-t-il pas lieu, au contraire, de se demander sérieusement si une question profonde n'est pas ici posée à la conscience chrétienne ?

Il importe avant tout de se défendre des jugements trop expéditifs. « Le propre de la morale chrétienne, dès qu'on passe des principes aux applications, c'est précisément de refuser les jugements de série et d'obliger la conscience à considérer chaque fait comme un cas nouveau et original, qui doit être résolu d'après la confrontation des principes avec les données changeantes et complexes d'une réalité en perpétuelle évolution »⁵. Il est possible que nous ne soyons pas en mesure, s'agissant d'un problème aussi délicat, de formuler dans ses plus précises déterminations la règle d'une conduite humaine et chrétienne. L'avouer franchement, tout en essayant de situer les zones d'obscurités, indiquer les principes qui doivent demeurer saufs, si l'on ne peut faire mieux, du moins n'est-il pas inutile de collaborer à cette tâche modeste. Peu à peu, la lumière se fera.

3. Il existe aux Etats-Unis une ligue des objecteurs de conscience catholiques ; en France et en Belgique, les tribunaux militaires ont, ces dernières années, jugé et condamné, conformément aux lois en vigueur, des objecteurs catholiques.

4. Tel est le jugement abrupt porté par le P. A. Messineo, dans la *Civiltà Cattolica* du 18 février 1950 (texte traduit dans *La Doc., cath.* n° 1067, col. 526). Le même auteur affirme, au début de son article, que « la question de l'objection de conscience (...) est une question sur laquelle depuis longtemps se sont prononcés d'une façon nettement négative les moralistes catholiques qui l'ont étudiée » et sur laquelle il n'y aurait pas lieu de revenir si l'on ne se réclamait de la foi chrétienne pour refuser le service militaire. Le P. Lorson estimait plus justement que « jamais l'Eglise n'a officiellement et d'une manière dogmatique pris position sur cette question, d'ailleurs assez récente, comme le service militaire obligatoire lui-même, qui date de la Révolution Française » (*Un chrétien peut-il être objecteur de conscience ?* p. 40). Voir dans le même sens la *Note doctrinale du Comité théologique de Lyon sur L'objection de conscience et la pensée catholique*, publiée dans le supplément à la *Semaine religieuse* de Lyon du 17 mars 1950 et dans *La Doc. Cath.*, n° 1067, col. 531-538 (« Toute conclusion trop générale et trop sûre d'elle-même serait vraisemblablement une erreur »).

5. *Note doctrinale du Comité théologique de Lyon*, dans *La Doc. cath.*, col. 538.

I. SITUATION HISTORIQUE DU PACIFISME

Il semble que les réflexions ou les polémiques relatives au pacifisme, et plus spécialement à l'objection de conscience qui en est la forme absolue, soient fréquemment viciées par deux erreurs graves, qu'il faut au moins indiquer d'un mot.

La première consiste à poser le problème dans l'absolu, au niveau purement abstrait des principes. Le pacifiste se réfugie dans l'affirmation inconditionnée du principe « Tu ne tueras pas », son adversaire lui oppose le droit non moins absolu à la légitime défense. Ainsi engagé, le dialogue peut se poursuivre indéfiniment ; on peut toujours montrer qu'en refusant la défense légitime, on en vient à *laisser tuer* autrui, ce qui n'est guère moins criminel que *tuer* ; à quoi l'objecteur de conscience répondra que, pour se défendre, et empêcher l'ennemi de tuer, on doit soi-même consentir à tuer, et bafouer l'image de Dieu dans son prochain. Comment résoudre ce conflit de principes ? Le danger est grand de canoniser la contradiction, de l'installer, non pas dans le cœur du croyant (ce qui est peut-être inévitable), mais hors de lui, dans deux morales inconciliables : comme chrétien je suis appelé à aimer ; comme citoyen, il me faut défendre l'ordre et la justice ; l'éthique chrétienne m'interdit de tuer, la politique me commande de le faire : « La vie chrétienne est ainsi *tirailée entre deux éthiques*, dont la coexistence est aussi scandaleuse que celle de la Seigneurie de Jésus-Christ avec les Etats humains »⁶. C'est renoncer du même coup à toute pratique morale : soldat, je violerai la morale de l'amour ; objecteur, et donc fidèle à l'amour, je manquerai à un autre commandement divin : « Rendez à César... ».

A l'extrême opposé, et pour éviter ces embarras spéculatifs, on

6. *Les chrétiens et la prévention de la guerre au siècle de l'atome*, dans *Christianisme social*, Août-Oct. 1958, p. 637. Cette façon d'aborder le problème, qui semble fréquente chez les théologiens réformés (cf. par exemple la déclaration publiée sous le titre *Dieu veut la paix*, notamment p. 15), repose évidemment sur une conception pessimiste de l'Etat, qui ne laisse plus au chrétien d'autre solution que de vivre en rupture avec le monde. Contre les Anabaptistes, qui voyaient dans l'Evangile une condamnation de tout pouvoir usant de la contrainte, Luther s'attachait à montrer, dans son *Traité de l'autorité civile*, que l'état pécheur de l'humanité exige la puissance de l'Etat, dans laquelle on peut voir une intention bien-faisante de Dieu. Il n'y a donc pas, pour Luther, de conflit entre l'éthique chrétienne et la politique, mais plutôt une opposition entre les conseils et les préceptes de la même morale évangélique (cf. H. STROHL, *La pensée de la Réforme*, Delachaux et Niestlé, 1951, p. 240-241 ; *Dieu veut la paix*, p. 10).

installera le débat à l'intérieur d'une situation étroitement définie : celle que nous connaissons depuis l'utilisation de la bombe atomique. On ne discute plus maintenant sur des principes, mais sur des faits : quoi qu'il en soit de la guerre en général, il est sûr, pense-t-on, que la guerre moderne ne peut être qu'injuste, qu'il est, par conséquent, interdit d'y prendre part, illicite même de contribuer à sa préparation plus ou moins lointaine. Le droit à la légitime défense est lui-même suspendu, puisqu'en résistant à une injuste agression on court le risque de déclencher un cataclysme sans commune mesure avec le mal qu'on veut éviter. Tel quel pourtant le raisonnement peut être contesté : qui nous assure, par exemple, que le sort réservé à un peuple qui renoncerait à se défendre ne serait pas pire que les maux entraînés par la guerre ? Les techniques d'aviation n'ont-elles pas progressé aussi rapidement que les armes ? Nous voilà donc conduits à une discussion sans fin sur les *possibles*...

Il faut ramener la réflexion à un point de départ concret, sans l'enfermer pourtant dans des perspectives trop étroites. Le pacifisme n'est ni un problème abstrait ni une mode du jour. La nouveauté qu'on veut lui reconnaître est plus apparente que réelle : disons du moins qu'elle n'est que relative et que nous aurions profit à relire des textes vieux de trente, quarante ou cinquante ans (le temps passe vite, et ce sont déjà de vieux textes, oubliés par notre génération !).

Le 3 février 1916, le Cardinal Sevin, Archevêque de Lyon, publiait une consultation théologique relative au projet, qu'avait annoncé le gouvernement, de provoquer le libre passage des prêtres brancardiers et infirmiers dans le service armé. Il concluait fermement : « En face de l'invitation, fût-ce la plus solennelle, la plus pressante, un prêtre non combattant ne peut accepter d'être versé parmi les combattants qu'après avoir demandé et obtenu l'assentiment du Saint-Siège. S'il agissait autrement il commettrait une faute grave »⁷.

N'était-ce pas sous-entendre que l'entrée d'un prêtre dans le service armé comme combattant était elle-même une injustice ? Sans se prononcer explicitement, l'Archevêque de Lyon laissait à la conscience de chacun d'appliquer les règles de la théologie morale. Il en fut qui estimèrent de leur devoir de se refuser à verser le sang ; tel le P. Rivet, mobilisé dans une unité combattante, qui entreprit vainement des démarches pour devenir aumônier, et qui, pour rester fidèle à sa conscience, monta à l'attaque sabre au fourreau et révolver dans l'étui, voulant attester, disait-il, que le rôle du prêtre « est précisément de montrer comment on peut mourir, mais non de combattre ni de verser le sang »⁸. De tels faits sont significatifs d'une mentalité, qui

7. *Semaine religieuse de Lyon*, Février 1916.

8. A. VALENSIN, *L'objection de conscience et la doctrine catho-*

n'est plus nécessairement celle d'aujourd'hui : deux guerres n'ont-elles pas fait que nous ne sommes plus choqués par le prêtre-guerrier ?

C'est surtout à l'enseignement des Papes qu'il faudrait revenir. Des efforts qu'ils ont accomplis en faveur de la paix, Benoît XV et Pie XI (pour ne rien dire de Pie XII) semblent avoir pensé, avec une amertume douloureuse, qu'ils ont été vains.

Ainsi, Benoît XV, écrivant, le 1^{er} octobre 1918, à l'archevêque de Québec :

Vous déplorez qu'on n'ait pas écouté la voix et les exhortations d'un Père, alors surtout que ce Père proposait les seules mesures de conciliation qui paraissaient possibles. Cette façon de répondre à notre charité nous a été assurément pénible. Qui eût cru, en effet, que ce qui nous avait été inspiré par notre mission de paternelle affection, pour réconcilier les hommes entre eux, serait retourné contre nous et nous attirerait la haine des foules ? Pourtant, dans tout cela, il ne faut pas tant s'étonner de la déloyauté de certains hommes, nous accusant publiquement et amèrement de favoriser l'un des deux partis, que de l'irréflexion de beaucoup de ceux qui ont ajouté foi à une accusation dénuée de fondement⁹.

lique, dans *Bulletin catholique international*, n° 20 (1^{er} janvier 1927), p. 7. La conclusion de cette étude mérite d'être relevée : « Le moins que l'on puisse conclure (...) c'est que l'objection de conscience n'est pas sans valeur. Les Etats qui l'ont reconnue dans leur législation ont eu le sens des droits de la personne humaine (...) Puisque le système politique qui fait peser le joug (du service militaire obligatoire) est (...) la résultante d'une certaine mentalité publique, plus ou moins artificiellement créée par les conducteurs de peuples ou les maîtres de la pensée, c'est à la réforme de cette mentalité que doivent avant tout s'appliquer tous ceux dont la conscience soulève contre la guerre moderne et le service militaire obligatoire une objection de droit », p. 13-14.

9. *Lettre Animus tuus*, au Cardinal Bégin, dans *La Patrie et la Paix*, textes pontificaux traduits et commentés par Y. de la Brière et P.-M. Colbach, Paris, Desclée De Brouwer, 1938, n° 130, p. 105. Benoît XV fait allusion notamment à l'accueil réservé à son *Message* du 1^{er} avril 1917 : réponses polies et vagues de la part des Empires centraux, accusé de réception glacial de la part des Alliés (à l'exception du Brésil et de la Belgique) ; on sait comment répondit la France, par la voix d'un prédicateur : « Notre paix ne sera pas une paix conciliante. Ce ne sera pas la paix des diplomates, ni la paix de Stockholm. Ce ne sera pas même, et nous le regrettons de toute notre âme, la paix par une paternité s'élançant entre les deux camps : ce sera la paix par la guerre âpre et menée jusqu'au bout, la paix de la puissance juste brisant la violence, la paix du soldat ! ». Avec une grande dignité, le Pape laissera transpercer sa réprobation dans une lettre au Cardinal Amette, datée du 7 octobre 1919 (*La Patrie et la Paix*, n° 153, p. 113-114).

Même désillusion chez Pie XI :

Beaucoup sans aucun doute diront : le Saint Père n'a pas eu une parole, ne serait-ce qu'une parole, pour la paix, pour le désarmement, pour la cessation ou la suspension des armements, pour tous ces problèmes dont l'atmosphère est remplie et dont le monde entier est, si l'on peut dire, tout frémissant ?

Eh bien ! non, le Saint Père ne veut pas la dire, cette parole : d'abord parce que ses prédécesseurs et lui-même l'ont déjà dite tant de fois, et aussi parce que les anges réapparaissant dans le ciel de la Nativité la disent et la chantent (...).

Le Saint Père ne la dira pas non plus, cette parole, pour une autre raison encore : on a pu constater que de cette parole même on a fait un tel abus que c'est à croire que la preuve est faite de l'impossibilité d'aborder ce chapitre sans donner prise aux interprétations les plus contraires et les plus absurdes. Et alors ? Alors cette parole de paix deviendrait bientôt un nouveau motif de discorde et de contestations entre les hommes¹⁰.

Comment comprendre cette tristesse, sinon en y découvrant le sentiment qu'une vérité, capitale pour l'avenir de l'humanité, est demeurée incomprise ? Or, l'enseignement constant des Papes, depuis Léon XIII, est parfaitement clair : la paix armée, reposant sur la conscription universelle et obligatoire, n'est pas une véritable paix ; la société humaine des temps modernes est au vrai dénaturée ; il faut de toute urgence dépasser cette situation, supprimer le service obligatoire et mettre en place un organisme international qui arbitrerait les conflits à venir. Léon XIII déjà l'affirmait explicitement :

Nous avons devant les yeux la situation de l'Europe. Depuis nombre d'années déjà, on vit dans une paix plus apparente que réelle. Obsédés de mutuelles suspicions, presque tous les peuples poussent à l'envi leurs préparatifs de guerre. L'adolescence, cet âge inconsidéré, est jetée, loin des conseils et de la direction paternelle, au milieu des dangers de la vie militaire. La robuste jeunesse est ravie aux travaux des champs, aux fortes études, au commerce, aux arts, et vouée pour de longues années au métier des armes. De là d'énormes dépenses

10. *Allocution de Noël*, 24 décembre 1931 ; *La Patrie et la Paix*, n° 318-319, p. 228-229. La paix dont le Pape se refuse à parler, c'est la paix des cœurs ; c'est aussi « l'autre paix, la paix extérieure et l'organisation de cette paix, qui ne peut pas, c'est trop clair, être basée sur des armes, mais sur des instruments de bien et de prospérité ».

et l'épuisement du trésor public; de là encore une atteinte fatale portée à la richesse des nations comme à la fortune privée; et on en est au point que l'on ne peut subir plus longtemps les charges de cette paix armée. Serait-ce donc là l'état naturel de la société¹¹ ?

Le Pape salue avec joie l'espoir que fait naître la première Conférence de La Haye pour l'organisation de la paix internationale; au tsar Nicolas II, initiateur de la réunion, à la reine Wilhelmine de Hollande, au Sacré Collège, il affirme l'importance qu'il attache à cet événement : « Veuille le Ciel que ce premier pas conduise jusqu'à faire l'expérience de résoudre les litiges entre nations par le moyen de forces purement morales et persuasives » (*Alloc. au S. Collège*, 11 avril 1899; *La Patrie et la Paix*, n° 22, p. 21), cependant que son Secrétaire d'Etat, le Cardinal Rampolla, écrit au Comte Mouraviev, Ministre des Affaires étrangères du Tsar de Russie :

On a voulu régler les rapports des nations par un droit nouveau, fondé sur l'intérêt utilitaire, sur la prédominance de la force, sur le succès des faits accomplis, sur d'autres théories qui sont la négation des principes éternels et immuables de justice : voilà l'erreur capitale qui a conduit l'Europe à un état désastreux.

(...) Le Pape ne cesse pas d'employer sa force morale (...) pour opposer au droit de la force la force du droit, conformément aux principes de l'Évangile (La Patrie et la Paix, n° 42 et 44, p. 33-34).

11. *Lettre Apostolique Præclara gratulationis*, Aux princes et aux peuples de l'univers, 20 juin 1894; *La Patrie et la Paix*, n° 21, p. 19. Il est bien évident que, si Léon XIII dénonce les maux qu'entraîne le service militaire, ce n'est pas seulement pour « préserver » les jeunes des « dangers » de la caserne, ni même pour sauvegarder la liberté individuelle, entravée par la conscription obligatoire : sa pensée est plutôt que le service militaire est un obstacle à l'épanouissement économique, culturel, intellectuel et religieux de la société. « Les effectifs considérables », dit ailleurs Léon XIII, « offrent notamment l'inconvénient de faire peser sur les peuples des charges telles qu'on peut se demander souvent si elles sont plus tolérables que la guerre », *Allocution Nostis errorem*, au Sacré Collège, 11 février 1889; *La Patrie et la Paix*, n° 8, p. 11; le même document souligne comme un fait de première importance les « aspirations pacifiques » des peuples, leur « aversion pour la guerre », « honnête aversion s'il en est »; les gouvernements doivent éprouver cette même aversion, « mettre l'Europe à l'abri de la guerre », « donner à la paix des assises plus solides et mieux en accord avec la nature » que ne l'est l'entretien d'armées puissantes.

