

LUMIERE ET VIE

Christ, notre pâque

P.-E. BONNARD

Ancien Testament : les pâques et la pâque

M.-E. BOISMARD

Nouveau Testament : la pâque du Christ

C. BOURGIN

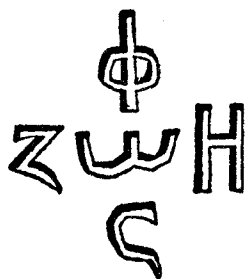
La liturgie pascale en question

A.-M. BESNARD

Le chrétien et la pâque

P.-R. CREN

L'Eglise et sa pâque



72

Sommaire complet à l'intérieur

SOMMAIRE

MARIE-EMILE BOISMARD, o. p.	
La Pâque du Christ	1
LUMIÈRE ET VIE	
Présentation	6
PIERRE-E. BONNARD	
Les Pâques et la Pâque	8
ALBERT-MARIE BESNARD, o. p.	
La Pâque du Christ et le chrétien	19
PIERRE-RÉGINALD CREN, o. p.	
L'Église et sa Pâque	34
CLAUDE BOURGIN, o. p.	
La liturgie pascale en question	47
JEAN-YVES JOLIF, o. p.	
Tous les hommes sont mortels	68
LES DISQUES	
HENRI LAXAGUE ET FRANÇOIS SANSON	
<i>Pâque du Christ</i>	95
LES LIVRES	
I. <i>Comptes-rendus</i>	104
II. <i>Notes de lecture</i>	120

LUMIERE ET VIE

Tome XIV

Mars-Avril 1965

N° 72

La Pâque du Christ

En l'an 29, au début d'avril, à Jérusalem... C'est le jour de la Pâque des Juifs, vers les trois heures de l'après-midi, l'heure même où l'on immole au Temple l'Agneau Pascal, en souvenir du jour où Dieu arracha son peuple bien-aimé à la servitude d'Egypte. Près de la porte d'Ephraïm, sous l'œil indifférent des soldats romains, sous les moqueries de la foule, un homme meurt, cloué sur une Croix.

Cet homme, c'est le nouvel Agneau Pascal, immolé pour délivrer le Peuple saint de la servitude... Passant de ce monde vers le Père, c'est aussi le nouveau Moïse qui prend la tête du nouvel Exode au cours duquel le Peuple saint pourra parvenir jusqu'au Royaume de Dieu, dans la liberté des enfants de Dieu... Mais c'est aussi celui qui pouvait dire aux Juifs, comme Dieu jadis au Sinaï : « Je suis »...

Les premières générations chrétiennes se sont plu à mettre en parallèle l'œuvre salvatrice du Christ et les divers épisodes qui avaient marqué le premier Exode. Saint Paul déjà écrivait aux chrétiens de Corinthe : « Nos Pères ont tous été sous la nuée ; tous, ils ont passé à travers la mer ; tous ils ont été

baptisés en Moïse, dans la nuée et dans la mer ; tous ils ont mangé du même aliment spirituel, et tous ils ont bu du même breuvage spirituel ; ils buvaient en effet à un rocher spirituel qui les accompagnait et ce rocher était le Christ... Ces faits sont arrivés pour nous servir d'exemple » (1 Cor., 10, 1-6). Saint Paul voyait donc dans le passage de la Mer Rouge le type du baptême chrétien, dans la manne le type de l'Eucharistie, dans le rocher frappé par Moïse et qui laisse échapper des fleuves d'eau, le type du Christ qui dispense l'eau spirituelle : les divers actes de l'Exode sont donc les types, les figures de la réalité spirituelle que le Christ est venu apporter.

Mais c'est saint Jean surtout qui a le mieux marqué, dans son évangile, comment l'œuvre du Christ était un recommencement de l'Exode. Parmi les divers événements de la vie du Christ, il a choisi précisément ceux qui pouvaient le mieux, par leur réalité ou leur symbolisme, rappeler les diverses scènes de l'Exode. Jésus est désigné par Jean-Baptiste comme l'Agneau de Dieu qui enlève les péchés des hommes, en rappel du Serviteur souffrant d'Isaïe, comparé lui aussi à un Agneau, mais en souvenir aussi de l'Agneau Pascal d'Egypte. Notre Seigneur lui-même se compare au Serpent d'airain élevé par Moïse au désert pour le salut des Juifs infidèles. Il annonce qu'il va donner un pain merveilleux venu du ciel, bien supérieur à la manne que les Hébreux avaient mangée durant l'Exode. Il se compare au rocher frappé par Moïse et qui laisse couler des fleuves d'eau vive. Il est la colonne lumineuse qui marche à la tête du peuple saint pour le conduire sur sa route. Il est celui qui donne la Loi nouvelle, bien plus parfaite que la Loi transmise par Moïse au Sinäi. C'est donc en définitive toute la vie du Christ qui est mise en parallèle avec la vie de Moïse, l'œuvre de salut accomplie par le Christ qui est le recommencement de l'œuvre de salut accomplie par Moïse.

La mort elle-même du Christ est conçue dans la perspective de l'Exode. Au seuil des récits de la Passion, saint Jean écrit : « Avant la fête de la Pâque, Jésus, sachant que son

heure est venue de passer de ce monde vers le Père, ayant aimé les siens qui sont dans le monde, il les aima jusqu'à la fin » (Jean, 13, 1-2).

C'est la fête de la Pâque, et Jésus va passer de ce monde vers le Père. Cette phrase contient sans doute un jeu de mot que notre langue est impuissante à rendre. Selon une tradition juive en effet, le mot « Pâque », interprété au sens de « passage », s'appliquait très précisément au passage de la Mer Rouge, marquant lui-même le passage d'Égypte en Terre promise, de la servitude à la liberté. Saint Jean veut dire alors que c'est maintenant la Pâque du Christ, son passage de ce monde vers le Père, de ce monde soumis à la servitude du péché vers le royaume de la liberté. Et c'est bien aussi l'idée centrale de tout le discours après la Cène : le départ du Christ, son passage de ce monde vers le Père...

D'une façon plus précise encore, le Christ est le véritable Agneau pascal, dont l'Agneau de l'Exode n'était que la figure. Faisant allusion aux rites juifs selon lesquels, au soir du jour où l'on immolait l'Agneau, tous les pains fermentés devaient disparaître des maisons pour être remplacés par des pains azymes, les pains sans levain, saint Paul peut écrire : « Purifiez-vous du vieux levain pour être une pâte nouvelle, puisqu'aussi bien vous êtes des azymes. Car notre Pâque (c'est-à-dire : notre Agneau Pascal), le Christ a été immolé » (1 Cor., 5, 7). Le Christ est le nouvel Agneau Pascal. Saint Jean le souligne plus clairement encore. Seul des évangélistes, il précise que Jésus est mort à l'heure même où les Juifs immolaient l'Agneau Pascal au Temple. Seul aussi des évangélistes, il note que les soldats venus pour rompre les jambes des condamnés, selon la coutume, ne rompirent pas celles de Jésus parce qu'il était déjà mort ; et de la sorte, précise-t-il, fut accomplie cette parole de l'Écriture : « Aucun os n'en sera brisé ». Mais cette parole concernait l'Agneau Pascal, selon le rituel de l'Exode (Jean, 19, 36 et Ex., 12, 46). Jésus est donc bien ce nouvel Agneau Pascal, immolé pour la libération du Peuple Saint.

Ainsi, le grand événement qui marqua la naissance du peuple de Dieu, l'Exode, n'était que la figure du grand mystère chrétien, de la mort et de la résurrection du Christ, en qui se trouvait virtuellement contenue toute l'humanité nouvelle. La servitude d'Egypte, c'était la figure de la servitude du péché; la Terre promise, c'était la figure du Royaume de Dieu; l'Agneau pascal, c'était la figure du Christ s'immolant sur la Croix; Moïse conduisant le peuple, c'était la figure du Christ conduisant le peuple nouveau; l'Exode enfin, le passage de la Mer Rouge, le passage d'Egypte en Terre promise, c'était la figure du passage de ce monde vers le Père, le Christ d'abord, et nous tous après lui, et en lui...