On a fait gloire à Léon XIII d'avoir pris conscience de la « question sociale » ; de son enseignement, on a retenu sinon le contenu, du moins le titre de l'encyclique *Rerum novarum*. Il est étonnant qu'on n'ait pas aperçu, ou qu'on n'ait pas compris, la dénonciation du nationalisme et du militarisme en lesquels le Pape voyait le mal profond de l'humanité à la fin du XIX^e siècle. Le fait est d'autant plus frappant que le problème social et le problème international ont toujours été profondément liés dans la pensée de Léon XIII : dans la Lettre apostolique *Praeclara gratulationis* (20 juin 1894), la plus significative peut-être, la plus synthétique assurément de ses œuvres, Léon XIII insiste sur l'idée que le rapprochement entre les nations aussi bien que la sécurité publique à l'intérieur de chaque Etat sont conditionnés par « l'intervention bienfaisante de Jésus-Christ », par un retour à la justice, seule capable de « réfréner l'ambition, la convoitise, l'esprit de rivalité » ; c'est la même erreur qui fait naître les guerres entre nations et les discussions entre membres d'une même société : ces maux divers ne peuvent être guéris que simultanément et par le même remède. Ayant retrouvé le sens de la fraternité, l'Europe pourra porter à tous les peuples « la lumière de la vérité et de la civilisation ».

Nous n'ignorons pas ce que demande de larges et pénibles travaux l'ordre de choses dont nous voudrions voir la restauration ; et plus d'un peut-être pensera que nous donnons trop à l'espérance et que nous poursuivons un idéal qui est plus à souhaiter qu'à attendre. Mais nous mettons tout notre espoir et toute notre confiance en Jésus-Christ, sauveur du genre humain. (...)

Le siècle dernier laissa l'Europe fatiguée de ses désastres, tremblant encore des convulsions qui l'avaient agitée. Ce siècle qui marche à sa fin ne pourrait-il pas, en retour, transmettre comme un héritage au genre humain quelques gages de concorde et l'espérance des grands bienfaits que promet l'unité de la foi chrétienne ?

Longs et pénibles travaux, certes, puisque la situation qui doit être transformée est très précisément celle qui s'est nouée en Europe depuis la fin du XVIII^e siècle, et dans laquelle Léon XIII semble avoir vu un cercle vicieux qu'il fallait rompre à tout prix : s'érigeant en absolus, les Etats ont substitué au droit la force armée ; la paix n'est plus concevable que par un développement constant des armées : *si vis pacem, para bellum* ; mais ce moyen ne saurait conduire à la paix : la moindre étincelle suffit à provoquer l'explosion, la conscription obligatoire impose aux individus des charges si lourdes, elle prive l'humanité de tant de biens matériels, intellectuels et religieux, que la situation se dégrade d'elle-même.

Les successeurs de Léon XIII reprendront le même enseignement, ils pousseront le même cri d'alarme, mais aussi assisteront à une aggravation du mal, qui, de l'Europe, gagnera peu à peu le monde entier.

La pensée de Benoît XV est parfaitement résumée par le Cardinal Gasparri écrivant en pleine guerre :

Le Saint Père estime que le seul moyen pratique et de réalisation facile serait le suivant : par un accord entre les nations, neutres compris, s'entendre pour la suppression simultanée et réciproque du service militaire obligatoire et pour l'institution d'un tribunal arbitral chargé de trancher les conflits internationaux, avec comme sanction l'isolement général (ou boycottage) contre la nation qui essayerait de rétablir le service militaire obligatoire ou refuserait de porter les litiges internationaux devant le tribunal et d'en accepter la décision (...)

Le service militaire obligatoire a été depuis plus d'un siècle la véritable cause de beaucoup de maux ; sa suppression simultanée et réciproque est le vrai remède¹².

Opposition entre la paix armée et la paix dans la justice, entre la force et le droit, l'Etat se posant comme fin dernière et absolue et l'organisation internationale, l'amour chrétien de la patrie et « le débordement de convoitises dissimulées sous les couleurs du patriotisme » (PIE XI, *Enc. Ubi arcano Dei*, 23 décembre 1922), autant de thèmes sur lesquels les Papes récents ont attiré inlassablement l'attention des croyants.

Eux-mêmes, nous l'avons vu, ont senti combien peu ils étaient écoutés. Il y eut, certes, des entreprises aussi généreuses qu'intel-

12. *Lettre à M. Lloyd George*, 18 septembre 1917 ; *La Patrie et la Paix*, n° 210 et 212, p. 153. On relirait avec profit l'encyclique *Pacem*, du 23 mai 1920, sur la restauration chrétienne de la paix, qui rappelle que la charité n'a pas de frontières, insiste auprès des écrivains et des publicistes pour qu'ils s'abstiennent « non seulement d'accusations fausses ou mal fondées, mais même de toute violence et dureté de langage », souhaite enfin l'avènement d'une société des nations, qui réponde « à la nécessité universellement reconnue de faire tous les efforts pour supprimer ou réduire les budgets militaires dont les Etats ne peuvent plus porter maintenant l'écrasant fardeau, pour rendre impossibles dans l'avenir des guerres aussi désastreuses ».

On connaît le mot de Benoît XV à Marc Sangnier : « Multipliez les tracts, les brochures sur le referendum des peuples et la suppression du service militaire obligatoire » ; et, comme Sangnier objectait que l'opinion publique était mal préparée à une propagande de cette nature : « Il faut », reprit le Pape, « préparer cette opinion et travailler en ce sens » (cité par M. VAUSSARD, *L'Eglise catholique, la guerre et la paix*, dans *Guerre et Paix*, p. 144).

ligentes¹³. Il faut avouer que la guerre de 1914-1918 a porté à la conscience chrétienne un coup sérieux, dont elle ne s'est peut-être jamais relevée tout-à-fait, soumise qu'elle fut, vingt-cinq ans plus tard, à l'épreuve d'une nouvelle guerre. L'expérience montre qu'il est bien difficile, en temps de guerre, de ne pas identifier la cause de la patrie à la cause de Dieu. La lecture des ouvrages et des revues catholiques parus pendant la première guerre mondiale offre des exemples dignes d'être médités ; mais elle est aussi souvent accablante. Il en faut donner quelques exemples.

Un officier médite les psaumes, et il en tire des réflexions qu'on voudrait croire étrangères à un esprit chrétien :

*L'homme de guerre doit conserver son âme farouche (...)
Pas un instant il ne doit cesser de penser à ses ennemis (...)
pour les haïr. Je croyais haïr l'ennemi (...) Dérision ! je le
sens maintenant, ma haine était une haine de civilisé, mièvre
et faible (...) Cette plongée que fait mon esprit dans l'humani-
té primitive m'enseigne un sentiment nouveau : la sainteté
de haïr. Il y a une haine sacrée, celle qui représente le « vou-
loir vivre » d'une nation (...)*

*Ne pas cultiver la haine serait une faute, car la détesta-
tion de l'envahisseur est la garantie que j'apporterai à l'accom-
plissement de mes fonctions de soldat toute la violence néces-
saire¹⁴.*

Un théologien justifie imprudemment les raids de représailles sur Karlsruhe, Trèves, Stuttgart. Cette application inattendue de la loi du talion, demande-t-on, est-elle légitime ?

*La solution n'est pas douteuse. Nous avons en face de
nous un adversaire qui s'est affranchi de toutes les lois hu-
maines ; c'est une force brutale et malfaisante déchaînée sur
le monde : toutes les armes lui sont bonnes. Nous sommes
donc dans le cas de légitime défense. L'unique moyen d'en*

13. Maurice Vaussard, qui fut lui-même, à la tête du *Bulletin catholique international*, un défenseur courageux de la paix chrétienne, a dressé, dans l'article cité à la note précédente, un bilan de cette action chrétienne ; il souligne qu'elle fut féconde en Italie, en Hollande et au Canada, mais qu'ailleurs, et notamment en France, elle n'influença guère l'opinion.

14. J. DES VIGNES ROUGES, *Méditations sur la guerre*, dans *Revue Hebdomadaire*, 4 Août 1915. Un peu plus tard, en 1917, L. Bertrand publiera *Le sens de l'ennemi*, qui prône la nécessité de se « rebarbariser », c'est-à-dire : « nous rendre capables de lutter victorieusement contre le Barbare, lui prendre toutes les qualités qui font sa force, si nous ne voulons pas être écrasés par lui ». A la même époque, *Le Feu*, de Barbusse, connaît un éclatant succès... mais dans une autre couche de population.

imposer à ces brutes est de les traiter en brutes (...)

Une sentimentalité exagérée ne serait point de mise (...)

Ne jamais provoquer, ne jamais laisser passer une incongruité teutonnes sans la châtier rudement, et vite, afin que la coïncidence du châtiment avec le crime ne puisse être révoquée en doute : on ne voit pas quel autre traitement conviendrait à ces brigands qui ont substitué à la morale du droit la morale du « poing ».

Les philosophes, enfin, clouent l'Allemagne au pilori, en dénonçant ses penseurs, de Luther à Nietzsche, comme autant de sources du pangermanisme ; l'histoire de la philosophie allemande devient la traduction fidèle d'une âme bestiale et l'assouvissement d'appétits monstrueux¹⁵. De bons esprits accablent de sarcasmes les « maîtres qui dissertaient de la paix » dans leurs leçons et dans leurs livres ; on couvre de louanges les jeunes gens qui « se préparaient d'instinct à la guerre ». Que l'humanité coure un danger mortel, on n'est pas prêt à l'admettre ou plutôt on ne veut connaître qu'un danger : celui que fait planer l'Ennemi, et que seule surmontera « la guerre âpre et menée jusqu'au terme ». Comment s'étonner que les appels de Benoît XV n'aient éveillé aucun écho ? Mais la guerre sera finie depuis dix années et la *Correspondance hebdomadaire*, organe officiel du Comité de Défense religieuse, perpétuant les lourdes équivoques, identifiera l'amour de la paix à « la recherche du moindre effort, l'abdication de la volonté, le rejet de toute initiative et de toute responsabilité »¹⁶.

Ces quelques textes, qui veulent seulement suggérer, font apparaître un douloureux écart entre la pensée des Papes et celle des Catholiques ; nous sommes dès lors conduits à une double conclusion.

Tout d'abord, le pacifisme chrétien se trouve en face d'une tâche concrète, mais éminemment complexe et vaste : il s'agit de transformer une situation dont les racines historiques, dépassant largement notre proche passé, plongent jusqu'aux origines des Etats modernes.

En second lieu, il faut avouer que nous n'avons encore qu'obscurément conscience des résolutions qu'exige cette situation même.

15. On trouvera dans la *Revue des Jeunes*, 11 (1915), p. 178-180, note, une bibliographie assez abondante.

16. Cité par M. VAUSSARD, *Déviations et surenchères de Presse*, dans *Bulletin catholique international*, n° 74 (Sept.-Oct. 1932), p. 57. « Apprendre à notre jeunesse chrétienne que la guerre est un crime », écrivait sans plus de nuances la même *Correspondance*, « c'est, à la vérité, faire écho aux leçons des instituteurs laïques, mais c'est, par contre, enseigner la plus insoutenable des erreurs ».

Du programme qu'indiquait déjà Léon XIII, bien peu de points ont été, ne fût-ce que partiellement, réalisés ; pendant que les catholiques refusaient de voir ce qui leur avait été si clairement désigné, le péril ne cessait de s'accroître : l'épreuve de force s'élargissait aux proportions du monde. Il serait vain de s'attarder sur les erreurs commises, naïf ou injuste d'accuser le passé. Mieux vaut faire preuve d'imagination, montrer une intelligente compréhension à l'égard des idées pacifistes que nous voyons, grâce à Dieu, renaître après la tourmente. Le sentiment de la fraternité humaine, que Léon XIII saluait comme un signe d'espérance (*Præclara gratulationis*), l'aversion des peuples pour la guerre, « aversion honnête s'il en est », comptent parmi les meilleures chances qui s'offrent à l'humanité ; il est permis de souhaiter qu'elles ne soient pas toujours gâchées.

II. SITUATION DOCTRINALE DU PACIFISME

Si l'on définit le pacifisme comme l'espoir d'une humanité parvenue à l'âge de raison, à l'intérieur de laquelle les Etats ou les blocs ne s'opposeraient plus comme autant d'absolus incompatibles, mais au contraire mettraient leurs richesses propres au service de tous ; si le pacifisme est la théorie selon laquelle le bien commun universel doit être incarné dans une institution qui aurait pouvoir et autorité pour résoudre rationnellement les conflits surgissant entre les groupes particuliers, il faut dire alors qu'il est non seulement toléré, mais encore exigé par le christianisme, tel que l'ont explicité dans leur enseignement les Papes des soixante-dix dernières années. Il n'y a sur ce point, de toute évidence, aucune discussion possible et l'on éprouve quelque scrupule à rappeler un enseignement aussi manifeste.

Inversement, et avec la même évidence, le chrétien ne peut en aucune façon accepter que les Etats, en quelque façon que ce soit, continuent de s'ériger en absolus, d'identifier leurs propres intérêts au bien commun de l'humanité, de réduire tel ou tel groupe d'individus au rang de simples moyens. Par essence même, le christianisme est la contestation d'une telle conception de l'Etat. Le pacifisme du chrétien n'est pas autre chose que cette contestation. Quelle en peut être la forme concrète ? Il nous en faut maintenant dire quelque chose, ne serait-ce qu'en repérant les obstacles qui peuvent se dresser sur ce chemin mal tracé.

Le chrétien conteste une certaine situation historique ; il le fait au nom d'une conception de l'homme et des rapports entre les hommes qu'il puise en dernière analyse dans la révélation évangélique. Il faut maintenir, - quelles que soient les difficultés concrètes qui en pourront par la suite découler, - que l'idéal chrétien

de paix constitue une *norme* éthique, une *règle* absolue et inconditionnée qui jugera souverainement de l'attitude pratique. Tous les chrétiens sont appelés à être des artisans de paix, et leur fidélité se mesure à la perfection avec laquelle ils réalisent concrètement cette vocation. On ne peut donc que donner raison, sur ce point précis, aux objecteurs de conscience qui protestent contre toute dichotomie morale, toute normalisation d'une structure dualiste de la communauté chrétienne. Ainsi ne dira-t-on pas, par exemple, qu'il y a, d'un côté, ceux qui ne sont appelés qu'à suivre les *préceptes*, et, de l'autre, ceux qu'une vocation toute spéciale appellerait à l'observation des *conseils*, si par *suivre les préceptes* on entend : accepter que les rapports entre les hommes soient placés sous le signe de la guerre, ou que l'État s'arroge les pouvoirs du tout-puissant. L'enseignement pontifical sur la paix ne s'adresse pas seulement à une élite ni n'oblige un petit groupe voué à un témoignage exceptionnel ; c'est, par exemple, à tous les chrétiens qu'il est demandé de comprendre que la conscription universelle et obligatoire est liée à une conception aberrante de la société.