Nouvelle Pâque, nouvel Exode, passage de la servitude à la liberté... Mais où sont les grandes manifestations de la colère divine? Où est le nouveau Pharaon avec son armée, qui doit être englouti, dans les flots de la mer? Où est l'ennemi que Yahvé va réduire à néant? L'ennemi qui nous tenait captif, c'était le péché: « Autrefois, vous étiez esclaves du péché, dit Paul..., mais vous avez été délivrés de la servitude du péché » (Rom., 6, 17-18); et Notre Seigneur avait dit aussi: « Quiconque commet le péché est un esclave » (Jean, 8, 34). C'était donc le péché qui nous tenait captif, comme autrefois Pharaon tenait captif les Hébreux.

Or, Paul a osé écrire ces paroles inouïes: « Le Christ, qui ne connaissait pas le péché, Dieu l'a fait « péché » pour nous, pour que nous devenions « justice de Dieu » en lui » (2 Cor., 5, 21). Et Paul dit encore: « Le Christ nous a rachetés de la malédiction de la Loi, en devenant « malédiction » à notre place, selon ce qui est écrit: Maudit soit celui qui est pendu au bois (de la Croix) » (Gal., 3, 13). Et l'Apôtre dit encore: « En envoyant son Fils dans une similitude de chair de péché, Dieu a condamné le péché dans la chair » (Rom., 8, 3).

Le Christ-Jésus a été fait « péché » pour nous... Le Christ-Jésus est devenu « malédiction » pour nous! C'est donc là le secret de ce terrible mystère de notre Sauveur Jésus mou-

rant sur la Croix. Ce péché, l'ennemi qui nous tenait captif, installé dans notre chair, le Christ l'a pris sur lui, et comme dans sa propre chair ; il s'est identifié à lui ; il s'est laissé clouer sur la croix, pour qu'avec son pauvre corps transpercé, le péché lui-même fût crucifié.

« Maudit celui qui est pendu au bois »... Au premier Exode, la malédiction de Dieu s'était abattue sur Pharaon et toute son armée ; en ce nouvel Exode, la malédiction de Dieu ne frappe plus qu'un seul homme ; mais cet homme, il est aussi le propre Fils de Dieu, qui s'est fait péché à notre place, afin que dans sa chair crucifiée, fut crucifié et détruit le péché du monde.

Marie-Emile BOISMARD, o. p.

Présentation

Les considérations qui précèdent, sur la Pâque du Christ, ont été empruntées — nos plus anciens et plus fidèles lecteurs s'en seront sans doute aperçus — à un article publié dans un des tout premiers numéros de notre revue, depuis longtemps épuisé : « La résurrection de la chair » (n° 3). Ce texte nous a paru en effet résumer fort bien le propos de ce nouveau cahier.

La place centrale de la Pâque du Christ ainsi affirmée dès les premières pages, il convient maintenant de développer la réflexion en plusieurs directions.

L'abbé P. Bonnard va dresser la très vaste toile de fond vétéro-testamentaire sur laquelle se lit et s'éclaire la Bonne Nouvelle néo-testamentaire.

D'autres contributions — celles du P. Besnard et du P. Cren — développeront les conséquences de la Pâque du Christ dans notre vie de chrétiens et dans l'existence de la communauté ecclésiale. Le rayonnement de la Pâque du Christ sur le monde aurait mérité, lui aussi, un examen. Nous avons préféré réserver cette étude à un très prochain cahier : « L'Eglise et le monde ».

Toutes les dimensions du « mystère pascal » nous ont été rendues à nouveau familières depuis quelques années par le renouveau liturgique. Mais est-il sûr que tout soit maintenant parfait ? Tel n'est pas l'avis de notre collaborateur, le P. Bourgin, qui, pour intensifier en nous le dynamisme de la Pâque du Christ, n'hésite pas à mettre « la liturgie pascalle en question ».

Mais un autre ordre de réflexion nous est apparu également nécessaire. Savoir que notre mort a été engloutie avec la mort et la résurrection du Seigneur ne supprime pas pour nous la nécessité de mourir. « Tous les hommes sont mortels », rappelle le P. Jolif. Pourtant croyants et incroyants sont tentés d'exténuer la réalité de la mort. C'est une duperie pour le philosophe et une équivoque pour le chrétien. Pour ce dernier, croire à la victoire pascale du Christ, ce n'est pas nier la mort ni faire comme si elle n'existait plus : c'est lui donner une signification nouvelle. Acceptant la réalité de la mort, je ne puis plus concevoir, par quelque sorte de faux spiritualisme, l'« autre vie » comme un simple substitut de la vie présente. Sachant que ma vie d'aujourd'hui n'est pas débarrassée de la nécessité de « finir », je suis renvoyé dans la foi à l'affirmation merveilleuse qu'un autre a franchi victorieusement ce passage obscur que je devrai, à mon tour, réellement franchir, mais avec Lui. De Lui, je recevrai la pâque de ma mort comme le fruit de la pâque de ma vie et je confesserai, en prolongeant l'affirmation de Paul : « Si je meurs, ce n'est plus moi qui meurs, mais le Christ qui meurt et ressuscite en moi ».

LES PAQUES ET LA PAQUE

Pâque apparaît toujours comme une délivrance... de l'hiver pour tout homme, de l'esclavage pour tout juif, du péché et de la mort pour tout chrétien. Comment cette fête peut-elle célébrer à la fois le printemps, don du Créateur, la liberté, cadeau du Sauveur, le pardon et la vie sans fin, grâces du Rédempteur ? A quelle profondeur nous fait-elle expérimenter les saluts qui nous viennent de Dieu, unique Source de vie, de santé, de spontanéité, de sainteté et d'immortalité ? C'est ce que nous voudrions découvrir, en relevant dans les Ecritures les interventions salutaires du Tout-Puissant, que la célébration pascale non seulement évoque devant les fidèles, mais actualise au plus profond de leur être (*Ex.*, 13, 8), pour que leur vie tout entière en sorte transformée.

1. *Le printemps annuel*

A chaque renouveau printanier la glèbe verdit et fleurit. Elle révèle ainsi le visage de Quelqu'un qui aime les hommes au point de faire pousser inmanquablement, dans le jardin planté pour eux, ces fruits de la terre sans lesquels ils mourraient, eux et leurs troupeaux. On comprend dès lors que les ancêtres d'Israël, pasteurs toujours en quête de prairies, saluent le retour du printemps — qu'ils savent absolument vital — par un acte religieux, qui constitue à la fois un merci pour l'année écoulée et un appel pour l'année à venir. A la pleine lune de l'équinoxe, le 14 du mois d'abib ou des épis, appelé nisan après l'exil babylonien, ils offrent à Dieu, maître de toute vie et de toute fécondité, une jeune victime, le plus souvent un *agneau*, sans défaut, dont ils ne brisent aucun os,

dont le sang généreusement versé protège leurs tentes, et dont la chair mangée avec respect nourrit leurs forces pour le voyage (*Ex.*, 12).

Chaque famille accomplit le rite. Ce cadre domestique et les traits nomades du repas suggèrent pour la pâque une origine ancienne. Elle serait le sacrifice que les Israélites veulent aller célébrer au désert (*Ex.*, 3, 18 ; 5, 1-3) ; elle remonterait plus haut que Moïse et la sortie d'Égypte. Mais c'est la sortie d'Égypte — l'inoubliable exode — qui lui donne une signification jusque-là inconnue. Cette année-là, les fils d'Israël immolent l'agneau et prient Yahweh non pas à la veille d'une étape ordinaire qui les conduirait d'un campement à un autre, mais à la veille de la longue marche qui va les mener du bague égyptien à la Terre promise.