Une telle précision n'est pas sans importance. Il s'agit ici tout simplement de sauvegarder le caractère universel et obligatoire de la norme morale, et donc de maintenir la morale elle-même. Cette exigence, pensera-t-on peut-être, n'est-elle pas purement abstraite et destinée à demeurer lettre morte ? Quoi qu'on dise ou fasse, la paix ne sera jamais qu'une belle espérance et nous ne prenons pas aujourd'hui le chemin qui conduirait à la réduction, ou *a fortiori* à la suppression des forces armées. S'attacher à affirmer la règle morale relève d'un généreux idéalisme, mais est dépourvu de toute efficacité : les hommes sont ce qu'ils sont. A quoi l'on répondra d'un mot que la morale n'a pas pour but l'efficacité, mais la liberté spirituelle ; celle-ci doit bien, dans le meilleur des cas, s'inscrire dans la réalité des faits, mais elle peut aussi, sans être détruite, demeurer purement intérieure. Il est peut-être exact, malheureusement, que l'histoire ne sera jamais morale, mais, si je me réclame d'une norme éthique, par là-même je domine l'histoire, je me désolidarise de ce qu'il y a en elle d'inhumain, elle cesse d'être pour moi un destin qui me détermine, j'existe humainement. Plus que tout autre, le chrétien est libéré des situations inhumaines ; mais il ne l'est qu'en acceptant dans toute sa rigueur la Parole de Dieu, qu'en se soumettant inconditionnellement au nouveau commandement.

La norme morale n'est ni une affirmation verbale ni une recette dont l'efficacité immédiate serait garantie. Disons si l'on veut qu'elle implique la nécessité d'une tâche toujours inachevée, ou, plus brièvement, qu'elle est *pratique*.

Aristote le remarquait déjà : ce n'est pas en *sachant* ce qu'est la vertu qu'on devient vertueux, c'est en *agissant* vertueusement ; mais, ajoutait-il, beaucoup font comme ces malades qui consultent

un médecin, écoutent scrupuleusement ses directives, puis, rentrés chez eux, n'accomplissent aucune de ses ordonnances. L'action morale peut ne pas « réussir », elle peut se heurter à une situation si profondément dégradée qu'elle résiste, au moins provisoirement, à tout effort de reprise ou de transformation ; il n'en reste pas moins que l'effort pour donner à la norme une transcription concrète, historique, est essentiel à la vie morale. S'il est vrai que la liberté peut être réelle alors même qu'elle ne parvient pas à se donner une expression concrète, il l'est aussi qu'elle devient illusoire dès qu'elle renonce à son œuvre.

Le chrétien conteste une situation qui contredit son idéal de paix. Mais cette contestation ne peut se réduire à une protestation de principe : elle doit s'exprimer dans une action, elle ne devient vraie qu'en s'accomplissant dans une tâche qui transformera de l'intérieur la situation jugée immorale. Etre pacifiste, ce n'est pas d'abord et essentiellement refuser le service militaire, ni même la participation à la guerre : c'est d'abord et essentiellement engager toutes ses forces dans une œuvre spirituelle, intellectuelle, politique, économique, scientifique, qui pèsera sur la situation, et, peu à peu, la modifiera.

Si l'on ramène à ses dimensions essentielles le problème moral du pacifisme, on est conduit à penser que c'est bien à tort qu'on fait souvent *comme s'il* se réduisait au problème de l'objection de conscience. Peut-être même cette façon de l'envisager le rend-elle insoluble, parce qu'elle l'aborde par son côté le plus exceptionnel, par le cas limite, par ce qui, en lui, risque de devenir simple question de principe. Certes, nous l'avons rappelé, le service militaire obligatoire doit être tenu pour l'un des plus graves obstacles à la paix ; mais ce serait conclure trop rapidement que d'affirmer : le devoir du pacifiste est de contester le service militaire, et il se réduit à cela ; ce serait précisément tomber dans l'abstraction, vider l'action morale de son contenu réel, la transformer en simple protestation de principe. Ce qu'il faut refuser, ce n'est pas le service militaire, si l'on peut dire, *en soi*, qui n'est précisément qu'une *idée*, c'est le service militaire *dans une certaine situation*, comme institution résultant d'une certaine conception de l'Etat, de ses rapports avec les citoyens et avec les autres Etats ; ce qui doit être contesté, c'est la situation dans son ensemble, et non tel ou tel élément isolé, qui n'a de signification que dans son rapport à la totalité.

Ceci admis, on voit que le tort d'une objection de conscience qui se réduirait à un refus du service militaire ne serait pas d'être trop pacifiste, mais de ne l'être pas assez, disons plutôt : de ne l'être qu'abstraitemment et par principe. Investir toute son énergie dans l'insubordination aux lois militaires et laisser courir le reste comme devant n'est, de soi, pas plus moral que faire son service militaire

sans s'interroger sur le sens et la portée de cette institution : dans les deux cas se manifeste la même ignorance et de la situation et de la portée d'une action morale¹⁷. Le citoyen, selon Platon, doit faire montre d'un courage plus grand que le militaire ; ajoutons ou précisons : pour mettre en œuvre toutes les implications d'une règle morale, il faut plus de courage qu'il n'en est requis pour s'estimer quitte au prix d'une seule action ou d'un unique refus¹⁸. Il faut aussi plus d'intelligence et d'imagination : comprendre que le chemin qui conduit à la paix passe par les institutions politiques, les régimes économiques, les structures sociales, qu'il traverse les mondes culturels et spirituels, qu'il pénètre le cœur de chaque homme, savoir ce qui peut et doit être changé aujourd'hui en chacun de ces domaines, voilà bien une rude tâche ; mais elle donnera seule un contenu concret à la règle morale dont se réclame le croyant.

Ce n'est pas entre l'objecteur et le non objecteur qu'il faut faire passer la ligne de séparation : c'est entre ceux qui acceptent et ceux qui refusent le commandement de l'amour. Être pacifiste, ou ne l'être pas, ce n'est pas refuser ou accepter le service militaire ; c'est entreprendre, ou récuser, une tâche incomparablement plus vaste. De l'objection de conscience au sens strict, il ne faut pas faire une question de principe ; on rend mauvais service à tout le monde en laissant croire que c'est à ce niveau qu'elle se situe. Faut-il ou non se soumettre à la loi imposant à tous les citoyens le service militaire ? C'est une vraie question, certes, au sens que nous avons dit

17. Les gouvernements qui ont accordé un statut aux objecteurs de conscience imposent à ceux-ci, en remplacement du service militaire, un service civil souvent plus long et plus dur que le séjour sous les armes. Cette mesure, destinée à écarter les objecteurs guidés par des motifs peu louables, est de toute évidence parfaitement légitime. Elle n'épuise pourtant en aucune façon les obligations morales qui incombent à l'objecteur. Celui qui a pris, du problème de la paix, une conscience assez claire pour s'estimer en devoir de refuser le service militaire doit aussi, nous semble-t-il, comprendre qu'il s'impose à lui de consacrer *toute sa vie* à une œuvre positive en faveur de la paix. Il est juste d'ajouter que, pour autant qu'on le puisse savoir, les objecteurs chrétiens, sont, en général, assez conscients de leurs obligations réelles.

18. C'est en ce sens que la *Note doctrinale du Comité théologique de Lyon conclut* : « Malgré les espérances de leurs promoteurs, il ne semble pas que les diverses formes d'objection de conscience puissent se montrer efficaces pour l'avènement de la paix. Il suppose des institutions internationales solides et actives, une profonde transformation de l'opinion publique et, comme tout se tient, des réformes de structure en faveur de la justice sociale », *La Doc. cath.*, n° 1067, col. 537. Il nous semble exact que le pacifisme réduit à la pure et simple objection de conscience ne peut être tenu pour un accomplissement réel de la règle morale.

(c'est-à-dire, répétons-le, en ce sens que la conscription obligatoire reflète une conception erronée du pouvoir de l'Etat), mais ce n'est qu'une question *relative et dérivée*; elle laisse en dehors d'elle de nombreuses questions qui n'ont pas moins d'importance; on ne peut éviter de se heurter à elle, mais c'est seulement quand on passe du plan des principes à celui des applications concrètes, quand on se demande quels sont les moyens capables de donner à la règle morale une transcription concrète. Question relative; nous ne voulons pas dire: question sans importance, ou que seuls auraient à se poser quelques hommes plus rigoureux ou plus idéalistes que ne le sont la plupart; il reste vrai que la norme contient implicitement en elle les moyens qui la réaliseront dans le concret, qu'on ne peut donc accepter un principe moral sans accepter du même coup toutes les déterminations concrètes qu'il recèle, que le progrès de la conscience morale, enfin, n'est pas autre chose que la découverte du sens inépuisable, parce qu'universel, de la règle. Mais nous disons: question relative, en ce sens que précisément il revient à la conscience, et à elle seule, de découvrir ce qui est vraiment un moyen, et un moyen concret, qui pourra s'insérer dans la trame de la situation et contribuer à la solution du problème posé¹⁹.

Si l'on se demande jusqu'où doit aller la volonté chrétienne de

19. Il nous semble assez vain de rechercher, dans l'Évangile ou dans la pratique primitive de l'Église, une condamnation du service militaire. La trouverait-on d'ailleurs que *cela ne signifierait rien pour le présent*: ce qui est universel et immuable, c'est la règle, et non la conséquence ou le moyen, qui n'a d'autre sens que de réaliser la règle en telle situation donnée. L'Évangile est universel, il s'adresse à tous les hommes, il est source de liberté spirituelle en tout temps, pour cette raison même qu'il ne prescrit aucun acte déterminé, mais nous donne un commandement qui est un principe d'action: « Tu aimeras ». Comment faire, concrètement, pour aimer? Il me revient de l'inventer, et c'est courir le risque de la liberté.

Pour la même raison, nous estimons illusoire de récuser l'objection de conscience en remarquant qu'on ne saurait l'admettre sans répudier la tradition catholique qui, depuis quinze siècles, interprète unanimement l'Évangile d'une tout autre manière. Nous ne voyons pas pourquoi il n'y aurait pas, dans la vie même de l'Église, un progrès de la conscience morale, une compréhension de plus en plus adéquate de l'inépuisable fécondité des principes pratiques, comme il y a une explicitation progressive du dogme. Et, d'autre part, nous n'avons pas à nous scandaliser si la tradition n'a pas énoncé les conséquences qui doivent être tirées *aujourd'hui* de la règle immuable. Il faut bien prendre garde qu'un certain *fixisme* dans le domaine des déterminations concrètes sape sourdement la morale, puisqu'il renie inconsciemment l'universalité de la norme. Sur la nouveauté du problème auquel veut répondre l'objection de conscience, voir la juste remarque du P. Lorson (plus haut, note 4).

paix, comment elle doit s'exprimer dans *l'aujourd'hui*, on se heurte immédiatement à la difficulté suivante : les exigences de la pratique chrétienne ne vont-elles pas nécessairement entrer en conflit avec les exigences de la politique ? Aller jusqu'au bout de l'amour, n'est-ce pas se désolidariser du destin de l'Etat, qui se trouve lié à la violence et à la guerre ? Et l'objection de conscience, malgré les efforts que nous faisons pour en relativiser la portée, n'apparaît-elle pas invinciblement comme la pierre de touche, comme la décision qui oppose, qu'on le veuille ou non, ceux qui sont fidèles à l'amour et ceux qui sacrifient à l'Etat-Moloch, ceux qui se confient à l'espérance d'un royaume de paix et ceux qui se laissent guider par l'espoir de la puissance ?

Nous retrouvons ici l'opposition entre l'éthique chrétienne et la politique. Reconnaissons qu'elle est séduisante, qu'elle tranche le problème que nous examinons avec la netteté et la précision du diamant. Mais il nous semble qu'elle est fallacieuse et que la solution à laquelle elle conduit n'est qu'une solution apparente.

Les rapports entre le chrétien et l'Etat ne peuvent être que difficiles. Mais cette difficulté même est au bénéfice de l'un et de l'autre et elle doit être maintenue. On la supprime si l'on déclare que le chrétien est soumis inconditionnellement à l'Etat, si l'on indentifie purement et simplement la cause de Dieu et l'intérêt de César ; il est impossible d'accepter le joséphisme, et c'est la grandeur du chrétien de rappeler que le destin de l'homme peut bien passer par l'Etat, mais qu'il ne s'y arrête pas, qu'il va plus loin. Proclamer cette vérité fondamentale, en paroles et surtout en actes, ce n'est pas, comme on le pense parfois, mettre en danger l'Etat et être un mauvais citoyen : c'est inviter l'Etat à se comprendre lui-même, à se mettre à sa véritable place, qui n'est pas une fin, mais un intermédiaire. L'oublier, c'est oublier que le royaume n'est pas de ce monde, et moins encore de telle ou telle partie du monde.

Mais on supprime aussi bien la tension nécessaire quand on fait de l'Etat une sorte d'instrument de péché, quand on confond son pouvoir avec la violence pure et qu'on établit l'amour au-delà de toute communauté politique. Alors le chrétien n'a plus qu'à choisir entre deux morales et deux communautés, aussi exclusives l'une de l'autre que le bien et le mal ; ou bien, s'il n'a pas le courage de choisir, il ira de l'une à l'autre, et son hésitation même sera sa condamnation et sa mauvaise conscience. Mais, s'il opte pour une éthique de l'amour qui n'entretient aucun rapport avec la politique, *où vivra-t-il ?* Et ne succombera-t-il pas, en faisant ce choix absolu, à la tentation de croire que le royaume de paix est déjà *là* et que *toutes choses antérieures* sont déjà passées ?

Il faut revenir à une appréciation à la fois plus modeste et plus complexe, plus difficile aussi, parce qu'elle maintient une tension

inévitable, et reconnaître que le risque de se tromper n'est jamais surmonté. Le chrétien ne peut accepter l'Etat tel qu'il est, mais il ne peut davantage le supprimer ou faire sécession ; au nom de son idéal de paix, il doit contester certaines institutions, se refuser à certaines entreprises, mais en cela même il ne peut s'estimer en rupture avec l'Etat : en le contestant, c'est encore lui qu'il défend, c'est lui qu'il appelle à une compréhension plus exacte de sa mission. Le chrétien sait encore qu'une certaine violence ne peut être évitée, que la communauté d'amour ne se réalisera pas ici-bas ; mais il entend que l'usage de la violence soit rationnel, comme il veut que toutes les médiations humaines restent des médiations et ne s'érigent pas en fins. Contestant sans rejeter tout-à-fait ; niant le présent pour le transformer, et non pour s'évader de l'histoire ; acceptant la violence, mais voulant la pénétrer de raison et d'amour, le chrétien n'est jamais ici ou là, tout d'une seule pièce. C'est parce que l'objet de son espérance n'est lui-même ni ici ni là, ni réalisé dans le monde ni sans rapports avec le monde.

Le chrétien doit-il, pour sauvegarder la pureté et le dynamisme de son espérance, être objecteur de conscience ? Nous répondrons que nous n'en savons rien, que c'est à chacun de décider, non par passion, ni par point d'honneur, ni pour satisfaire une chimère, mais par raison et par soumission à la volonté du Seigneur. Que faut-il faire pour aimer ? Quel comportement exprimera et déjà réalisera notre espérance ? Ici commence le risque, en même temps que la liberté. Que chacun s'interroge. Que chacun reconnaisse en son frère la liberté de l'Esprit. Les actes en eux-mêmes demeurent ambigus : on peut refuser le service militaire, fût-ce en temps de guerre, sans faire avancer la cause de la paix ; on peut accepter le combat et contribuer à la paix : tout dépend des circonstances, du rapport à la situation d'ensemble de cet acte déterminé²⁰.

20. Nous ne disons pas que *tous les actes se valent*, mais bien que la diversité des situations interdit à l'avance toute détermination trop précise. Nous pensons, par exemple, au problème que doivent se poser les objecteurs de conscience dans un pays qui leur refuse un statut : est-il sûr qu'en refusant le service militaire, qu'en acceptant par une conséquence inévitable un emprisonnement qui peut être de longue durée (théoriquement, l'emprisonnement peut être prolongé aussi longtemps que durent les obligations militaires), ils posent une action qui infléchit l'histoire dans le sens de la paix ? Ou bien n'est-ce qu'un point d'honneur ? Peut-être leur refus n'a-t-il d'autre valeur que de provoquer le vote d'un statut ; le risque peut être couru, mais celui qui a le sens des tâches que requiert la paix ne peut sans s'interroger courir ce risque et se condamner lui-même à ce qui peut être aussi un abandon de l'action nécessaire.

Ce que nous avons dit nous permet d'ajouter que l'objection de conscience ne peut être la décision que d'hommes relativement peu nombreux. Non pas en ce sens, encore une fois, qu'elle relèverait d'une morale exceptionnelle, mais pour cette raison qu'elle risque d'être un alibi, de dissimuler toutes les autres tâches, de conduire à un abandon de l'histoire. Peu d'hommes ont une conscience assez éclairée pour accomplir jusqu'au bout toutes les conséquences de la règle morale. On n'en saurait conclure que celle-ci disparaît pour autant : elle subsiste, au contraire, et c'est parce qu'elle subsiste, qu'un progrès moral est possible et que beaucoup, demain, se sentiront obligés par cela même en quoi bien peu aujourd'hui reconnaissent un devoir.

Enfin, si la paix chrétienne ne s'inscrit ni hors de l'Etat, ni contre lui, si elle est plutôt une tension qui ouvre le politique et le fait éclater, il semble que l'Etat puisse et doive la reconnaître. Ce qui légitime la sanction accordée par un gouvernement à l'objection de conscience, ce ne peut être en aucun cas le respect de la conscience interprété en un sens individualiste. Mais il est une autre raison et on ne peut donc justifier l'Etat qui refuse le statut des objecteurs en disant qu'il repousse « le danger du subjectivisme », qu'on aurait voulu rendre légal. Si l'Etat sanctionne l'objection de conscience, ce ne peut être que parce qu'il se reconnaît en cette attitude même, non pas sans doute tel qu'il est aujourd'hui, mais tel qu'il doit tendre à devenir. Ce *demain* en lequel les rapports entre les hommes ne passeraient plus que par une violence rationnelle, par la force et l'autorité du droit, l'Etat ne peut, sans déchoir, le récuser ; il doit se le rendre présent, en faire sa propre norme, la règle de son pouvoir. Légalisation du subjectivisme ? En aucune façon, mais inscription dans la loi de ce qui doit fonder toute les lois.



La paix, espoir ou illusion ? Reconnaissons que c'est mal poser le problème et qu'il faut dépasser ce dilemme : le réalisme cynique et l'idéalisme généreux ne cesseront jamais d'avoir raison l'un contre l'autre ; une cruelle expérience nous montre suffisamment que le présent à la fois appelle un avenir meilleur et le contredit : il faut que les choses changent, mais nous savons bien, si nous nous arrachons au rêve, qu'elles ne peuvent être transformées substantiellement. Triste réalité, qui fait que l'humanité depuis toujours s'est résignée à situer l'âge d'or dans le passé.

Vouloir la paix, c'est attendre des hommes plus qu'ils ne peuvent donner. Mais, par une sorte de miracle, cet espoir au-delà de l'espoir

n'est pas une chimère, parce qu'il est l'*espérance* du royaume. Chimère dans l'ici-bas, réalité dans l'au-delà : au prix de cette distension qui l'ancre fermement, voici que l'amour exigeant²¹ qu'est la paix chrétienne va brûler le cœur des hommes, et, patiemment, tenacement, se répandre dans le monde : tout est possible à Dieu.

Jean-Yves JOLIF, o. p.

21. Nous empruntons cette expression à P. JOUGUET, *Conception chrétienne de la paix*, dans *Guerre et Paix*, p. 151-166. Par leur équilibre et leur vérité spirituelle, ces pages comptent parmi celles qu'on relit toujours avec profit.

L'ÉCONOMIE DE L'ESPÉRANCE CHRÉTIENNE

Au terme des études de ce cahier, le besoin d'une synthèse se fait sans doute sentir. Voici, dans ce but, des thèses formulées naguère par un groupe de théologiens catholiques de différents pays d'Europe, en vue de la conférence œcuménique d'Evanston. Rédigées en un langage aussi voisin que possible du langage biblique afin d'être accessibles à nos frères séparés, auxquelles elles désiraient faire connaître les positions catholiques, elles ont été publiées dans Istina, I (1954), p. 132-158. Chacun des paragraphes était suivi d'un développement de quelques pages. Nous recommandons vivement à nos lecteurs de se reporter à ce texte complet. Mais, réduites à leurs lignes essentielles, ces réflexions ne manqueront pas, nous en sommes sûrs, de les intéresser.

L'espérance messianique d'Israël, fondée sur les promesses du Dieu tout-puissant, miséricordieux et fidèle, porte sur le Royaume de Dieu, restauration parfaite de toutes choses, fruit d'une soumission des volontés humaines à la volonté divine.

Pour autant qu'il y a de promesses de Dieu, elles sont « oui » en Jésus-Christ (2 Cor., 1, 20). Messie annoncé par les prophètes, il est notre espérance (1 Tim., 1, 1).

Mais selon le plan de Dieu (économie), l'œuvre du salut s'effectue en deux temps, déterminés respectivement par deux avènements du Christ, auxquels répondent deux exercices différents de sa puissance messianique royale, sacerdotale et prophétique.

Le motif et l'objet de notre espérance sont essentiellement christologiques : son motif, c'est Jésus-Christ, Sauveur que Dieu avait promis et qu'il nous a donné ; son objet, c'est la grâce que nous trouvons en Jésus-Christ ici-bas et la gloire éternelle que nous recevrons dans l'Au-delà ; c'est donc Jésus-Christ lui-même, en tant que premier-né d'une multitude de frères (*Rom.*, 8, 29) ; il associera à sa gloire le peuple nouveau qu'il s'est acquis de son sang (*1 Pierre*, 2, 9) et dont il fait dès ici-bas, par la grâce qui est la communication mystérieuse de sa propre vie, les membres de son Corps (*Jean*, 15, 1-8 ; *1 Cor.*, 12, 27 ; *Eph.*, 4, 12 ; *Col.*, 1, 18.24).

L'espérance chrétienne nous fait attendre la réalisation plénière et la manifestation dans la gloire des effets de salut que, dans le Christ, nous possédons déjà en arrhes. Elle vise l'accomplissement de Jésus-Christ qui, déjà donné comme Alpha ou principe, est espéré comme Oméga ou achèvement (*Apoc.*, 22, 13).

C'est par l'Eglise et en elle que l'œuvre salutaire de Jésus-Christ, le fruit de Pâques et de la Pentecôte, est approprié aux hommes dans le temps qui sépare le départ du Christ de son retour. Elle est ce en quoi et par quoi, sur terre, dans le monde et pour les hommes, l'Alpha se donne son accroissement et tend à son accomplissement en l'Oméga.

L'espérance du monde, en tant qu'il est appelé au salut, placée dans le Christ, passe donc par l'Eglise, telle que le Christ l'a instituée et établie jusqu'à la fin des temps (*Matth.*, 28, 20).

Par la mise en œuvre des énergies dont il a été doté par la création, l'homme est engagé avec le reste du monde créé dans un processus de développement qui, s'il n'était entravé et souvent rendu vain par le péché et ses suites, semblerait devoir acheminer la société humaine vers un état de mieux-être et de plus grande unité. Malgré le péché de l'homme, on peut encore discerner cette orientation dans la création de Dieu à travers l'histoire. Dans ce monde, l'effort de l'homme en ce sens et ses réussites partielles constituent souvent, pour les chrétiens, un reproche et un jugement porté par Dieu sur leurs défaillances à l'égard de l'ordre propre du Royaume.

Mais, en raison du péché, cet effort de l'homme, pour autant qu'il est entrepris en dehors d'une confession explicite du Christ — à plus forte raison s'il est accompli en opposition formelle avec elle — est ambigu et impur. En l'absence du secours de la grâce, il est finalement inefficace sur son propre plan. Il est en outre radicalement inadéquat au caractère essentiellement eschatologique du Royaume.

La tâche de l'Eglise, dans ce domaine, est d'amener l'effort de l'homme dans l'histoire sous la souveraineté de Jésus-Christ et, en lui apportant remède et guérison par l'annonce authentique de la foi et la grâce des sacrements, de lui révéler (et de lui rappeler) la perspective eschatologique de sa destinée et de l'assumer dans l'économie proprement surnaturelle du Royaume.

LES DISQUES

LA MUSIQUE D'AUJOURD'HUI EST-ELLE DÉSESPÉRÉE ?

Pourquoi avoir choisi les musiciens contemporains ? N'y a-t-il pas dans la musique des siècles passés, telle ou telle page où un compositeur chante son désespoir ou son espérance ? En fait, il s'agissait là de sentiments individuels. Ce qui nous apparaît caractéristique des artistes d'aujourd'hui — et la remarque s'applique à d'autres formes d'art, — c'est d'avoir exprimé non plus seulement les réactions d'un homme face à tel ou tel événement (pensons, par exemple, à Beethoven rencontrant la Révolution française et Bonaparte), mais celles de l'homme affronté à tous les coups que l'histoire, ces derniers temps, lui a réservés. L'artiste est devenu comme le porte-parole des hommes qui l'entourent : il est celui qui transpose dans un langage et un style qui lui sont propres, et qui ont valeur esthétique, ce que ressentent profondément, mais d'une manière plus ou moins consciente, les hommes de son époque.

Dans ce monde déchiré qui est le nôtre, n'est-il pas normal alors que des musiciens essaient d'apporter leur témoignage, de faire savoir ce qu'ils sentent et pensent, et que d'autres hommes sentent et pensent avec eux. Dans certains cas, ce sera la vision rude et tourmentée d'une existence qui ne va nulle part, qui est absurde. Ailleurs on rencontrera, exprimé dans les dimensions d'une œuvre, le cheminement du désespoir vers la lumière. D'autres enfin chanteront « l'espérance qui est la plus forte ».

**

En réalité il n'y a pas de musiciens du désespoir, mais il y a des musiques désespérées. Ainsi chez Bela Bartok qui nous apparaît comme le musicien de notre demi-siècle, celui dans l'œuvre duquel on retrouve le mieux ce que nous portons en nous. Certains parties du CONCERTO POUR ORCHESTRE nous permettront de le sentir. L'œuvre date de 1943, en un moment très dur, où Bartok souffre de voir sa patrie dévastée par la guerre, et de savoir qu'il est miné par la maladie qui va l'emporter. Le Concerto oscille entre des thèmes violents, distendus, âpres et des mélodies plus mélancoliques et plaintives ; lorsqu'on retrouve les airs folkloriques qui servirent tant de fois à Bartok pour manifester son bonheur de vivre, ils sont

déformés, grinçants, comme si désormais la joie vraie était interdite. Tout au long des cinq mouvements on retrouve l'écriture bien particulière du musicien hongrois et la richesse de ses trouvailles de timbre. Celles-ci ressortent à merveille dans l'enregistrement de l'orchestre de la Suisse romande que dirige Ansermet (Decca, 30 cm., LXT-5305) ; toutefois la traduction reste un peu objective, surtout si on la compare à celle, plus lyrique, que nous donne Laszlo Somogyi, à la tête de l'orchestre symphonique de la Radio hongroise (Erato, Fiori musicali, 25 cm., EFM-42058). Mais la synthèse de ces qualités s'opère dans un troisième enregistrement, qui possède et même dépasse la qualité sonore du premier et la vie du second ; nous le devons à l'orchestre Radio-Symphonique de Berlin, dirigé par Ferenc Fricsay. Celui-ci « frère de sang et élève de Bartok » a le mieux saisi tous les détails et la progression d'une œuvre dont il donne une traduction parfaite (Deutsche Grammophon, 30 cm., 18 377).

Avec le CORO DI MORTI, que le compositeur Goffredo Petrassi écrivit en 1940, nous voici dans un univers sonore tout autre. L'œuvre est écrite pour chœurs d'hommes, avec accompagnement d'un ensemble orchestral riche en cuivres et en percussion, et dominé par les sonorités étranges de trois pianos. Elle fut inspirée par un poème de Léopardi, d'allure un peu ésotérique. Il évoque un dialogue entre les morts et les vivants qui ne peuvent s'entendre, séparés qu'ils sont par un mur infranchissable. Les morts, ce sont les chœurs qui déroulent une polyphonie au rythme martelé (on pense à *Noces* de Strawinsky), revêtant à certains moments une forme presque litanique ; entre les trois strophes, de brefs *scherzo* d'instruments représentent les vivants et ont un aspect grotesque. Cette œuvre obsédante, privée de toute lumière, nous est offerte pour la première fois par l'orchestre symphonique de Rome, et les chœurs de la Radio-télévision italienne, sous la direction de Ferruccio Scaglia ; le compositeur lui-même a supervisé la réalisation de ce disque (Vega, 30 cm., C-30 A 101 ; avec la *Symphonie* d'Henri Dutilleux).

Mais s'il est un musicien chez qui l'espérance tient une place essentielle, c'est bien Arthur Honegger. Et pourtant on le surprendra à nous donner des œuvres pessimistes : en 1931 il écrit un Oratorio, les CRIS DU MONDE, sur un poème malhabile de René Bizet. C'est un dialogue, encore, entre une voix, celle de l'homme qui désire écouter « le chant de soi-même », retrouver sa paix, et le monde : par son bruit, par ses cris, celui-ci s'opposera à cette requête profonde et inquiète. Impossible d'échapper à son emprise, et le dernier appel « Délivre-moi », étouffé par les bruits de la ville, reste sans réponse. On comprend comme Honegger devait être sensible à ce thème, lui qui percevait douloureusement tout ce qui pouvait abîmer l'homme. Sa musique est nerveuse, tumultueuse, spécialement dans la page finale où les cris du monde atteignent leur paroxysme. Les solistes Berthe Monmart, Jeannine Collard et Michel Roux, les chœurs et l'orchestre national sont dirigés par Georges Tzipine, qui s'affirme de plus en plus, après Charles Münch, comme le grand spécialiste de la musique d'Honegger (Columbia, 30 cm., FCX 649).

En 1947, Honegger faillit mourir. Désormais la menace est là, permanente. Et ceci explique en partie l'accentuation d'un pessimisme que venait toujours autrefois tempérer une lueur d'espoir. Qu'on y ajoute sa tristesse profonde de voir s'enfuir l'espoir de paix que la victoire avait fait naître. Cet état d'âme transparait dans le disque HONEGGER VOUS PARLE (Festival, 30 cm., FLD 50), où, le souffle court et la voix lasse, le compositeur évoque ce qu'a d'utopique la pensée « d'une vie dans une fraternité et un amour réciproques ». Musicalement on a un témoignage tout aussi émouvant : la CINQUIÈME SYMPHONIE, dite « di tre re » par allusion aux notes qui achèvent « comme un glas sans réplique » chacun des trois mouvements de l'œuvre. Un *grave* qui s'ouvre sur un large choral dissonant, un *scherzo* sarcastique, un *allegro marcato* à l'allure très vive, proches les uns des autres par la même atmosphère étouffante, sans aucune ouverture vers la lumière. L'excellente interprétation de Charles Münch et de l'orchestre symphonique de Boston a valu à ce disque un grand prix 1957 de l'Académie Charles Cros (RCA, 30 cm., 630 315 ; avec Roussel, *Bacchus et Ariane* et Ravel, *Pavane pour une infante défunte*). Tout aussi fidèle à l'esprit de l'œuvre apparaît l'enregistrement dû à Igor Markevitch, conduisant l'orchestre des Concerts Lamoureux. Peut-être le caractère sombre et pathétique est-il encore plus accentué. La richesse et la finesse des timbres ajoutent à la beauté de ce disque, qui partagera avec le précédent la faveur des mélomanes (Deutsche Grammophon, 30 cm., 18 385 ; avec D. Milhaud, *Les Choéphores*).