2. Le printemps du peuple bien-aimé

Dieu, en effet, pour libérer son peuple opprimé, force la main au peuple oppresseur. Ce dernier se voit soumis à toutes sortes d'épreuves, dont la plus terrible est l'extermination de ses fils aînés. Yahweh, qui rappelle à lui tout vivant et qui retire de ce monde les premiers-nés égyptiens, exige par le fait même l'immolation des premiers-nés du bétail et l'offrande des premiers-nés israélites¹. Mais le rapprochement entre tous ces premiers-nés paraît tardif et secondaire. Ce qui importe, c'est que la pâque coïncide avec la délivrance des fils d'Israël : elle devient ainsi le mémorial de l'exode ; elle rappelle que Dieu, en châtiant l'Égypte, a épargné et sauvé ses fidèles : tel sera désormais le sens de la pâque et la portée nouvelle de son nom.

La Bible rapproche le mot pâque, *pésach*, du verbe *pasach*. Ce terme signifie sauter sur un pied, soit que l'on boite, soit que l'on exécute une danse rituelle autour d'une bête immolée (*1 Rois*, 18, 21. 26), soit que l'on saute figurativement, c'est-

1. Voir *Ex.*, 11, 5 ; 12, 12.29 ss ; 13, 1 s. 11-15 ; *Nombres*, 3, 13 ; 8, 17.

à-dire que l'on épargne, en passant par-dessus (*Is.*, 31, 5). Le sens de ronde sacrificielle est intéressant : il suggère que la « pâque », ainsi dansée autour d'un sacrifice, a très bien pu donner son nom au sacrifice lui-même. Quant au sens figuré d'exempter, il est souligné explicitement par les textes, qui insistent sur le jeu de mots suivant : la pâque, c'est le *pas-sage* de Yahweh, qui, tout en frappant les familles égyptiennes, *passa par-dessus* les familles israélites, en vue de les garder saines et sauvées et de leur accorder la libération (*Ex.*, 12, 13. 23. 27).

Ainsi le mot pâque évoque, maintenant et à jamais, la sortie d'Égypte, le premier exode, le passage de l'esclavage à la liberté. De cette épopée libératrice, il rappelle non seulement la mise en route, mais aussi tous les événements qui l'ont jalonnée et achevée, notamment l'*alliance* scellée au Sinaï et l'entrée dans la Terre promise. Si les Israélites ont pris le départ, c'est pour passer de la servitude imposée par Pharaon au service proposé par Yahweh². Par le même geste, le Dieu qui les délie se les allie³. Le moment qui les détache de leurs exploités et celui qui les attache à leur Père adoptif (*Ex.*, 4, 22) ne constituent qu'un seul et même « jour » ! (*Jér.*, 31, 32). Pâque commémore donc ce jour où Yahweh a pris les Israélites par la main, les a fait sortir d'Égypte et a conclu avec eux l'alliance du Sinaï, sous les signes de la communion dans le même repas et dans le même sang, c'est-à-dire dans la même vie (*Ex.*, 24). Enfin ce jour de délivrance n'est complètement achevé que lorsque la mer rouge, sous les traits du Jourdain, a été définitivement franchie et que Josué-Jésus a introduit ses frères, totalement lavés de la souillure égyptienne, dans la Terre des promesses où coulent le lait et le miel (*Jos.*, 3-5).

2. Yahweh les appelle à Le rencontrer au Sinaï : *Ex.*, 3, 12 ; 4, 23 ; 19, 4.

3. Sur les liens explicites entre Exode et Alliance, voir *Jér.*, 31, 32 ; *Ez.*, 20, 10 ss ; *1 Rois*, 8, 21 ; *Ex.*, 6, 4-8 ; *Ps.*, 111, 9.

La pâque est alors célébrée et marque l'aboutissement de l'exode. Elle est aussi, avec le temps, complétée par une autre fête, sans doute originellement distincte, mais elle aussi printanière : la fête des *azymes* (*Ex.*, 12, 15-20). Ces pains non levés accompagnent l'offrande des prémices de la précoce moisson palestinienne, et l'évacuation du vieux levain constitue un rite de pureté et de renouvellement annuel qui s'adapte fort bien au renouveau pascal⁴. La pâque et les azymes, eux aussi rattachés à la sortie d'Égypte (*Ex.*, 23, 15 ; 34, 18), ne font plus qu'un et rappellent de génération en génération la délivrance des délivrances.

Cet *exode* d'Égypte manifeste tellement la toute-puissance et l'amour de Yahweh, qu'il va devenir la libération-type, l'intervention divine par excellence. C'est sur son modèle (et même à sa date !) que les Israélites vont décrire les grands gestes sauveurs de Dieu en faveur des hommes. Tant et si bien que *pâque* en viendra à évoquer les hauts faits de Yahweh dans le passé, dans le présent et dans l'avenir. Dans le passé, pâque rappellera à Israël le début de son histoire et même les origines du monde ; dans le présent ou le futur immédiat, pâque laissera espérer que l'exode d'Égypte peut toujours se renouveler ; dans l'avenir lointain, pâque annoncera le salut définitif, ce terme de l'histoire, qui doit d'ailleurs correspondre à son merveilleux début⁵.

4. Sur les prémices : *Lév.*, 23, 5-14 ; *Deut.*, 26. L'azyme, symbole de pureté, évoque, une fois rattaché à l'exode, la précipitation d'un départ au cours duquel la pâte n'aurait pas eu le temps de lever : *Ex.*, 12, 34-39. Dans les calendriers liturgiques, Pâque et Azymes, toujours rapprochés, sont tantôt distingués (*Lév.*, 23, 5-8 ; *Esd.*, 6, 19-22 ; 2 *Ch.*, 35, 17), tantôt confondus (*Deut.*, 16, 1-8 ; 2 *Ch.*, 30, 1-13).

5. Nous essayons de résumer ici l'ouvrage capital de R. LE DÉAUT, *La nuit pascale* (Rome, 1963), qui montre bien toute la richesse de sens cristallisée autour de la fête de pâque, déjà dans l'A.T. et encore plus explicitement dans le judaïsme.

3. *Le printemps de la race élue*

Si, en offrant l'agneau sans défaut et le pain sans souillure, Israël à chaque pâque rend grâce à Dieu de l'avoir enfanté en tant que peuple à l'époque de Moïse, il se rappelle aussi que cet enfantement a commencé beaucoup plus tôt, avec Abraham. Le patriarche n'a-t-il pas reçu la promesse de l'exode (*Gen.*, 15, 13 ss)? Mieux, n'a-t-il pas vu de ses propres yeux comme l'anticipation de cet exode en la personne d'Isaac, menacé mais finalement tiré du trépas?

Il existe en effet des rapprochements suggestifs entre le salut expérimenté par Isaac et la délivrance vécue plus tard par Israël : l'agneau pascal est un jour (VII^e siècle) immolé au Temple de Jérusalem (*Deut.*, 16), c'est-à-dire à l'endroit précis où l'agneau Isaac, pense-t-on, a été lui aussi offert (2 *Cb.*, 3, 1) ; là, Yahweh arrête le glaive levé sur la Ville sainte, comme autrefois sur Isaac⁶ et, en Egypte, sur les enfants d'Israël (1 *Cb.*, 21, 15) ; à ses fils, Dieu veut que l'on substitue une victime animale : Isaac est sauvé par le bélier ; Israël est protégé par l'agneau ; de plus ces délivrances éclatent l'une et l'autre « après trois jours »⁷.

En outre, même si Isaac ne meurt pas le jour où il est offert, il a cependant déjà versé le sang de la circoncision, exigée un jour de tous ceux qui prennent part à la pâque (*Ex.*, 12, 48) ; ce sang est un gage de fidélité à l'alliance et il peut revêtir une valeur expiatoire (*Ex.*, 4, 24-26), exactement comme le sang des victimes immolées à l'occasion de la pâque, ainsi qu'on le souligne à partir d'Ezéchiel (*Ez.*, 45). Mais surtout Isaac s'est montré prêt à verser tout son sang, méritant par là de se voir sauvé et d'esquisser le dévouement absolu, la mort et la résurrection de Celui qui, vraie victime pascalle, perdra sa vie sur la croix, afin de la retrouver dans la gloire (*Hébr.*, 11, 17-19).