**

Le désespoir à l'état pur reste exceptionnel chez Honegger ; il se tempère habituellement d'un élément d'espérance. Ses compositions se caractérisent par un mouvement du sombre vers le clair. Nous avons eu l'occasion de le signaler à propos de la *Symphonie liturgique* (cf. *Lum. et Vie*, n° 38, p. 130). D'autres exemples s'offrent à nous. La DEUXIÈME SYMPHONIE fut composée pendant la guerre ; et l'on sait comment le cœur ardent d'Honegger souffrait de toutes les entraves à la liberté qu'amenait l'occupation. Le conflit dramatique qui déferle dans le premier mouvement traversé de crises et de plaintes, le désolément du deuxième mouvement, où, sur le fond rythmique lourd, s'accroche une mélodie épuisée, la vivacité du final, coupé de grands traits interrogatifs, aboutissent à un choral que la trompette détache triomphalement sur le fouillis des cordes : allusion à cet espoir en la victoire qui à ce moment animait tant de Français. Charles Münch la faisait acclamer au palais de Chaillot en 1942 et l'enregistrait peu après avec l'orchestre de la Société des Concerts du Conservatoire. Cette version a été regravée en microsillon (La Voix de son Maître, 30 cm., FJLP 5026 ; avec *La Danse des morts*) et reste très émouvante. Le même chef l'a réenregistrée à la tête de l'orchestre symphonique de Boston, bénéficiant des meilleures ressources de la haute fidélité (RCA 630 275 ; avec Menotti, *Concerto pour violon*).

On va retrouver une progression identique dans une œuvre moins connue : PAQUES A NEW-YORK. Le titre, un peu étrange, est celui d'une série de poèmes que Blaise Cendrars écrivit aux États-Unis en 1912 ; quelques années plus tard, Honegger en choisissait trois pour les confier à une voix d'alto soutenue par un quatuor à cordes. Le premier est une courte méditation, dans un style de récitatif, qui situe la scène ; le deuxième décrit de façon poignante le drame qui se joue dans l'âme du poète : il veut fuir le désespoir qui le mine : « Je suis triste et malade, peut-être à cause de Vous ! » Dans le troisième, nous sommes plongés doucement dans la blancheur de l'aube de Pâques : pendant que les cordes tissent un voile irréel et tendre, la voix interroge : « Dic nobis Maria, quid vidisti in via ? » L'interprétation d'Hélène Bouvier et du Quatuor Lespine est bonne : c'est d'ailleurs la seule actuellement existante (Festival, 30 cm., FLD-61 ; avec le *Premier Quatuor à cordes*).

La DANSE DES MORTS est, avec *Jeanne au Bûcher*, un chef-d'œuvre que nous devons à la collaboration de Claudel et d'Honegger. Elle fut inspirée au poète par les peintures de Holbein, et ses visions puissantes et colorées devaient toucher spontanément l'imagination et la sensibilité du musicien. Par delà tout ce qu'a d'effrayant la mort dans la traduction exaspérée des Danses macabres, et qui est évoqué dans une gigantesque mêlée orchestrale où se combinent, autour du *Dies irae*, toutes sortes de refrains populaires, pour le chrétien la certitude de la Résurrection vient apporter la paix. C'est le célèbre *Lamento* où la voix du baryton reprend les paroles de Job : « Pitié, Seigneur... Je sais que mon Rédempteur vit », soutenue par la plainte calme du violon. Après quoi Dieu vient affirmer sa présence d'amour parmi nous : « Je suis doux et humble de cœur... Je prendrai les enfants d'Israël ». Dans les dernières mesures, une vocalise du soprano nous ouvre les portes du ciel. La seule version de cette œuvre est une reprise d'un enregistrement 78 tours, qui fut réalisé en 1942 par Charles Münch avec Jean-Louis Barrault comme récitant. Comme pour la *Deuxième Symphonie* qui figure au revers, on peut regretter que la qualité bien médiocre de la prise de son ne mette pas en valeur toutes les finesses de la partition (spécialement pour les parties chorales), mais il faut aussi reconnaître qu'il se dégage de cette interprétation une émotion et une franchise qui s'accordent merveilleusement avec l'œuvre elle-même (Voix de son Maître, 30 cm., FJLP 5026).



La SYMPHONIE DES PSAUMES fut composée par Strawinsky en 1930. Elle se déroule d'une seule traite, mais les différents passages du texte biblique qu'elle utilise (et qui sont chantés en latin par les chœurs) permettent de discerner trois parties : d'abord une supplication, sur un accompagnement rageur et obstiné : « Ecoute ma prière, Seigneur » (39, 13). Puis c'est la réponse, après un trio très apaisé d'instruments à vent : la merveille s'est accomplie : « J'espérais Yahvé d'un grand espoir, il écoute mon cri » (40, 2-4). Et lorsqu'il

est fait allusion au chant nouveau que le Seigneur inspire, c'est le triomphe : le Psaume 150, le dernier, est repris plusieurs fois par le chœur avec beaucoup d'enthousiasme, en une polyphonie où l'on sent l'inspiration des maîtres franco-flamands et qui reste constamment claire. L'interprétation de l'Orchestre National et des Chœurs de la Radiodiffusion Française dirigés par Jascha Horenstein est vive et simple ; au dos du disque (Pathé, 30 cm., DTX-138) figurent les *Métamorphoses* de Richard Strauss dont nous avons déjà parlé (cf. *Lum. et Vie*, n° 38, p. 130).

Ne quittons pas la Palestine : ces six petits tableaux qui constituent les CHANTS POPULAIRES HÉBRAIQUES de Darius Milhaud n'ont sans doute rien à voir avec le texte inspiré, mais l'auteur les a tirés du folklore juif et nous y constatons cette mentalité naïve, joyeuse, mais aussi toute nourrie de réminiscences bibliques qui nous avait frappés dans certains disques de musique d'Israël. Le *Chant du Veilleur* avec son inquiétude (« Moi seul je cherche en vain du repos ») se complète par le *Chant de Délivrance* : « L'Envoyé de Dieu viendra, il apportera à mon deuil le soulagement que je demandais ». Et cette certitude est reprise de façon bien affirmative par le baryton dans *Gloire à Dieu*, sur une psalmodie confiante : « Mon Dieu est ma force et ma tour ». Ces Chants sont accompagnés par les VISIONS INFERNALES, écrites par Henri Sauguet sur des textes de Max Jacob. La peur qui s'exprime à travers cette musique mobile et cet univers poétique étrange, ne laisse guère poindre de lumière. L'une et l'autre œuvres sont interprétées parfaitement par Jean-Louis Rondeloux (Boîte à musique, 25 cm., LD 042).

On ne peut refuser non plus quelque résonance biblique à ces prières plus « modernes » que Luigi Dallapiccola a mis en musique dans ses CHANTS DE CAPTIVITÉ, entre 1938 et 1941. La *Prière de Marie Stuart* (chantée, comme les autres, en latin par le chœur) se déroule dans une atmosphère recueillie et douce ; à l'évocation des chaînes et de la peine qui sont notre lot en ce monde, la musique devient plus grave, avant le dernier cri vers la Lumière : « Adoro, imploro, libera me ». L'*Invocation de Boèce* qui s'ouvre sur un fond de *Dies Irae* a la forte assurance d'une victoire : « Heureux qui a trouvé » ; elle s'assombrit quand le philosophe parle des liens de la terre pesante qu'il faut détacher pour trouver ce bonheur. Mais, des trois, le *Dernier message de Jérôme Savonarole* est sans doute le plus expressif : le compositeur y montre son souci de ne laisser perdre aucune nuance de cette prière. La progression est bien ménagée jusqu'à l'annonce du refuge ultime qui remplit la musique d'une lumière paisible. C'est Igor Markevitch qui ici dirige les Chœurs et l'Orchestre de l'*Accademia Nazionale di Santa Cecilia* de Rome. Il est intéressant d'avoir cette œuvre enregistrée, mais on doit regretter que la grande ancienneté de la gravure nuise assez sérieusement à l'exacte compréhension de l'ouvrage (Voix de son Maître, 25 cm., FBLP-1029).

Avec les VIER LETZIE LIEDER (Quatre derniers Chants) de Richard Strauss, la Bible cède la place à la poésie romantique

allemande. Il s'agit là des dernières pages du grand musicien, qui ne sont pas sans rappeler les *Quatre Chants sérieux* sur lesquels Brahms avait achevé son œuvre. Ces pièces, dédiées à Kirsten Flagstad, forment un cycle. *Printemps* chante l'émerveillement et la joie de la jeunesse ; avec *L'Automne*, tout s'éteint : la fin est proche, l'été lentement ferme ses yeux. *A l'heure du sommeil* l'homme imagine ce que sera le repos maintenant tout proche ; en songeant que l'âme va bientôt planer libre vers le ciel, la voix se fait légère et heureuse. *Au soleil couchant* est une page toute épanouie, que l'auteur avait dédiée à sa femme : il faut entendre ce cri émerveillé lorsque le poète appelle la « Paix immense et douce », ou cette conclusion de l'orchestre d'où jaillissent des chants d'oiseaux. Comme chez Honegger ! L'interprétation d'Elisabeth Schwarzkopf est splendide et s'il est permis de mettre en doute l'inspiration intégralement religieuse de l'ouvrage, on en aimera la sincérité et les accents profondément humains (Columbia, 30 cm., FCX-294 ; avec une scène de *Capriccio* du même compositeur)¹.

Henri LAXAGUE

François-Dominique SANSON

1. La Chanson moderne pourrait, elle aussi, fournir sa contribution au thème de l'espérance. Que l'on songe, par exemple, à *Sœur Anne*, de Michel Emer, à *La Prière*, de Francis Jammes, mise en musique par Georges Brassens, à *Un jour tu verras*, de Mouloudji et Van Parys, à *Merci mon Dieu*, de Léo Ferré, sans oublier naturellement *Le Seigneur reviendra*, du P. Duval. On trouvera quelques autres références dans le guide précieux de Simonne et Jacques CHARPENTREAU, *Veillées en chansons*, Editions ouvrières, Paris, 1958.

LES LIVRES

I. L'ESPERANCE

Ph. DELHAYE et J. BOULANGÉ, *Espérance et vie chrétienne*, Paris, Desclée, 1958, 317 p., 1320 f.

R. BERNARD, s. j., *L'Espérance*, Le Puy-Paris, Xavier Mappus, 1957, 196 p.

Les études sur l'espérance sont peu nombreuses ; et dans ce nombre restreint bien peu sont destinées au grand public. Les ouvrages que nous recensons comblent une lacune.

MM. Delhaye et Boulangé publient un véritable cours sur l'espérance, libéré, il est vrai, de toute technicité fastidieuse. Le dessein des auteurs est de dévoiler l'essence de l'espérance en écrivant l'histoire de cette notion dans la révélation et la théologie ; après un rapide aperçu de la doctrine scripturaire, les auteurs poursuivent leur enquête chez les Pères, les théologiens médiévaux et modernes pour conclure par un assez long exposé de la pensée de Gabriel Marcel, qui, comme chacun sait, a beaucoup écrit sur l'espérance. Une brève casuistique de la vertu d'espérance et une bibliographie abondante terminent l'ouvrage.

Les auteurs ont-ils réalisé leur dessein ? On est porté à le croire : en effet, leur étude fait découvrir au lecteur un invariant, et cet invariant, malgré sa complexité, est l'essence de l'espérance. Depuis Abraham, désir, attente et patience composent l'étoffe de l'attitude d'espérance. Toutefois cette découverte marque la limite de l'entreprise : on reconnaît un invariant, l'attitude ; on n'assiste pas à un développement. Le développement est davantage fonction de l'objet que de l'attitude. Les auteurs le suggèrent, mais comme en passant : c'est l'attitude qui les intéresse au premier chef. Ce choix ne permet pas d'éviter des répétitions : tous les auteurs cités disant à peu près la même chose. D'autre part, ce choix laisse dans l'ombre l'aspect proprement ecclésial et collectif de l'espérance ; on nous signale son dynamisme constructeur, on ne nous le montre pas ; on ne nous décrit pas le travail de maturation qui se réalise dans le Corps mystique, sous l'influence de l'Esprit, arrhes du Royaume ; on ne nous dit rien des rapports entre l'espérance chrétienne, dans sa dimension ecclésiale, et les substrats naturels possibles, tel le dynamisme immanent à l'évolution des sociétés humaines. Depuis la parution des ouvrages de Teilhard de Chardin, ce sont des questions qui occupent tous les esprits ; elles sont assez consistantes pour appeler le dialogue. Il reste que malgré ces omissions l'ouvrage de MM. Delhaye et Boulangé rendra de grands services aux chrétiens désireux d'approfondir leur foi.

Le livre de P. Bernard est d'un tout autre genre littéraire : à mon sens, il relève davantage de la méditation, pleine de doctrine, il est vrai, et d'une doctrine dont la source principale est l'Écriture. Il assurera au lecteur non-initié une approche savoureuse du Mystère de la Seconde Vertu.

Ch. DUQUOC

II. ECRITURE SAINTE

H. ROUX, *L'Evangile du Royaume*, Genève, Labor et Fides, 1956, 295 p.

G. DEHN, *Le Fils de Dieu*, Genève, Labor et Fides, 1957, 233 p.

J.-S. JAVET, *L'Evangile de la Grâce*, Genève, Labor et Fides, 1957, 282 p.

En quelques années, les protestants français se voient nantis de deux commentaires du Nouveau Testament : celui qui sort des Editions Labor et Fides est cependant assez différent des excellents volumes publiés par Delachaux et Niestlé. L'entreprise semble marquée au coin d'un certain éclectisme : deux, sur cinq, des volumes déjà parus sont traduits de l'allemand. Et si l'on compare le genre strictement théologique de K. Barth en son *Petit commentaire de l'Épître aux Romains* à l'allure nettement plus exégétique de C. Brütsch dans *Clarté sur l'Apocalypse*, la diversité sera particulièrement sensible.

A s'en tenir, au contraire, aux trois commentaires des Évangiles synoptiques, on perçoit une remarquable unité d'inspiration, que l'on ne saurait trop louer : absence de technicité et cependant solide information exégétique, belle tenue théologique, mais d'une doctrine qui jaillit sans cesse en pleine vie chrétienne. Je suis même tenté de croire que la note dominante de ces trois volumes, c'est un profond souci pastoral, qui malheureusement n'est guère perceptible dans les commentaires catholiques de langue française. Je prends, au hasard, l'explication de l'épisode de Marthe et Marie par J.-S. Javet : « Quand le Seigneur entre dans une maison, ce n'est pas le moment de mettre les petits plats dans les grands... Mais parce que *le salut est entré dans cette maison*, la croyante doit passer avant la ménagère. Et c'est Marie qui a raison : elle a su discerner le caractère unique du temps que vivait cette maison et le mettre à profit pour écouter *d'abord* le Seigneur. Ensuite, elle aura tous les autres jours de sa vie pour pratiquer l'hospitalité et servir le Seigneur dans ses frères » (p. 145).

Faut-il exprimer quelques regrets ou plutôt quelques souhaits qui permettront peut-être d'améliorer des ouvrages qui connaîtront un succès certain ? Les commentateurs de Matthieu et de Marc ont dégagé, dans une trop brève introduction, les caractéristiques du message et de la personnalité des évangélistes. Le lecteur du troisième évangile aurait certainement gagné à trouver, avant de s'embarquer

dans le commentaire, un panorama de l'œuvre. J'ai particulièrement apprécié la manière dont H. Roux montre la continuité entre le Royaume, thème central de la prédication de Jésus, et l'Évangile annoncé par l'Église apostolique. Mais si la physionomie propre de chaque écrivain est assez bien ramassée en quelques traits rapides, la tradition commune où ils puisent est laissée dans l'ombre : il ne s'agit pas d'initier le fidèle à la complexité du problème synoptique, mais de lui faire saisir ce que fut la tradition d'une Parole vivante. Poursuivant le même ordre de suggestions, on aurait pu souhaiter, avant des sections aussi importantes que les évangiles de l'enfance ou les récits de la Passion et de la Résurrection, quelques perspectives générales du type de celles que le commentateur a placées en tête du Sermon sur la montagne. Un commentaire, fût-il de style pastoral, ne peut ignorer tout à fait les questions que se posent nombre de laïcs.

Un lecteur catholique n'aura pas de mal à s'apercevoir des thèses protestantes qui commandent certaines interprétations : celle que donne H. Roux de la confession de foi de Pierre, tout en reconnaissant la place de l'Église dans le message de Jésus, d'une part, et d'autre part, le fait que la réponse de Jésus a le caractère d'une promesse concernant l'avenir. Si Pierre est distinct ici des Douze, est-il logique de conclure qu'il personnifie simplement le ministère ? On n'aura pas non plus de peine à reconnaître quelques rémanences de l'exégèse libérale : ainsi les hésitations de J.-S. Javet à propos des « frères de Jésus » (p. 113), que ne partage même plus G. Dehn (p. 60). D'une manière générale, il faut plutôt relever l'accent de foi qui imprègne ces commentaires et auquel n'est pas étrangère l'influence d'un Barth. Un catholique sera heureux de le sentir à propos de la conception virginale, aussi bien sous la plume du commentateur de Matthieu (p. 27) que de celui de Luc (p. 24-25), alors que tout récemment encore Cullmann se refusait à l'admettre. Il est d'autant plus dommage de rencontrer, rarement il est vrai, des caricatures de la doctrine catholique. Peu de théologiens accepteraient sans doute l'explication de la « plénitude de grâce » de Marie que J.-S. Javet prête aux catholiques (p. 22) ! Si Marie occupe « une place éminente » en ces deux premiers chapitres, est-ce uniquement à cause de sa foi en la Parole ? Avant de répondre par sa foi au dessein de Dieu, elle a été l'objet de la faveur divine d'une manière singulière, ce que souligne l'usage du vocatif dans la salutation ou plutôt l'invitation à la joie messianique : « Réjouis-toi, toi qui es l'objet de la Grâce ». Le commentateur semble ignorer la belle étude du P. Lyonnet. Elle lui aurait épargné des méprises sur les positions catholiques.

Y.-B. TRÉMEL

Le Nouveau Testament de la Bible de Jérusalem, Paris, Ed. du Cerf, 1958, 880 p.

Après les différentes éditions de la Bible complète, voici le Nouveau Testament de la Bible de Jérusalem. Le texte, les introductions et les notes sont les mêmes que dans l'édition complète de

la Bible : l'éloge n'en est plus à faire. En appendice, un tableau chronologique, un calendrier, un tableau des mesures et des monnaies, une table alphabétique des notes les plus importantes et trois cartes.

R. B.

René BEAUPÈRE, *Sur les traces du Christ au pays de la Bible* (Coll. Eureka), Paris, Fleurus, 1958, 126 p., 425 f.

C'est tout simplement à une « découverte » du monde qu'il habite que convient leur jeune lecteur les petits volumes de cette nouvelle collection lancée par les éditions Fleurus. Et cette exploration va du monde du cinéma à celui de la Bible. Le P. Beaupère, qui avait déjà adapté en notre langue l'*Atlas de la Bible* du P. Grollenberg, propose un itinéraire « au pays de notre enfance », là où nous plongeons les racines de notre être de croyants.

Si j'ai bien saisi la visée de ce guide, il s'agit à la fois d'un itinéraire géographique et historique : partant de l'actuel, il rejoint l'histoire sainte. Nous passons de Jordanie en Israël, nous descendons de Galilée à la côte méditerranéenne, pour remonter vers Jérusalem. C'est, au moins dans ses étapes principales, le chemin que doit suivre le pèlerin d'une Terre sainte tragiquement déchirée en deux tronçons. Mais au-delà de cette route d'aujourd'hui, le P. Beaupère initie son lecteur au chemin mystérieux du Salut : celui qui va de l'étape du désert, à l'orée de la terre promise, à la course du témoignage apostolique à partir de Jérusalem, sur les grandes voies de l'Empire, jusqu'aux païens que nous étions. Il n'était pas facile de combiner ces deux itinéraires : pas à pas sur ce sol de Palestine, l'auteur nous conduit au cœur du dessein, où nous sommes embarqués. Et cela avec une habileté qui n'est jamais forcée, qui sait sans cesse faire découvrir l'éternel dans l'actuel.

Les cartes qui ouvrent chaque étape, les photographies bien choisies, dont l'impression n'est pas toujours aussi heureusement réalisée, la table chronologique et le petit lexique de la fin du volume aideront encore le jeune lecteur à faire ce voyage si vivant et lui donneront le désir de prendre le relai des pèlerins de tous les siècles.

Y.-B. TRÉMEL

H. LUBIENSKA DE LENVAL, *L'univers biblique où nous vivons* (Coll. Bible et vie chrétienne), Paris-Tournai, Casterman, 1958, 128 p., 450 f.

Le titre laisse prévoir un tout autre développement. Les citations qui ouvrent certains chapitres surprennent quelque peu. Et puis, à mesure que l'on avance dans la lecture de ces pages, on est captivé par les merveilles à travers lesquelles nous conduit l'auteur. C'est un livre qui s'adresse aux éducateurs auxquels il montre concrètement comment toute une pédagogie peut trouver ses fondements dans la Bible et comment les enfants, initiés par des maîtres formés eux-mêmes par la lecture des textes sacrés, trouvent leur épanouissement grâce à cette méthode.

Après *Le silence à l'ombre de la Parole* et *La liturgie du geste* du même auteur, *L'univers biblique où nous vivons* s'inscrit comme un des livres indispensables à des maîtres chargés de l'éducation religieuse et même de l'éducation tout court.

J. D.

Wilhelm VISCHER, *Valeur de l'Ancien Testament. Commentaires des livres de Job, Esther, L'Ecclésiaste, Esaïe II*, Genève, Labor et Fides, 1958, 190 p.

Dès les premières lignes de l'introduction l'attention est saisie par la présentation simple et claire du plan de Dieu sur le monde, que nous trouvons révélé dans la Sainte Écriture. L'Ancienne Alliance prépare, annonce la Nouvelle Alliance et trouve sa réalisation en Jésus-Christ. Vischer s'attache à montrer les harmonies qui existent entre ces deux Alliances. S'il est permis de faire quelques réserves sur certaines interprétations (ainsi au livre d'Esther, p. 90, la croix du Christ et le gibet dressé aux portes de la ville de Suse pour le traître Haman), on ne peut, par contre, qu'approuver la sagesse avec laquelle l'auteur s'applique à montrer aux juifs qui le liront comment croire au Christ, ce n'est nullement renier l'Ancienne Alliance.

Un catholique notera sans peine combien la réalité qu'est l'Eglise Corps du Christ manque de netteté et de précision. Si l'auteur, qui est protestant, met en évidence la personne du Christ, il laisse trop dans l'ombre l'Eglise, nouveau peuple de Dieu continuant le peuple de l'Ancienne Alliance.

La présentation très soignée rend attrayante la lecture d'un ouvrage qui, s'il dépasse parfois un lecteur non initié aux textes scripturaires, n'est cependant pas réservé à un public de spécialistes. Tous ceux qui ont un peu l'habitude des textes sacrés liront avec grand profit ces pages.

J. D.

III. PROTESTANTISME¹

Jean-Claude GROSHENS, *Les institutions et le régime juridique des cultes protestants* (Bibliothèque de Droit public IX), Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1957, 232 p.

Emile MARION, *La Suisse protestante unie pour mieux servir*, Genève, Labor et Fides, 1957, 72 p.

Benson Y. LANDIS, *Yearbook of American Churches for 1959*, New-York, National Council of the Churches of Christ in the U. S. A., 1958, 334 p.

Frank S. MEAD, *Handbook of Denominations in the United States*, New-York, Abingdon Press, s. d., 256 p.

L'importante thèse de J.-C. Groshens, présentée à la Faculté de droit de Strasbourg, suit un plan chronologique. La première partie,

1. Cette section complète et illustre les études de notre précédent numéro.

sous le titre « Sociabilité spontanée et superstructure organisée », présente la période pré-révolutionnaire, c'est-à-dire la période où en France les cultes non catholiques furent persécutés ou interdits. Une deuxième partie, « Superstructure imposée et discipline ecclésiastique » traite de la période concordataire : elle débute avec la reconnaissance des pratiques culturelles protestantes et coïncide avec l'intégration de ces établissements religieux dans l'appareil administratif. Enfin la période contemporaine, avec le principe de la liberté des cultes dans le cadre juridique de la séparation des Eglises et de l'Etat, est envisagée dans la troisième partie : « Place du corps protestant dans l'Etat français contemporain ». On trouvera dans ce volume solidement documenté bien des renseignements qui complètent utilement les différents ouvrages de E.-G. Léonard et de F. Méjean. Nous avons relevé cependant quelques à peu près en particulier dans les références de la bibliographie ainsi que dans la présentation du Conseil œcuménique des Eglises, à la fin du volume.

Les catholiques sont souvent désorientés devant le morcèlement cantonal des Eglises protestantes suisses. Le petit livre d'Emile Marion leur montrera que la Fédération des Eglises protestantes de la Suisse, fondée en 1920, est un lien réel entre ces Eglises. Ils trouveront dans cet ouvrage un bilan rapide de l'activité de cette Fédération.

L'Amérique protestante est encore plus dépaysante pour le catholique, avec ses très nombreuses dénominations. Voici, pour s'orienter, deux ouvrages qui se complètent. Le *Yearbook*, édité, depuis 1916, par le Conseil National des Eglises du Christ aux U.S.A., contient les renseignements principaux (organisation, adresses, statistiques, etc.) pour tous les corps ecclésiastiques (non seulement protestants, mais aussi catholiques, orthodoxes et juifs) des U.S.A. et du Canada, ainsi qu'une liste des conseils locaux, des séminaires, des collèges, des périodiques religieux de ces mêmes corps. C'est un livre de référence indispensable. On le complètera par le *Handbook* du Dr Mead qui donne pour chacun de ces mêmes corps ecclésiastiques une présentation de leur histoire, de leur doctrine, de leur organisation et de leur état actuel.

René BEAUPÈRE

Georgette-Paul VIGNAUX, *La théologie de l'histoire chez Reinhold Niebuhr* (Bibliothèque théologique), Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1957, 210 p.

Reinhold NIEBUHR, *The Self and the Dramas of History*, Londres, Faber and Faber, 1957, 264 p.

La pensée théologique américaine est peu connue en France. Reinhold Niebuhr nous paraît être l'un des théologiens d'Outre-Atlantique dont l'audience dépasse le cercle des spécialistes, encore que la connaissance de sa théologie demeure fragmentaire. Le livre de Madame Paul Vignaux, qui expose de façon méthodique les thèmes fondamentaux de la réflexion de Niebuhr, nous offre la synthèse attendue.

La théologie de Niebuhr est née d'une expérience pastorale. Pasteur à Détroit, il fut frappé du divorce existant entre la morale

privée et le comportement des groupes. Sa réflexion théologique est un essai d'intelligence de ce divorce. Elle veut être aussi un remède.

Un essai d'explication d'abord : contrairement à l'optimisme béat de la théologie libérale, Niebuhr pense que la société ne corrompt pas l'homme ; la corruption de la société est la manifestation la plus évidente du péché de l'homme. C'est à partir de ces réflexions sur la permanence du mal que Niebuhr se rapproche d'un christianisme plus traditionnel et abandonne la théologie libérale.

Un remède ensuite : il faut montrer aux hommes que la charité du Christ doit non seulement se réaliser dans leur vie privée, mais aussi dans la société qu'ils bâtissent. Ce n'est pas n'importe quelle société, en effet, qui peut prétendre refléter la charité de Dieu, mais uniquement une société où l'homme est respecté ; une société où la personne n'est pas simple instrument du groupe, ni le groupe serviteur de quelques intérêts égoïstes. La recherche d'un remède conduit Niebuhr à l'élaboration d'une sorte de théologie politique.

L'application du remède se heurte à une limite : l'ambiguïté de l'homme. Le péché est en quelque sorte structure de cet être. Cela interdit tout messianisme temporel. Le péché accompagnera l'homme dans toute son histoire. L'histoire n'est pas rédemptrice : elle participe à l'ambiguïté de celui qui la crée, l'homme.

Dans la conclusion de son ouvrage, Madame Paul Vignaux se demande si nous trouvons chez Niebuhr une réelle adhésion à une Parole transcendante. Elle se prononce pour l'affirmative.

Le dernier ouvrage de Niebuhr, qu'elle ne connaissait pas lors de la rédaction de son livre, lui donne pleinement raison. On ne saurait résumer cet ouvrage, où Niebuhr propose toute une théologie de la personne dans sa relation à elle-même, à Dieu et à la société. Niebuhr résume ainsi sa pensée : « La création d'une communauté parfaite ne supprimerait pas la contingence de la réalisation personnelle. On ne peut sacrifier la réalisation de la personne à celle de la société ou celle de la société à celle de l'individu. Il s'avère impossible de tenir ensemble, selon une intelligibilité de type rationnel, deux dimensions aussi fondamentales de l'existence humaine. La foi seule nous donne la clef du mystère ». « Le cœur de la révélation chrétienne, c'est la Croix et la Résurrection de Jésus-Christ. Si cela est vrai, il existe un domaine qui transcende la nature et l'histoire et qui leur donne signification. Ce domaine est la clef du mystère de l'histoire ». Et Niebuhr conclut : c'est à la lumière de la Résurrection que l'antinomie des deux dimensions de l'existence humaine, personnelle et communautaire, se résout.

Certes, tout n'est pas de même venue dans l'ouvrage du théologien : on relève un grand nombre de simplifications dans la présentation de la psychanalyse, du marxisme, etc. ; on note également une reconstruction des données de la civilisation occidentale, grecque et hébraïque, dont les analyses laissent insatisfait, de par leur généralité même. Peu importe : pour nous, l'intérêt de ce théologien ne vient pas tant de la doctrine qu'il présente, que de l'expérience religieuse qu'il révèle. L'expérience pastorale réfléchie a conduit Niebuhr à rompre avec la théologie libérale. Dans son refus de la théologie libérale, Barth a suivi un itinéraire tout différent. Il serait ins-

tructif de comparer les deux voies qui les ont amenés à rejeter cette sagesse trop humaine qu'est la théologie libérale. L'expérience de Niebuhr nous paraît singulièrement significative, car ce n'est pas rien que le contact avec les conditions faites aux hommes dans une ville industrielle ait conduit un pasteur à redécouvrir les affirmations centrales de la foi chrétienne. C'est là, à mon sens, l'intérêt majeur de ces deux ouvrages.

Ch. DUQUOC

T. F. TORRANCE, *Kingdom and Church*, Edimbourg, Oliver and Boyd, 1956, VIII + 168 p.

Ronald S. WALLACE, *Calvin's Doctrine of the Word and Sacrament*, Edimbourg, Oliver and Boyd, 1953, 253 p.

L'étude du professeur Torrance est le développement d'un article traduit en français en 1955 sous le titre *Les Réformateurs et la fin des temps*. Elle porte sur l'eschatologie des Réformateurs. L'eschatologie n'est pas chez eux un chapitre de la dogmatique : elle est un point de vue central qui en détermine les orientations d'ensemble. Torrance consacre un chapitre à chacun des Réformateurs : Luther, Bucer et Calvin. Il croit pouvoir, dans le titre des chapitres, renfermer en une formule la dominante autour de laquelle s'organise l'eschatologie de chacun d'eux : la foi pour Luther, l'amour pour Bucer, l'espérance pour Calvin. Il ne saurait être question de suivre l'auteur dans son argumentation : elle est toujours appuyée sur un choix judicieux de textes. L'intérêt majeur de ce travail est de faire ressortir les différences d'accent, notamment entre Luther et Calvin. Certaines affirmations de Luther sont assez surprenantes : il tenait pour imminente la venue du Seigneur. D'autres sont classiques ; il pense en opposition dialectique la situation du croyant et la réalisation de la promesse. Tant que le Royaume n'est pas instauré par la venue du Christ, nous vivons paradoxalement. L'eschatologie explique un certain nombre de points de la doctrine luthérienne, telles les relations, foi et péché, Eglise et monde, etc. La doctrine de Calvin, par contre, est beaucoup moins dialectique : c'est en termes de possession et de croissance qu'il envisage l'anticipation du Royaume ici-bas. Cette différence entre les deux Réformateurs tient à l'importance que Calvin reconnaît à la Résurrection du Christ, dont l'Eglise est le Corps.

Un seul regret : Torrance croit devoir conclure d'une rapide enquête historique dans la théologie médiévale que cette théologie, trop esclave d'une cosmologie surannée, ne pouvait atteindre à une compréhension historique de l'eschatologie : son Dieu en effet n'était pas le Dieu de la Bible agissant dans l'histoire, mais le Dieu cosmologique des Grecs. De telles affirmations mériteraient d'être prouvées avec une méthode aussi sereine que celle employée pour l'étude des Réformateurs : il est à craindre que l'auteur ait été dupe de certaines images ayant cours dans la théologie médiévale, images qui n'avaient qu'une fonction de manuduction et non d'explication.