6. R. LE DÉAUT, *op. laud.*, p. 111-112.

7. Voir *Ex.*, 3, 18 ; 5, 3 ; et *Gen.*, 22, 4.

Si le christianisme rattache ainsi la « pâque » d'Isaac à celle de Jésus, le judaïsme, lui, l'a plus explicitement encore rattachée à celle d'Israël : à la lumière des rapprochements que nous venons de relever, il est allé jusqu'à situer dans la nuit même de pâque le sacrifice d'Abraham. Il a souligné ainsi combien pour lui pâque célèbre non seulement l'exode d'Israël arraché à l'Égypte, mais aussi l'exode d'Isaac arraché à la mort.

4. *Le printemps du monde*

Or ces gestes rédempteurs ne sont que les suites et les prolongements du geste créateur. Si Dieu a pu ainsi tirer Isaac du bûcher et Israël du baignoire, c'est qu'il a d'abord tiré le monde du chaos et l'humanité de la poussière. Dans l'œuvre du salut, la création est la première étape, continuée par l'élection d'Abraham, la mise au large de sa descendance et acheminant enfin à une rédemption universelle (*Is.*, 45, 22).

Que l'exode libérateur concerne non seulement les fils d'Abraham, mais aussi tous les fils d'Adam, on s'en convainc en remarquant que le paradis terrestre n'est pas autre chose que la Terre promise... à tous les hommes. Avant de planer sur son peuple élu (*Deut.*, 32, 11), l'Esprit de Dieu a d'abord plané sur l'univers (*Gen.*, 1, 2). Avant d'ouvrir les eaux de la mer rouge, Dieu a d'abord séparé les eaux de l'abîme originel. Avant de créer sa nation privilégiée (*Deut.*, 4, 32 ; *Is.*, 43, 1), Dieu a d'abord créé le genre humain (*Gen.*, 1). Cette race, créée bonne, mais pécheresse et cependant rachetée avec amour, n'est pas seulement Israël (*Deut.*, 32, 5), mais toute la descendance d'Adam et d'Eve (*Gen.*, 1-3).

C'est donc la même force de salut qui est à l'œuvre, ici pour créer, là pour racheter, c'est-à-dire pour recréer, tant les enfants d'Adam que les fils d'Israël. Autant dire — et le judaïsme n'y manquera pas — que le monde commence... à pâque et que la création est le premier exode. C'est pourquoi prophètes et psalmistes associent étroitement le geste créateur

et le geste rédempteur⁸, que le grand Hallel, précisément chanté au cours de la liturgie pascale, réunit dans la même acclamation :

« Rendez grâce au Seigneur, car il est bon :
Il affermit la terre sur les eaux...
Il fendit la mer rouge en deux parts...
et d'Égypte fit sortir Israël,
car éternel est son amour ! » (Ps. 136).

5. De printemps en printemps

Ainsi, dans le passé, mais dans un passé toujours présent par ses répercussions, pâque évoque, avec l'exode d'Israël, celui d'Isaac l'ancêtre et celui d'Adam, notre père à tous. Dans le présent et l'avenir immédiat, tout au long de l'histoire israélite, pâque encourage et colore l'espérance de ceux qui la célèbrent : ils attendent les saluts à venir sous les traits d'un nouvel exode, qui les libérera, non plus de l'Égypte, mais d'Assur ou de Babylone.

A l'époque où Assur détruit Samarie et menace Jérusalem (721 à 700 av. J.-C.), Isaïe semble bien saluer la délivrance prochaine comme une nouvelle nuit pascale débordante d'enthousiasme (30, 29) ; il voit déjà Yahweh planer sur Jérusalem, comme autrefois sur l'univers et sur son peuple, afin de l'épargner (*pasach*), faisant en sorte que l'orage ennemi *passe par-dessus* la sainte Sion sans l'atteindre (31, 5 ; 10, 26).

Sous Josias (626-609 av. J.-C.), au moment où Assur décline et avant que Babylone ne s'impose, Jérémie voit les exilés du royaume du nord, déportés en Assyrie après 721, revenir enfin dans leur patrie et jouir d'une liberté retrouvée qui rappellera la libération d'Égypte (*Jér.*, 31, 2-21). Le même amour du Dieu Père pour son premier-né Israël va se

8. Voir Exode et Création étroitement associés en : *Os.*, 13, 4 (texte grec) ; *Jér.*, 32, 17-21 ; *Is.*, 51, 9-10 ; *Néb.*, 9 ; *Psaumes* : 33, 6-7 ; 74, 13-17 ; 77, 17-21 ; 95, 5-9 ; 100, 3 ; 124, 4-8 ; 135, 6-9 ; 136, 5-15 ; *Sag.*, 19.

manifeste dans cette nouvelle libération : elle sera, dit le texte hébreu, comme une répétition de la première ; elle se réalisera, renchérit plus tard le texte grec, exactement au jour anniversaire de la première : « Voici que je ramène, dit Dieu, les enfants d'Israël, en la fête de pâque » (Jér., 31, 8 ; grec, 38, 8).

Après que Babylone, en 597, a déporté un premier groupe de Judéens, Jérémie annonce encore leur retour en des termes qui rappellent la sortie d'Égypte (Jér., 23, 7 ss). Environ cinquante ans plus tard, un disciple de Jérémie prédira à son tour la fin de l'exil le plus marquant dans l'histoire d'Israël : celui qui, à la suite du démantèlement de Jérusalem en 587, a maintenu en Babylonie jusque vers 538 plusieurs milliers d'Israélites. Pour ces opprimés en Mésopotamie, comme pour leurs ancêtres esclaves en Égypte, le désert va de nouveau se faire accueillant, laisser jaillir des sources et permettre aux caravanes du retour une marche triomphante vers Jérusalem⁹. Yahweh, c'est-à-dire *Il est*, saura dresser alors comme jadis son bras puissant pour libérer son peuple¹⁰.

Certes, cette libération n'aura pas été obtenue sans souffrance et l'Agneau Serviteur (Is., 53, 7) — sans doute le meilleur Israël piétiné et comme enseveli par les nations païennes — aura payé cher le salut de tout le peuple, comme autrefois l'agneau pascal égorgé. Mais son sacrifice n'aura pas été vain. Non seulement il méritera le rassemblement et la conversion d'Israël tout entier, mais il révélera la puissance de salut, que Dieu seul détient, à toutes les nations du monde et jusqu'aux extrémités de la terre (Is., 49, 6).

9. Le thème du nouvel exode est largement exploité par le II^e Isaïe : Is., 40, 3 (note a de la Bible de Jérusalem) ; 41, 17-20 ; 42, 10-17 ; 43, 16-21 ; 48, 21 ; 49, 9-13 ; 51, 9-10 ; 52, 12 ; 55, 12-13 ; 63 ; cf. Is., 35.

10. Voir M.-E. BOISMARD, *Le Dieu des Exodes*, dans *Lumière et Vie*, n° 3, 1952, p. 107-128.

Conversion... salut... serait-ce dire que le véritable exode, la parfaite pâque ne peuvent pas consister seulement en une libération politique, mais qu'ils apportent de surcroît une libération religieuse et morale ? Sortir d'Égypte, n'est-ce pas sortir du péché et abandonner les idoles (*Apoc.*, 11, 8) ? Retourner au désert, n'est-ce pas quitter les occasions de chute pour trouver Dieu dans une intimité que rien ne trouble et dans la ferveur d'une alliance renouvelée ? Depuis longtemps les prophètes, surtout Osée (2), l'ont fait comprendre. Ils ont dit et répété que revenir dans la Terre des promesses c'était aussi et surtout revenir à Yahweh, pour ne plus se séparer de Lui (*Deut.*, 30), et quand ils se sont tournés vers les siècles à venir, ils ont attendu l'*Exode* définitif (« eschatologique ») comme une libération du mal, de la haine et de la mort.

6. *L'éternel printemps*

Il est difficile, sinon impossible, de distinguer les pages où les prophètes parlent de l'avenir proche et celles où ils s'intéressent à l'avenir lointain. Peu importe au fond, car leur visée, même si ses différentes perspectives ne sont pas rigoureusement datables, est toujours sûre quant à son orientation : « Qui connaît Dieu, connaît l'avenir de Dieu ». Nous avons déjà vu que les prophètes envisagent le salut encore à venir comme un nouvel exode, mais ils le font en termes parfois si hyperboliques (*Is.*, 35 ; *Bar.*, 5), que leurs oracles, plutôt qu'un exode simplement renouvelé, laissent espérer un exode transcendant.

Ce salut constituera une intervention de Dieu tellement inouïe qu'elle pourra finalement apparaître comme une nouvelle *création*. Dieu créera, littéralement, « des cieux nouveaux et une terre nouvelle » (*Is.*, 65, 17) ; l'univers assistera enfin à une victoire totale sur le mal ; l'humanité entière sera ramenée à Dieu (66, 22 ss) et se verra rouvrir le paradis¹¹

11. Voir E. COTHENET, article « Paradis », du *Supplément au Dictionnaire de la Bible*.

des origines, où le serpent lui-même sera devenu inoffensif (65, 25); on vivra plus que centenaire, comme les grands arbres (65, 22) et même le texte grec de ce verset, témoin d'une foi qui se fait jour environ deux siècles avant Jésus-Christ, affirme que l'on vivra aussi longtemps que l'arbre *de vie*, c'est-à-dire toujours : promesse de longévité est devenue annonce d'immortalité. Ce que Dieu a fait au commencement (*Gen.*, 2, 9) est donc l'image de ce qu'Il fera à la fin, car son Dessein d'amour est immuable comme son Etre même. L'espérance de pâque, qui revit les exodes passés (création, salut d'Isaac, sortie d'Egypte), qui les retrouve dans les exodes réédités à des moments divers de l'histoire israélite (retours d'Assyrie et de Babylone), les projette, embellis, dans l'Exode à venir.

Ainsi la seule nuit de pâque évoque pour les Juifs plusieurs nuits, quatre surtout, qui toutes ont vu ou verront monter des « créations » nouvelles : l'univers, tiré du chaos ; Isaac, du supplice ; Israël, de l'esclavage ; le monde, du mal et de la mort¹². Si l'on se rappelle en outre que Dieu, pour libérer les hommes et se les unir leur avait promis son messie (*Is.*, 11, etc.), on comprend sans peine qu'une pareille charge de souvenirs et d'espairs ait fait de la pâque juive la fête *messianique* par excellence. C'est pendant la veillée pascale, passée en prière ardente, que l'on s'attend à voir surgir le Messie, le Christ, l'Oint de Dieu, par qui doit s'accomplir le salut définitif.

Jésus seul pourra faire aboutir une attente portée à un si haut degré. Il viendra, principe d'une création nouvelle. La libération qu'il apportera sera un triomphe total sur le péché,

12. Nous nous sommes placés dans cette étude à la fin de toute l'évolution de l'A.T. au sujet de la pâque. Si l'on veut suivre les différentes étapes de cette évolution, on pourra consulter P. GRELOT et J. PIERRON, *La nuit et les fêtes de Pâque*, cahier *Evangile*, n° 21, 1956, ou plus succinctement l'article « Pâque » du *Vocabulaire de théologie biblique* (Paris, 1962).

qui le tentera et le fera mourir, mais qu'en réalité il découragera et fera mourir, Lui, par sa sainteté absolue et par son amour plus fort que l'offense. Ressuscité après trois jours il sera maître de la mort et régnera vivant à jamais. Victime et vainqueur du mal, tel apparaîtra notre Sauveur, plus parfait que l'agneau Isaac, que l'agneau pascal, que l'agneau Serviteur. Dans son propre sang sera scellée l'Alliance éternelle entre Dieu et les hommes vivant enfin, en Lui, de la même vie. *Pâque* sera transfigurée et le *Passage* se verra totalement ouvert, qui va, non plus d'Egypte en Canaan, mais de ce monde au Père, de l'homme à Dieu, du pécheur au Saint, du mortel au Vivant.

P.-E. BONNARD

LA PAQUE DU CHRIST ET LE CHRÉTIEN

Nous avons plusieurs moyens d'« évacuer », comme dit saint Paul (*1 Cor.*, 1, 17), la croix du Christ, d'évacuer de nos vies la mort et la résurrection de Jésus-Christ. L'un de ces moyens consiste à en être inexplicablement oublieux, à n'en parler guère, à édifier toute une religion où ne manquent ni un mur de sanctuaire, ni une lampe, ni un vitrail, sauf la pierre angulaire de l'édifice, à savoir la Pâque du Christ. Un autre moyen consiste à en parler trop et à croire qu'on vit les choses parce qu'on les dit. Nous serions plutôt menacés aujourd'hui par ce dernier danger.

A nous entendre, notre christianisme est redevenu « pascal ». Le mystère pascal est le recours merveilleux de notre spiritualité comme la pénicilline fut, un temps, le recours-miracle de la médecine. Cela peut n'être pas mauvais, mais à une condition : que nous cherchions à savoir au juste ce que nous sommes en train de dire ; qu'après nous être enchantés d'un vocabulaire, nous osions pénétrer dans l'épaisseur des réalités. Nous découvrirons qu'elles sont à la fois plus splendides et plus terribles que nous le pensions. Tout le christianisme tient dans le mystère pascal, mais entrer dans ce champ de forces, c'est entrer dans un creuset où se volatilisent nos religions de papier, de bavardage et de langueurs, et où ne règne plus que le culte en esprit et en vérité, le culte qui exige que nous mourrions et que nous vivions « pour celui qui est mort et ressuscité pour nous » (*2 Cor.*, 5, 15).

Le mystère pascal, nous le savons, est l'événement « une-fois-pour-toutes » qui accomplit le dessein de Dieu en faveur du salut des hommes : la passion, la mort, la résurrection, la

glorification de Jésus-Christ. Cet événement est d'abord un mystère parce qu'il est tout entier de Dieu, qui l'a provoqué dans notre histoire ; il l'est encore parce qu'il constitue, pour Dieu même, comme un événement personnel, le Verbe de Dieu l'ayant vécu dans son humanité de façon telle que toute la Trinité s'y est trouvée engagée ; on l'appelle enfin un mystère parce que, débordant les limites du temps et des lieux, et les limites mêmes de l'humanité terrestre de Jésus, il concerne et affecte tous les hommes, il les entraîne tous dans sa dramatique de salut et devient, pour eux aussi, un événement personnel.

Il est essentiel de maintenir à tout moment, au mystère pascal, sa qualité d'événement. Dans l'histoire humaine, il est nouveauté qui survient. En prenant sur lui nos fautes, nos maladies, nos souffrances, notre agonie, notre mort et en les transmutant en résurrection et en vie de sainteté, par la puissance de l'amour avec lequel il les a vécues et avec lequel le Père l'a exaucé, le Christ a posé un acte sans lequel ces mêmes fautes, maladies, souffrances, agonie, mort, fussent demeurées pour l'homme ténèbres et affliction définitives. Le Christ a réellement sauvé ce qui, sans l'événement de sa Pâque, eût été perdu. Il ne s'est pas contenté de « donner un sens » à la partie ténébreuse de notre condition, ou plutôt il lui a donné ce sens en l'assumant dans sa passion et parce qu'il l'a personnellement assumée.