L'ouvrage de M. Wallace complète l'étude précédente. Il nous présente une théologie de l'Eglise. L'auteur part du concept de révélation et il montre que celle-ci ne saurait être immédiate : la révélation est toujours médiatisée. Le Christ est le Médiateur unique et c'est en fonction de cette unique médiation qu'il faudra entendre soit la médiation de l'Ancien Testament, soit la suffisance et l'autorité de l'Ecriture, soit le ministère dans l'Eglise, en tant qu'il est interprétation de l'Ecriture. La foi est la réponse à la Parole de Dieu qui nous atteint dans ces différentes médiations. Le sacrement tient de la médiation de la Parole et de l'expression de la foi-réponse. Il est l'expression symbolique de la Parole et l'expression subjective de la foi. C'est pourquoi il sera l'expression même de l'union au Christ, se réalisant dans son Corps qui est l'Eglise.

Un catholique ne peut que se féliciter de la parution d'études sérieuses sur la doctrine des Réformateurs. Une meilleure connaissance de leurs théologies et de leurs intuitions fondamentales ne peut que favoriser, en détruisant les caricatures, le dialogue œcuménique et donc servir l'Eglise du Christ.

Ch. DUQUOC

Wilhelm NIEMCELLER, *Die evangelische Kirche im drittem Reich*, Bielefeld, Ludwig Bechauf Verlag, 1956, 408 p.

Cet ouvrage constitue vraiment, comme l'indique son sous-titre, un manuel de la lutte du III^e Reich contre le protestantisme allemand. L'auteur, pasteur à Bielefeld, a déjà publié un nombre important d'études sur ce sujet. Son nouveau livre se divise en deux parties d'inégale longueur. La première retrace assez rapidement l'histoire du protestantisme allemand sous le III^e Reich : les divers aspects de la persécution hitlérienne, la naissance de l'Eglise confessante, sa lutte par la parole et la prière, sa réflexion théologique, le renouveau de vie chrétienne dans un certain nombre de paroisses surtout, enfin les divergences à l'intérieur du protestantisme et à l'intérieur de l'Eglise confessante elle-même.

La deuxième partie, beaucoup plus longue, est aussi, nous semble-t-il, la plus utile. C'est un recueil de déclarations, de pièces d'archives, de résumés chronologiques précis, sur toutes les questions qui se posèrent aux chrétiens sous la dictature nazie. Des indications bibliographiques abondantes permettent de prolonger le travail et d'examiner aussi les sources auxquelles a puisé l'auteur.

Le tableau qui ressort de cet ensemble n'est pas toujours très brillant. La masse du protestantisme allemand n'a sans doute pas réagi avec la vigueur chrétienne que l'on aurait pu souhaiter. On en admire d'autant plus, même si l'on ne peut partager tous ses points de vue, le petit groupe animateur de l'Eglise confessante, que l'œuvre de W. Niemöller nous aide à mieux connaître au long des années de son dur témoignage.

René BEAUPÈRE

Hans KUENG, *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung* (Horizonte 2), Einsiedeln, Johannes Verlag, 1957, 304 p.

Ce livre, qui est écrit par un catholique et qui a déjà suscité de nombreuses réactions dans les pays de langue allemande, est un essai d'ouverture à la pensée de K. Barth sur l'un des points où la Réforme apparaît à beaucoup comme particulièrement éloignée de la doctrine catholique. L'auteur expose dans une première partie la conception barthienne de la justification. Laissons à Barth lui-même le soin d'exprimer ce qu'il faut en penser : « Avec joie et reconnaissance, écrit-il dans une lettre à l'auteur qui figure en tête de l'ouvrage, je peux vous donner l'assurance que tout l'essentiel des 10 tomes déjà parus de la *Dogmatique* concernant la justification, non seulement vous l'avez regroupé de façon exhaustive et reproduit correctement, c'est-à-dire selon mes propres vues, mais encore vous l'avez remarquablement mis en lumière par votre exposé bref, mais exact en tous ses détails, et par vos indications nombreuses et heureuses des corrélations les plus importantes. De ce fait vos lecteurs — en attendant qu'eux-mêmes me lisent peut-être aussi — peuvent être assurés que vous me faites dire ce que je dis et que je pense vraiment comme vous dites ».

De cette première partie, il ressort assez clairement que le reproche fait habituellement à Karl Barth du côté catholique n'est pas fondé. En effet Barth fait une place importante dans sa théologie à la réalité de la justification et de la sanctification dans l'homme : de pécheur qu'il était et qu'en un sens il demeure, il est fait par la grâce souveraine de Dieu en Jésus-Christ un être intérieurement juste, une nouvelle créature.

Une seconde partie de l'ouvrage est consacrée à l'étude de la doctrine catholique de la justification. L'auteur souligne que cette doctrine est fondée sur l'affirmation vigoureuse de la primauté du Christ, dans l'ordre de la création comme dans celui de la Rédemption. Ainsi s'impose peu à peu la conclusion que le reproche habituellement fait par les protestants à la conception catholique d'insister tellement sur l'homme et la réalité *ontologique* de la grâce qu'on en viendrait à oublier ou à compromettre la souveraineté de Dieu en Jésus-Christ, ne résiste pas non plus à l'examen objectif et loyal.

Ceci étant, il n'est pas pour autant prouvé — c'est trop clair pour qu'on ait besoin d'y insister — que tout ce qui a été dit du côté de la Réforme sur la justification soit en parfait accord avec la doctrine catholique ; loin de là. Le propos de l'auteur était seulement de montrer l'accord fondamental, sur ce point précis de la justification, entre la théologie de Karl Barth et l'enseignement catholique.

Sans doute pourra-t-on relever certaines faiblesses dans cet ouvrage, ou du moins des inégalités. Ainsi les réflexions sur le rôle du Christ dans la création ne paraissent pas tout à fait au point. Dans l'ensemble cependant il est certain que l'ouvrage est une contribution tout à fait intéressante à l'effort de compréhension entre les chrétiens séparés. Il faut louer le Dr Küng d'avoir eu l'audace

d'aborder l'une des difficultés majeures dans le débat œcuménique entre protestants et catholiques et d'y avoir apporté un peu de lumière pour les uns comme pour les autres.

François BIOT

Orthodoxie und Evangelisches Christentum, Studienheft 1 herausgegeben vom kirchlichen Aussenamt der E. K. D., Witten, Luther-Verlag, 1949, 87 p.

Ludolf MUELLER, *Russischer Geist und Evangelisches Christentum*, Witten, Luther-Verlag, 1951, 178 p.

Ces deux ouvrages ont été publiés pour aider les protestants allemands à faire connaissance avec l'Orthodoxie russe et pour préparer ainsi un dialogue entre elle et l'Eglise Evangélique en Allemagne (E. K. D.), quand l'heure en sera venue.

Le premier ouvrage réunit les communications faites à l'occasion d'un congrès que l'Office des affaires extérieures de l'E. K. D. avait réuni à Heidelberg et auquel il avait convoqué une quarantaine de savants.

Le second nous présente un ensemble de jugements, de questions, de critiques que des penseurs religieux russes ont portés sur le protestantisme en général, sans bien distinguer d'ailleurs, pour la plupart d'entre eux, entre les différentes confessions. Parmi les écrivains dont la pensée nous est rapidement présentée, se trouvent, entre autres, Soloviev, Nicolas Berdiaev, Florovski, etc.

F. B.

R. MUELLER, *Walter Rauschenbusch* (Oekumenische Studien 1), Leiden, E. J. Brill, 1957, 130 p., 14,50 fl.

W. Rauschenbusch (1861-1918) n'est pas le premier protestant américain qui ait manifesté de l'intérêt pour les questions sociales, mais c'est la personnalité qui, grâce à six ou sept ouvrages importants publiés de 1907 à 1917, a donné au mouvement de l'« évangile social » son assise théologique.

Le livre que nous recensons a précisément été écrit à l'occasion du cinquantième anniversaire de la parution du premier des ouvrages auxquels nous venons de faire allusion : *Christianity and the Social Crisis*. R. Müller, après avoir été élève du « Séminaire œcuménique » du professeur E. Benz à Marbourg, obtint du Conseil œcuménique des Eglises une bourse qui lui permit de se rendre aux Etats-Unis et de faire des recherches sur Rauschenbusch. Les résultats de ses travaux sont consignés dans cette monographie courte mais intéressante. On y trouvera, encadré dans une biographie assez développée, un exposé méthodique du « christianisme social » de Rauschenbusch. Le premier chapitre présente son « explication sociale du péché », explication qui cadre difficilement avec l'enseignement biblique sur le péché originel et le salut personnel, malgré les efforts de R. Müller pour les concilier, dans un second chapitre. Le troisième chapitre décrit les vastes perspectives de la reconstruction d'une société meilleure. Les dernières pages dressent un bilan de l'influence de Rauschenbusch en particulier

sur la théologie américaine et sur le mouvement œcuménique. Quelques documents et une bibliographie terminent l'ouvrage qui paraît dans la collection d'Études œcuméniques éditées par le professeur Benz ; il contribuera certainement, comme le souhaite son sous-titre, au rapprochement du protestantisme allemand et du protestantisme américain.

René BEAUPÈRE

Faith and Ethics, the Theology of H. Richard Niebuhr, New-York, Harper and Brothers, 1957, 306 p.

Malgré son sous-titre, « la théologie de R. Niebuhr », un tiers seulement de ce volume collectif édité par Paul Ramsey est consacré à une étude de la pensée du grand théologien américain, par Hans Frei qui, après avoir analysé le contexte dans lequel se situe la réflexion de Niebuhr, étudie successivement sa méthode théologique, sa doctrine de Dieu et sa christologie. Une bibliographie des écrits de R. Niebuhr complète ces pages. Le reste du volume est consacré à des essais de J. Gustafson, P. Ramsey, G. Schrader, W. Beach, J. Hartt, C. Michalson et R. S. Michaelsen, sur différents sujets d'ordre éthique. L'un des plus intéressants nous a paru être l'analyse théologique des relations raciales par W. Beach. Un catholique se sent à l'aise devant ces perspectives.

R. B.

IV. DIVERS

Paul HUOT-PLEUROUX, *Histoire de la musique religieuse*. Paris, Presses Universitaires de France, 1957, 455 p., 1500 f.

À côté de nombreuses et diverses *Histoires de la Musique*, rares sont les livres consacrés à décrire l'évolution à travers les âges de la musique religieuse. L'abbé Huot-Pleuroux, professeur d'histoire au Grand Séminaire de Besançon, a voulu combler cette lacune ou du moins fournir à ses élèves comme « à tous ceux qui cherchent à s'initier quelque peu à la musique sacrée » une sorte de panorama général. Il a parfaitement rempli son programme. Plutôt qu'une œuvre brillante, il a préféré nous donner un travail solide, clair et précis, qu'il a volontairement limité « à la musique vocale chrétienne, catholique et protestante, dans les limites du monde occidental ». Le plan de l'ouvrage est bien net et permet de suivre aisément les grandes étapes du déroulement historique. Au début de chaque chapitre quelques lignes situent le contexte général, politique et culturel, de l'époque ; après quoi l'on nous présente les différents compositeurs, leur œuvre et leur influence. Sans doute contestera-t-on ici ou là quelque jugement ; sans doute trouvera-t-on un peu maigre la place consacrée à la musique contemporaine : vingt pages, par exemple, à la France, de Fauré à nos jours, c'est-à-dire autant qu'à Jean Sébastien Bach seul. Le plus étonnant est l'oubli quasi total d'Olivier Messiaen dont le nom est cité en passant ; il nous paraît pourtant mériter davantage le titre de musicien religieux qu'un Arthur Honegger, par exemple, sur lequel l'abbé Huot-Pleuroux s'arrête plus longuement.

Il est vrai qu'il n'est pas facile de situer, moins encore de juger, des compositeurs dont l'œuvre est encore en cours d'édification. Cette *Histoire* s'achève par de brèves notations qui ne font qu'esquisser le délicat problème de la musique religieuse en elle-même. Enfin, en appendice, de précieuses tables, bibliographique, discographique (celle-ci particulièrement utile par les nombreuses références d'enregistrements parus à l'étranger) achèvent de faire de ce livre un bon instrument de travail. Les réserves que nous avons faites n'enlèvent rien au grand intérêt de ces pages qui pourront satisfaire la curiosité de celui qu'intéresse la musique sacrée et fournir une excellente base à des travaux de détail plus poussés.

François-Dominique SANSON

Thomas MERTON, *La vie silencieuse* (Coll. La Vigne du Carmel), Paris, Ed. du Seuil, 1957, 186 p.

Thomas Merton, moine cistercien, nous a déjà donné plusieurs ouvrages de spiritualité monastique qui ont connu un très gros succès aux États-Unis, où ils ont été une révélation. Ici, c'est la vie monastique elle-même qui est décrite, dans son essence et dans ses formes actuelles. Après avoir répondu à la question *Qu'est-ce qu'un moine ?* : « Un homme que le Saint-Esprit a appelé à abandonner les préoccupations, les désirs et les ambitions des autres hommes, afin de consacrer sa vie entière à chercher Dieu », l'auteur, dans une première partie, décrit les éléments de cette quête de Dieu : la pureté du cœur, la vérité de la vie, le travail communautaire, la vie commune, l'obéissance filiale au Père Abbé, créatrice d'unité. Puis il présente les diverses incarnations de la vie monastique : saint Benoît, le Père des moines d'Occident ; les Bénédictins (brève histoire et état actuel des Congrégations o. s. b.) ; les Cisterciens de s. Robert de Molesmes et de s. Bernard de Clairvaux, ceux de la stricte observance ou Trappistes et ceux de la commune observance en leurs diverses Congrégations (parmi lesquelles T. Merton cite avec éloge l'Abbaye de Boquen, restaurée par Dom Alexis Presse). Une troisième partie décrit la branche érémitique de la famille monastique : les Chartreux et les Camaldules. Pour chaque Ordre, l'auteur dit où il en est aux États-Unis (sans oublier, bien entendu, sa situation mondiale) et ces pages seront une heureuse surprise pour bien des français qui ne soupçonnaient pas l'intensité du courant spirituel en Amérique. Un épilogue, *le moine et le monde*, situe la mission du monastère contemplatif : ni un musée, ni un asile, ni le refuge d'une certaine culture, mais un lieu où « le moine est chargé de la terrible responsabilité de continuer à être ce que son nom signifie : un homme de Dieu ; non seulement celui qui a fui le monde, mais un être capable de représenter Dieu dans le monde que le Fils de Dieu a sauvé par sa mort sur la Croix ». Excellente étude, aux vues larges et mesurées. On pourra la compléter, dans la perspective cistercienne, par le très beau recueil collectif d'études inspirées par Boquen sous le titre : *Le message des moines à notre temps* (A. Fayard éditeur).

H.-Ch. CHÉRY

Charles JOURNET, *Théologie de l'Eglise* (Coll. Textes et études théologiques), Paris, Desclée De Brouwer, 1958, 450 p., 1800 f.

Cet ouvrage, déjà imposant, est destiné aux « chrétiens occupés », pauvres de temps libre ; il veut mettre à leur disposition l'essentiel de ce que Mgr Journet expose, avec tous les développements qui lui paraissent nécessaires, dans son ouvrage fondamental, *L'Eglise du Verbe Incarné* (cf. *L. et V.*, n°8, p. 130-133).

Après une première présentation de l'Eglise, l'auteur explique comment l'Eglise découle du Christ Tête et de son œuvre rédemptrice, sous l'action de l'Esprit Saint. C'est à la lumière de cet exposé que sont précisés ensuite le rôle de la hiérarchie, l'aspect de communion de l'Eglise, sa sainteté et son rapport avec le monde, la question de l'appartenance à l'Eglise, celle de son unité et de sa catholicité. L'ouvrage se termine par l'exposé des définitions de l'Eglise.