Il est possible, après coup, en y regardant bien, de découvrir que le tissu de toute existence a une trame « pascale », en ce sens qu'elle est toujours une certaine mort en vue d'une plus haute vie : par exemple, toute mère doit mourir à quelque chose d'elle-même pour enfanter son fils à la vie adulte selon sa vocation authentique ; et ainsi de toute tâche humaine. Il est ainsi possible de constater que la vie humaine nous invite à accueillir le message pascal comme la révélation de ce qu'elle ne demandait qu'à être par toute sa substance. En cela, nous décelons la cohérence du dessein de Dieu qui a mis en harmonie les structures de sa création et l'économie de sa rédemption ; mais ces structures de la création,

tout comme les événements de l'Ancien Testament, ne sont tout au plus, prises en elles-mêmes, que des « figures » du mystère pascal et des attentes. Elles ne participent vraiment à ce mystère que lorsque celui-ci *s'accomplit* en elles comme événement qui survient. Autrement dit, pour qu'on puisse affirmer que le salut y est réellement à l'œuvre, il faut pouvoir établir la relation réelle qui les unit à l'événement de la Pâque du Christ.

On ne peut dire que soit vraiment pascal n'importe quel segment d'existence où la vie se dépasse comme à travers une mort. Encore faut-il savoir comment ce dépassement est vécu. A l'heure même où Jésus inaugurerait l'événement pascal, lors du lavement des pieds, il dit à Pierre : « Si je ne te lave pas, tu n'as pas de part avec moi » (*Jean*, 13, 8). Cela signifie qu'on peut avoir ou ne pas avoir part avec le Christ pascal. Pour avoir part avec lui, il faut qu'un engagement de notre liberté situe notre vie en solidarité avec l'événement pascal. Reconnaître que j'ai à mourir à quelque chose pour vivre d'une vie plus haute, ne suffit pas si une décision personnelle, à cet instant, ne me met en communication avec le Christ acceptant sa passion par amour.

Il est infiniment délicat de préciser ce que peut être une telle décision chez ceux qui n'ont pas été explicitement évangélisés et qui, cependant, avec toute l'humanité, sont concernés et entraînés dans l'aventure du salut. Ou plutôt il est aisé de dire que cette décision personnelle se confond avec la foi implicite qu'on reconnaît à l'œuvre dans leur cœur ; mais nous manquons de lumière pour décrire comment une telle foi affleure en eux et anime leur vie. La suite de cet article s'attachera à étudier la façon dont les croyants ont part avec le Christ dans le mystère de sa Pâque.

Connaître le mystère dans la foi

Les événements de la Pâque de Jésus-Christ se sont accomplis d'une manière si naturelle, oserait-on dire, si peu spectaculaire, en dérangeant apparemment si peu de gens et de

choses, qu'ils auraient pu passer inaperçus si l'Esprit de Dieu ne les avait fait crier sur les toits. Après coup, dans la foi, nous comprendrons que cette discrétion, et en quelque sorte cet effacement du Seigneur jusque dans sa mort, jusque même dans sa résurrection, nous signifient à quel point sa vie était devenue intime à la nôtre, à quel point cette terre, cette chair, cette souffrance, ce tombeau, cette aube de dimanche étaient vraiment notre terre, notre chair, notre souffrance, notre tombeau, nos aubes fraîches. Après coup, cette humilité de la Pâque du Christ deviendra une raison de plus de reconnaître en elle le nœud de notre histoire. Après coup, cette simplicité nous fera toucher du doigt, d'une façon bouleversante, la vérité de la présence et de l'amour de notre Dieu.

Mais, au premier abord, le regard ne saisit pas tout cela. Nous croyons croire, sans trop d'étonnement et sans guère d'effort. Jésus a été crucifié, c'est un destin horrible, nos prédicateurs en tiraient jadis les plus poignants effets ; c'était un destin trop commun en ce temps-là, nous dit-on ; d'ailleurs, des suppliciés, l'humanité en a trop vu, notre siècle même en a trop vu ; le Fils de Dieu a revêtu notre mort, cette mort-là, nous frissonnons et nous croyons, sans trop voir le rapport entre cette infortune divine et le péché des hommes. Jésus a été enseveli, on nous explique comment on s'y est pris, quelles étaient les coutumes du temps en matière de tombeaux, de linceuls et d'aromates ; nous nous attendrissions avec la Vierge Marie et nous continuons de croire, c'est-à-dire que toute cette histoire n'est pas si terrible puisqu'elle va bien se terminer, ce tombeau n'est pas si froid ni cette nuit si épaisse. Jésus enfin est ressuscité, nous l'imaginons se relevant comme d'un cauchemar, nous sommes heureux avec les apôtres, vraiment heureux, tout s'est bien passé, nous pouvons battre des mains et chanter l'*Alleluia*, puis nous en aller manger les œufs de Pâques : Il est vivant et, pour l'instant, nous aussi, c'est l'essentiel. Moyennant quoi on nous demande de vivre d'une manière un peu plus convenable et avec un peu plus de joie si possible, ce qui nous paraît raisonnable et que nous nous promettons d'essayer.

Si nous savions pourtant ce qui nous est arrivé à nous les croyants ! Si nous savions le dessein de Dieu et où il nous entraîne à la suite de Jésus mort et ressuscité ! Si nous savions ce qu'a représenté notre baptême ! Rien de moins qu'une plongée spirituelle dans l'abîme de la mort et de la résurrection du Christ :

« Ignorez-vous que, baptisés dans le Christ-Jésus, c'est dans sa mort que tous nous avons été baptisés ? Nous avons donc été ensevelis avec lui par le baptême dans la mort afin que, comme le Christ est ressuscité des morts pour la gloire du Père, nous vivions tous nous aussi dans une vie nouvelle » (*Rom.*, 6, 3-4).

Plongée spirituelle : cela veut dire que, par la force du sacrement, elle est réelle aux yeux de Dieu et dans le fond de notre âme, et que cette réalité éclatera un jour, ne serait-ce qu'au dernier jour ; mais cela veut dire aussi qu'il dépend de nous que, par la vigueur de notre foi, elle soit réelle à nos propres yeux et, dès à présent, dans l'épaisseur de notre existence quotidienne. Le baptême a creusé dans notre être un abîme à l'image de l'abîme de la Pâque du Christ. Descendre dans les profondeurs de cette dernière par l'intensité et la lucidité de notre foi, c'est nécessairement descendre tout entier dans cet abîme creusé en nous, creusé pour nous, creusé pour notre accomplissement, creusé pour que nous y mourions et que nous y renaissions.

Ce serait donc trop peu dire que de caractériser le mystère pascal comme l'objet de notre foi : il est cette foi même ! Notre foi n'est que la répétition, dans notre situation de pécheur en instance de salut, de ce qu'a vécu le Christ dans sa condition de serviteur en instance de résurrection. C'est vraiment une « bonne nouvelle » qui nous saisit, nous fait mourir à tous les désespoirs et à toutes les absurdités, nous fait surgir à la joie. Croire que Jésus de Nazareth cloué en croix est mort pour nous, c'est bien autre chose que de croire la signification intelligible d'un simple fait : c'est palper le signe sanglant de l'amour de Dieu, c'est déboucher tout à coup hors du non-sens, c'est échapper à jamais aux captivités ténébreuses

de nos incertitudes, de nos solitudes, de nos angoisses. Croire que le Père a ressuscité ce Jésus pour en faire le premier-né d'une multitude de frères, c'est basculer en un instant dans l'immensité d'une foule invisible et pourtant présente, qui est en marche vers la résurrection et la vie. Et cela, non pas en rêve mais dans une expérience qui, pour être le plus souvent toute simple, à fleur de vie banale, n'en est pas moins décisive.

Non, la foi au Christ pascal ne peut être l'enchantement d'une simple et consolante *Weltanschauung*¹. Ce ne peut être l'assemblage de quelques notions familières et l'entrechoc point désagréable de leurs significations contrastées : mourir et revivre, se perdre et se retrouver, l'humiliation et la gloire, les ténèbres et la lumière, le deuil et la joie... Ces dialectiques-là, les vieilles religions à mystères les avaient déjà soupçonnées ; elles savaient déjà que c'est le langage de la nature et des saisons, le langage de l'existence où sans cesse quelque chose disparaît pour qu'autre chose naisse. Le christianisme n'est pas une mise en forme plus acceptable de tous ces mythes, par ailleurs si profonds. Il est autre chose. Il est, au cœur de l'humanité, un événement unique, inexorable, qui crée une réelle trouée dans l'énigmatique tissu de l'univers cosmique et humain ; avec le Christ ressuscité, l'autre côté de la mort apparaît, aussi réel que l'autre, aussi terrestre en un sens, aussi humain quoi qu'il soit divin. Et il n'apparaît que là. Il y a, dans l'action de grâce du croyant, l'allégresse d'avoir touché cette indubitable réalité :

« Dieu, qui est riche en miséricorde, à cause du grand amour dont il nous a aimés, alors que nous étions morts par suite de nos fautes, nous a fait revivre avec le Christ — c'est par grâce que vous êtes sauvés ! — avec lui il nous a ressuscités et fait asseoir aux cieux dans le Christ Jésus » (*Eph.*, 2, 5-6).

1. Littéralement « conception du monde » : expression allemande bien connue qui désigne toute façon subjective qu'on peut avoir d'interpréter le monde et de donner un sens à l'existence.

Du coup, aussi exigeante qu'elle soit, cette foi apporte avec elle une nuance inénarrable de victoire. Elle tonifie les cellules de notre être. Ce n'est pas pour rien qu'elle est foi dans le triomphe du Christ sur Satan, le péché et la mort. En termes théologiques nous la disons salut et justification : « Si tes lèvres confessent que Jésus est Seigneur et si ton cœur croit que Dieu l'a ressuscité des morts, tu seras sauvé » (*Rom.*, 10, 9). Mais ce futur est déjà un présent, car une telle foi nous est « comptée » par Dieu, c'est-à-dire qu'elle nous remplace dans son amitié et dans sa grâce, elle ne cesse de nous rendre dignes de lui, « nous qui croyons en celui qui ressuscita d'entre les morts Jésus, Notre Seigneur, livré pour nos fautes et ressuscité pour notre justification » (*Rom.*, 4, 24-25). La foi pascale devient une lumière pour nos pas, une clé pour donner son sens au monde, même matériel, car dans la Pâque de Jésus a été révélé le destin total et définitif de cette création. Il n'est rien que cette Pâque ne concerne, il n'est rien qu'elle ne puisse donner à qui sait la scruter. Mais, pour cela, il faut la professer activement.

Professer la foi pascale

Saint Paul vient de nous dire que nous avons à la professer dans notre cœur (« si ton cœur croit »), mais aussi sur nos lèvres (« si tes lèvres confessent »). Dans notre cœur par la façon dont nous en éclairons notre vie, sur nos lèvres par notre participation à l'assemblée liturgique. Nous ne pouvons séparer ces deux choses.

La foi pascale se développe au fond du cœur. C'est dans les instants besogneux de nos journées qu'il est nécessaire d'en faire jaillir l'étincelle, là où elle trouve le contact à nu avec la tâche et la souffrance humaines comme, au calvaire, le corps nu du Christ a rencontré le bois de la croix. Sous les mille formes que nous saurons inventer, il faut que nous fassions mémoire de la passion et de la résurrection de notre Sauveur. Il faut que les évangiles de la Pâque soient un lieu familier de notre lecture biblique et de notre méditation

— pas seulement de notre méditation en chambre, mais dans la rue, dans le bus, en considérant les visages des hommes, les misères des hommes. Il faut qu'en pensant à mon frère, quel qu'il soit et pour quelque affaire que ce soit, je me souviennne que c'est un frère « pour qui le Christ est mort » (1 Cor., 8, 11). Il faut qu'en approchant d'un mort je me murmure : « Je suis la résurrection ; qui croit en moi, fût-il mort, vivra » (Jean, 11, 25). Il faut qu'en respectant le corps d'autrui et mon propre corps, je sois persuadé que le corps « est pour le Seigneur, et le Seigneur pour le corps. Et Dieu qui a ressuscité le Seigneur nous ressuscitera, nous aussi, par sa puissance » (1 Cor., 6, 13-14). Quand on a orienté délibérément sa vie de foi sur le pôle du mystère pascal, elle ne cesse plus de découvrir de nouvelles harmoniques de ce mystère ; elle gravite autour, comme un ciel autour de son pôle ; elle unifie en lui la multiplicité de ses visées et de ses réflexions. C'est l'équilibre de base d'une spiritualité pascalle.

Il est non moins nécessaire que cette foi soit confessée des lèvres, c'est-à-dire qu'elle s'exprime dans une participation active à l'assemblée du peuple de Dieu. La liturgie en général, les sacrements de façon spéciale, et l'eucharistie d'une manière unique, ne sont qu'une « mise en ondes » humaines du mystère pascal. Ils le célèbrent, ils en transmettent la réalité de salut dans nos heures, ils le contiennent comme l'événement inépuisable qui reste contemporain de la vie de l'Eglise. Tout comme nous devons nous approcher de la sainte table en y discernant le corps du Seigneur, nous devons nous approcher de tout sacrement, participer à toute action liturgique en cherchant à y discerner le mystère pascal sous les divers signes où il nous est rendu présent et communiqué. Sans cet effort la liturgie ne sera, au mieux, qu'une quelconque entreprise de piété ; nous la jugerons parfois étrange ; nous y trouverons les psaumes parfaitement inintelligibles ou, pire, contraires à la prière ; nous y chercherons inconsciemment un Dieu autre que le Dieu qui a ressuscité des morts Jésus-Christ Notre Seigneur. Discerner dans toute célébration l'écho du mystère pascal, faire éclater notre foi pascalle dans les diverses « confessions » qui nous y sont proposées (les *Amen*, les *Alleluia*

par exemple), nous souvenir que nous ne sommes rassemblés à plusieurs dans l'Eglise qu'à cause de l'attraction toute-puissante du Christ mort et ressuscité, nous mettre personnellement et collectivement au diapason de ce mystère : voilà à quel prix la liturgie parfera en nous ce que le baptême a inauguré et nous conformera au Christ pascal.

Si la liturgie comporte cependant des temps forts et des temps faibles, et si nous devons avoir un goût plus prononcé pour les premiers que pour les seconds, afin que le rythme de notre piété soit accordé au rythme de l'Eglise, la première place dans notre vie spirituelle reviendra à la célébration de la Pâque annuelle. En la préparant par un Carême, en la vivant fidèlement par une Semaine sainte, en la prolongeant jusqu'à la Pentecôte, nous opérons chaque année un « recyclage » spirituel sans lequel notre vie chrétienne a bien des chances de se dissoudre ou de se scléroser. Nous avons besoin, chaque année, d'être ré-évangélisés par le message pascal, en l'accueillant non pas avec l'âme distraite comme la redite rituelle d'une chose connue, mais avec une âme avide comme une réactivation de l'événement au cœur de nos propres années. Après tout, c'est bien vrai que, d'année en année, nous sommes à la fois plus riches de l'expérience vécue et de l'amour répandu, et plus pauvres de l'usure acquise et du péché accepté : c'est une situation toujours modifiée que trouvent en notre âme les Pâques successives et jamais deux ne sont semblables. Elles jalonnent les étapes de notre vie : à chaque fois, c'est tout un lambeau de notre existence qu'elles consomment et qu'elles transfigurent dans la mort et la résurrection de Jésus-Christ.

Vivre le mystère dans notre propre chair

Il est bien de partager ses richesses avec les autres en refusant de les conserver pour soi. Il est encore plus beau de se donner soi-même aux autres, en acceptant de livrer sa vie pour eux. Mais ce qui est le comble et que seul le Fils de Dieu pouvait réussir, c'est de donner aux autres de se donner

eux-mêmes : là est la suprême efficacité de la Pâque du Christ. « Il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ceux qu'on aime » (*Jean*, 15, 13) : quand ce sont des héros simplement humains qui en viennent là, nous vénérons leur héroïsme comme une chose quasi sacrée, nous bénéficions un instant de ce que leur mort nous a gagné (une libération momentanée, un exemple stimulant, une heure de réconciliation), mais nous nous retrouvons très vite pauvres et seuls, aux prises avec les mêmes problèmes.