On aimera retrouver dans cet ouvrage la clarté, la solidité et la sérénité de l'ecclésiologie de Mgr Journet.

F. B.

Maurice COLINON, *L'Eglise en face de la franc-maçonnerie* (Coll. Ecclesia), Paris, A. Fayard, 1954, 191 p.

« Nous pensons qu'il est aussi important pour les catholiques que pour les maçons de connaître exactement les origines et les motifs de la lutte qui les oppose depuis deux siècles. Ainsi saura-t-on, de part et d'autre, comment la cassure s'est produite, et pourquoi. Ce n'est pas un mince résultat ». Cette intention a été parfaitement réalisée par M. Colinon. Son étude, profitant de travaux récents et qui ont renouvelé la question (notamment ceux du P. Berteloot, s. j.) est remarquable par son information, son objectivité, sa sérénité. Elle nous change heureusement des pamphlets romancés qui furent à la mode naguère. Contre les généalogies fantaisistes de certains maçons, il établit sans contester l'origine catholique et même religieuse de la maçonnerie : elle vient des bâtisseurs de cathédrales ; c'était alors une maçonnerie *opérative*, une association de techniciens de la construction, *initiés* professionnellement et spirituellement. Au XVI^e siècle, première déviation : on ne bâtit plus de cathédrales, les chefs d'œuvres de l'architecture sont des châteaux, la royauté vend les lettres de maîtrise, les techniciens du bâtiment évoluent vers le « compagnonnage » strictement professionnel ; en Angleterre, Ecosse et Irlande cependant, la maçonnerie traditionnelle subsiste, mais accepte des membres honoraires (souvent alchimistes, cabbalistes, hermétistes) qui envahiront finalement tout et évacueront la maçonnerie opérative au profit d'une maçonnerie *spéculative*. Cependant l'association reste résolument catholique et soutient les Stuart dans leur lutte contre les protestants. C'est cette maçonnerie écossaise et catholique qui essaime en France, tandis que des maçons français protestants exilés en Angleterre y fondent une maçonnerie protestante (toujours profondément croyante). Le tournant décisif dans les pays anglo-saxons se produit au début du XVIII^e siècle, quand la maçonnerie y devient un instrument de la politique britannique et de l'Eglise anglicane et tourne peu à peu au déisme moralisant. A la même époque, en France, la

maçonnerie demeure d'abord catholique et c'est un disciple de Fénelon, Ramsay, qui l'inspire et déclare vouloir « rendre l'athée déiste, le déiste chrétien et le chrétien catholique ». Pourtant Rome condamne en bloc la société des francs-maçons (1738), redoutant un serment inconditionnel pour des buts secrets, un caractère anti-romain, flagrant en Angleterre, larvé dans la France gallicane, et une immoralité qui n'est, là comme ailleurs, que celle des notables du XVIII^e siècle. Cette condamnation n'est pas prise au sérieux par les catholiques français qui n'en tiennent aucun compte et nombre de prêtres et de religieux de cette époque sont maçons, dont plusieurs « abbés philosophes » et même des prélats incroyants, sans oublier le célèbre Joseph de Maistre. A défaut d'une Eglise en pleine décadence, la maçonnerie offre « une sorte de religion buissonnière » envahie, non par le rationalisme, mais par l'illuminisme, l'occultisme, l'alchimisme, et notamment le « martinisme », qui en est le plus beau fleuron. La maçonnerie, bien loin d'avoir fomenté le complot contre le trône et l'autel qui aboutit à la Révolution et à la Terreur, est complètement annihilée par ces événements ; ses adhérents se sont trouvés dans les deux camps et plus nombreux parmi les émigrés. La Terreur passée, il ne reste rien de la maçonnerie française. Elle renaît avec Bonaparte qui l'utilise comme instrument de pouvoir et interdit aux catholiques d'en faire partie (Concordat de 1804). Les loges deviendront dès lors anticléricales, puis athées. Après 1870, l'anticléricisme se déchaîne (inspiré par Bismark) et c'est la triste histoire trop connue des années 1880-1914, où la maçonnerie mène le combat contre l'Eglise, en même temps qu'elle devient un ramassis de médiocres politiciens. Un temps excommunié par le communisme, le *Grand-Orient*, depuis 1945, flirte avec lui, tandis que la *Grande Loge* (obéissance écossaise), plus spiritualiste, le refuse. Dans ces dernières années, des tentatives louables ont été faites dans les deux camps pour une meilleure compréhension réciproque ; la maçonnerie demeure sans équivoque condamnée, mais les rapports entre catholiques et maçons ont pris une allure moins sectaire. Pour un chrétien, le franc-maçon doit être un frère à gagner, non un homme à abattre. Puisse cet ouvrage loyal en aider quelques-uns à revenir à leur origine, c'est-à-dire au Christ !

H.-Ch. CHÉRY

Nicolas BERDIAEV, *Le sens de la création, un essai de justification de l'homme*, Paris, Desclée De Brouwer, 1955, 467 p.

La collection « Textes et Etudes philosophiques » nous présente une œuvre de la jeunesse de Berdiaev : l'ouvrage fut écrit avant la guerre de 1914. Son ancienneté, loin de lui retirer son intérêt, lui donne au contraire une signification nouvelle : de nombreuses critiques que Berdiaev adresse à l'Orthodoxie russe ne laissent pas que d'éclairer certains aspects de l'histoire subséquente.

Une comparaison, instituée par l'auteur, dégage l'intention de l'ouvrage. Au début du XIX^e siècle, nous dit-on, ont vécu à la fois le plus grand des génies poétiques de la Russie et le plus grand de ses saints, Pouchkine et Séraphime Sarovski. Or, voici la question que je pose, écrit Berdiaev : « Pour le destin de la Russie, pour les buts

de la Providence, eut-il mieux valu qu'au début du XIX^e siècle n'aient pas vécu en Russie le saint Séraphime et le génie Pouchkine, mais deux saints ? Qu'Alexandre Pouchkine eut été un saint, il n'eut pas été un génie, un créateur ». Pour ceux, en effet, qui ne reconnaissent qu'une voie religieuse, celle de l'ascétisme, le génie de Pouchkine est privé de toute valeur religieuse. Et il eut, certes, été plus favorable à la religion que Pouchkine suivit les voies de l'ascèse spirituelle, comme Séraphime : « Qu'est-ce que la création du génie, sinon une des faces du péché et du manque de foi ? Ainsi pensent les professeurs de la religion du rachat ».

Mais, reprend Berdiaev, « dans le transport créateur du génie, n'y a-t-il pas au regard de Dieu comme une sainteté particulière ? N'est-elle pas une chose religieuse ? » Et l'auteur conclut : « Je crois profondément que la génialité de Pouchkine, qui, selon la foule, a perdu son âme, l'a sauvée devant Dieu, à l'égal de la sainteté de Séraphime. Le génie est donc à sa manière une voie religieuse : il est le symbole de l'activité créatrice de l'homme ».

Berdiaev combat une idée étroite de la rédemption. Elle n'en saisit que l'aspect négatif : le saut hors du péché. Elle ne connaît qu'une expression de la sainteté qui y corresponde : l'ascèse.

Nous ne contesterons pas la santé de la réaction de Berdiaev : le christianisme n'est pas une technique du retrait du monde, lequel serait laissé au pouvoir du Malin. Il transforme le monde ; il en fait le lieu de l'agapè divine. La Rédemption n'a de sens que par la Résurrection. Il n'en reste pas moins que bien des pensées de Berdiaev sont vaporeuses, et que moins d'incursion dans un mysticisme à la Jacob Böhme eut donné plus de rigueur à l'élaboration d'une question qui se pose encore en christianisme. Il ne s'agit de rien moins, en effet, que du sens de l'œuvre des hommes, civilisations, techniques, etc., dans l'économie chrétienne du temps.

Ch. DUQUOC

LIVRES REÇUS

- Michel AGNELLET, *Miracles à Fatima*, Paris, Ed. de Trévise, 1958, 236 p.
- François AMIOT, *Vie de Notre Seigneur Jésus-Christ*, Paris, Letouzey et Ané, 1958, 288 p.
- AUDOLLENT et CHARRAT, *Histoire sainte*, Paris, Ed. de l'Ecole, 1958, 108 p.
- Bernadette raconte les apparitions, Paris, Lethielleux, 1958, 32 p. héli.
- O. BRUNO-SOREN, *Eminence du sacerdoce. Opinions de laïcs sur le prêtre dans le monde moderne*, Paris, Lethielleux, 1958, 128 p.
- R.-Th. CALMEL, *Ecole chrétienne renouvelée. L'éducation des filles*, Paris, Téqui, 1958, 202 p.
- Paul CHANSON, *Celui pour qui le prêtre ne se marie pas*, Paris, Ed. du Levain, s. d., 48 p.
- Paul CHAUCHARD, *L'homme et la physiologie du cerveau*, Paris, Ed. du Levain, s. d., 64 p.

- J. DHELLY, *Histoire sainte*, Paris, Ed. de l'Ecole, 1958, 314 p.
- DIDIER DE CRÉ, *Notre-Dame de la Trinité. Méditations théologiques*, Blois, Librairie mariale et franciscaine, 2 vol., 1957 et 1958, 354 p. et 398 p.
- Ecrits des saints (Les) : Saint Jean Eudes*, par Ch. BERTHELOT DU CHESNAY ; *Saint Alphonse de Liguori*, par R. DAMBLY ; *Saint Bernard*, par J. LECLERCQ ; *Ruysbroek l'Admirable*, par J. ALZIN ; *Sainte Angèle de Foligno*, par R. CHRISTOFLOUR ; *Saint Jean Bosco*, par Fr. DESRAMAUT ; *Saint Luc*, par P. PASSELECO, Namur, Ed. du Soleil levant, 1958, 7 vol. de 192 p. (sauf *Saint Luc* : 208 p.).
- GESLIN, *L'Evangile de saint Marc*, chez l'auteur : Sées (Orne), 1959, 148 p.
- Paul GINIEWSKI, *Quand Israël combat*, Paris, Durlacher, 1957, 184 p.
- ID., *Israël devant l'Afrique et l'Asie*, Paris, Durlacher, 1958, 176 p.
- André GOUBELY, *Notre messe au petit catéchisme*, Limoges, Droguet et Ardant, 1959, 36 p.
- Jules ISAAC, *La dispersion d'Israël, fait historique et mythe théologique*, Alger, Commission culturelle juive d'Algérie, s. d., 34 p.
- Jésus-Christ, source de vie*, Liège, H. Dessain, 1956, 184 p.
- Jésus-Christ, maître de vie*, Liège, H. Dessain, 1958, 260 p.
- P. LIPPERT, *Mystères et vie*, Paris, Ed. franciscaines, 1958, 168 p.
- Louis-M. MARTINEZ, *Le Saint-Esprit*, I, Paris, Téqui, 1958, 162 p.
- Jean POLIT, *Chrétiens, tous missionnaires*, Toulouse, Apostolat de la prière, 1958, 182 p.
- Présences*, revue trimestrielle du « monde des malades », numéro spécial : *Santé et sainteté, la maladie est-elle une épreuve?*, Champrosay (S.-et-O.), 1958, 142 p.
- Gaston SALET, *Le Christ notre vie*, 3^e éd., Tournai-Paris, Casterman, 1958, 208 p.
- P. SANSON, *Hommage à Notre-Dame*, Paris, Librairie Perrée, 1958, 100 p.
- Heinrich SCHLIER, *Die Zeit der Kirche*, 2^e éd., Fribourg, Herder, 1958, 314 p. (La première édition de cet ouvrage remarquable a été recensée, n° 37, p. 142-143).
- Pierre SEMPÉ, *Dieu en ville*, Toulouse, Apostolat de la prière, 1958, 120 p.
- Maria WINOWSKA, *Les voleurs de Dieu*, Paris, Ed. Saint-Paul, 1958, 168 p.
- Silverio ZEDDA, *Prima lettura di san Paolo*, Turin, Tecnograph, 2 vol., 1957 et 1958, 216 p. et 322 p.

Le Gérant : J.-Y. JOLIF

Imprimerie Artistique P. Jacques, Aix-les-Bains (Savoie)

Dépôt légal : 1^{er} trimestre 1959

LUMIÈRE ET VIE

REVUE DE FORMATION DOCTRINALE CHRETIENNE

PUBLIEE CINQ FOIS PAR AN
SOUS LA DIRECTION D'UN GROUPE
DE DOMINICAINS DE LA PROVINCE
DE LYON

CONDITIONS D'ABONNEMENT

Les abonnements sont d'un an. Ils partent normalement du 1^{er} Janvier.

	Ordinaire	Soutien	Le numéro
France	1.200 f.	2.000 f.	350 f.
Etranger	1.500 f.	2.000 f.	400 f.

CORRESPONDANTS A L'ETRANGER

Suisse : Columban Frund, 14, rue du Botzet, Fribourg, C. C. P. 11a 1975

Belgique et Luxembourg : La Pensée Catholique, 40, avenue de la Renaissance, Bruxelles, C. C. P. 1291-52

Pays-Bas : H. Coebergh, 74, Gedempte Oude Gracht, Haarlem, C. C. P. 85843

Italie : Pia Società San Paolo, 8, via Pio Decimo, Rome, C. C. P. 1.18976

U. S. A. et Canada : Periodica, 5090, avenue Papineau, Montréal 34

★

Pour tout changement d'adresse. ne pas oublier de joindre à l'ancienne bande 3 timbres de 25 f. ou 3 coupons-réponses internationaux.

Prière de joindre un timbre à toute lettre demandant une réponse, et d'inscrire au dos des mandats notre référence ou les indications utiles.

Pour les réabonnements, utiliser notre C. C. P. de préférence aux chèques bancaires.

Toute la correspondance et tous les ouvrages à recenser doivent être adressés sans mention personnelle à

LUMIERE ET VIE - 2, Place Gailleton, LYON 2^{me}

Tél. 37-49-82 — C. C. P. Lyon 3038.78

LUMIÈRE ET VIE

Cahiers encore disponibles

1953	8. <i>Crise de la Morale</i>	250 f.
	9. <i>Jésus Fils de Dieu, d'après le N. T.</i>	250 f.
	11. <i>La fin du monde est-elle pour demain ?</i>	400 f.
1954	14. <i>De l'existence de Dieu</i>	250 f.
	15. <i>Jésus le Sauveur</i>	250 f.
	18. <i>Le salut hors de l'Eglise ?</i>	250 f.
1955	19. <i>Chrétiens séparés devant l'œcuménisme</i>	250 f.
	20. <i>Réflexions sur le travail</i>	250 f.
	21. <i>La morale du Nouveau Testament</i>	250 f.
	24. <i>De l'immortalité de l'âme</i>	250 f.
1956	25. <i>L'Islam</i>	250 f.
	26. <i>Le Baptême dans le Nouveau Testament, I</i>	250 f.
	27. <i>Le Baptême dans le Nouveau Testament, II</i>	250 f.
	28. <i>Où en est le communisme français ?</i>	250 f.
	29. <i>La Sainte Trinité, I</i>	250 f.
	30. <i>La Sainte Trinité, II</i>	250 f.
1957	31. <i>L'Eucharistie dans le Nouveau Testament</i>	250 f.
	32. <i>Suicide et euthanasie</i>	250 f.
	33. <i>Réflexions sur le miracle</i>	250 f.
	34. <i>L'évolution humaine</i>	250 f.
	35. <i>Transmission de la foi et catéchèse</i>	400 f.
1958	36. <i>Le Rédempteur</i>	300 f.
	37. <i>Israël</i>	300 f.
	38. <i>La guerre</i>	300 f.
	39. <i>L'argent, I</i>	300 f.
	40. <i>Aspects du protestantisme</i>	300 f.
1959	41. <i>L'espérance</i>	350 f.

Cahiers à paraître

42. *L'argent, II*
43. *Conception chrétienne de la femme*
44. *Amour de Dieu, amour des hommes*
45. *La prédication*

Les prix indiqués sont valables pour la France et la Communauté.
Pour l'étranger ils doivent être majorés de 50 f.

PRIX : France, **350 f.**
Etranger, **400 f.**