Jésus, lui, *donne sa vie* en un double sens : il répand sa propre vie et c'est la croix ; mais aussi il communique cela même qui le fait vivre jusqu'à mourir d'amour, et c'est le don de l'Esprit et le sens de l'eucharistie. Par la croix il nous inscrit comme fils de Dieu avec son propre sang ; par son Esprit et par l'eucharistie il nous fait vivre en fils de Dieu et, nous fortifiant de son propre corps et de son propre sang, il nous apprend à trouver la vie en donnant notre vie. Il ne pouvait y avoir de plus grand don fait aux hommes que de leur donner la liberté de se donner eux-mêmes dans l'amour, et le salut n'est finalement pas autre chose. Le mystère pascal est semblable à la lumière : les particules qu'elle touche peuvent devenir à leur tour source de lumière, ainsi les cœurs qui s'ouvrent à la Pâque du Christ deviennent eux-mêmes une pâque vivante. Ils ne contemplent plus comme un spectacle le Serviteur souffrant et le Seigneur ressuscité : ils acceptent de devenir eux-mêmes serviteurs de leurs frères pour l'amour du Père.

Accepter le sérieux de la foi pascalle, communier aux sacrements qui l'expriment et la fortifient, c'est ainsi accepter de déclencher au fond de nous un processus dangereux, c'est ré-orienter notre vie selon une ligne d'approfondissements et d'acceptations qui vont nous conduire par nous ne savons quels chemins. Jour après jour, celui qui consent à aimer avec l'énergie d'amour du Christ Jésus et qui souffre que « l'amour du Christ le presse » (*2 Cor.*, 5, 14), fait l'expérience qu'il *vit*, ce qui s'appelle vivre, mais aussi qu'une telle vie consume. Tel foyer, au lieu de se replier dans la sauve-

garde jalouse d'un bonheur rétréci, s'ouvre à la solitude de quelques voisins ou se veut le lieu amical de rencontre d'hommes et de femmes qui cherchent. Tel autre foyer choisit délibérément d'aller servir chez un peuple plus pauvre. Tel autre encore, tenté par la désunion, maintient douloureusement une fidélité difficile. Tel homme dans la force de la vie s'aperçoit qu'il n'a été jusque-là que le serviteur de l'argent et décide, dans un imperceptible renversement de son cœur, de faire de sa profession un service efficace des autres. Tel autre bouleverse son système de valeurs et, au lieu de rechercher ses propres plaisirs, se met avidement à vouloir le bonheur vrai des êtres qui lui sont confiés. Tel malade accepte son impuissance et découvre, dans sa propre souffrance unie à celle du Christ, une toute-puissance mystérieuse qui rayonne déjà sur d'autres par-delà les murs de l'hôpital. Tels et telles sont saisis par la vie comme Jésus le fut par la cohorte, et voilà qu'ils ne cherchent plus à échapper : solidarités, appels des autres, injonction des circonstances, ils font face, ils se laissent lier par toutes les requêtes de la détresse ou de l'amitié.

A chaque heure peut-être, dans l'innombrable foule des hommes, des yeux s'ouvrent, un cœur s'ouvre et un membre du Christ éprouve la joie soudaine d'avoir basculé du côté de l'amour et du service ; un converti de plus ressent un flot de vie l'envahir, cette vie dont saint Jean disait : « Nous savons, nous, que nous sommes passés de la mort à la vie parce que nous aimons nos frères » (*1 Jean*, 3, 14). Ces chrétiens comprennent vite qu'ils ont fait les premiers pas sur un chemin qui les conduit vers d'inévitables morts où ils laisseront leur peau. Ils commencent à se sentir dépensés. Leur temps, leurs forces, leurs talents, leurs préoccupations, toutes leurs énergies finalement sont requises pour le bonheur ou le salut de ceux qu'ils ont accepté de servir ; à la longue, il ne restera plus rien pour cette partie d'eux-mêmes qui aurait rêvé prendre un peu de bon temps et jouir égoïstement de l'existence. « Tant pis ! » pensent-ils d'abord ; « tant mieux ! » comprennent-ils ensuite : le passage de l'un à l'autre se fait dans le silence de l'âme, mais c'est un grand

événement, il indique le franchissement de la crête invisible qui les fait passer de la face mort à la face résurrection du mystère pascal.

Chaque pas qu'ils font sur ce long chemin-là est semblable aux pas que Jésus faisait sur les chemins de Palestine lorsque, de jour en jour, il s'approchait de sa passion. Ils croient ne rien faire d'extraordinaire que d'être fidèles à l'appel de l'amour ; parfois même ils croient n'avoir pas avancé, parce qu'ils se sont contentés de tenir bon difficilement dans la tentation ; ils ne pensent même pas toujours à « offrir » leur vie — elle se dépense si aisément toute seule ! N'empêche qu'ils sont en train de devenir des « sacrifices » vivants et agréables à Dieu par Jésus-Christ. Quand ils le contemplent ou qu'ils le méditent encore comme un événement extérieur à eux, le mystère pascal garde dans leur esprit ses contours nets, dramatiques : il y a un véritable sacrifice, il y a une mort, il y a une résurrection. Mais dès que l'événement pénètre leur chair et qu'ils l'ont si près d'eux qu'ils commencent à être identifiés à lui, ils s'imaginent l'avoir perdu de vue ; ils se reprochent parfois de n'y pas penser assez ; les idées qu'ils s'en font ne leur semblent pas correspondre à ce qu'ils sont en train de vivre, et qui est si ordinaire, si mêlé. C'est pourtant à cette heure qu'enfin ils y sont. Leur union au Christ devient plus étroite, mais en même temps si simplifiée qu'elle paraît banale, peu fervente. Ils ont l'impression d'avoir moins d'élan ressentis à son égard ; c'est pourtant à cette heure qu'ils entrent dans la véritable « connaissance » de Jésus « avec la puissance de sa résurrection et la communion à ses souffrances » (*Phil.*, 3, 10). Ce qui les trompe, c'est qu'ils ne voient pas devant eux le bois de la croix, autour d'eux les bourreaux, dans leur corps les souffrances extrêmes et sanglantes que vécut le Sauveur : ils oublient simplement que Jésus-Christ revit son mystère pascal sous la forme modeste de leur vie à eux ; la matière de son sacrifice aujourd'hui, c'est leur substance humaine qu'ils ont mise au service de l'amour. Il leur reste à découvrir et à méditer, de plus en plus bouleversés, cette nouvelle et dernière humiliation du Fils de Dieu, cette suprême condescendance, cette façon inat-

tendue qu'il a d'attirer tout à lui. En attendant qu'elle éclate dans les cieux nouveaux et la terre nouvelle, la victoire de Pâque se trouve là, enfouie dans les cœurs et la vie quotidienne des croyants.

Ceux-ci n'ont plus désormais qu'à aller jusqu'au bout de leur acceptation et de leur humble joie, les ténèbres ne sont plus ténébreuses pour eux et la mort même n'est plus une mort, car la seule mort, celle qui apporte angoisse, horreur, absurdité, est derrière eux et il y a longtemps qu'ils en ont franchi le ravin. Ou plutôt, parlons juste : si, la mort leur est une mort, amère et dure comme à tout homme, mais la vie qu'ils ont menée et qui les y a menés, lui a déjà donné son sens pascal. « Seigneur, disait le poète Rilke, donne à chacun sa propre mort ! » Le chrétien, lentement éduqué et transformé par la pâque de sa vie, reçoit la pâque de sa mort comme le fruit et la récompense de l'autre. Il célèbre en vérité « sa propre mort », celle qui fixe pour une joie éternelle le don de lui-même accompli chaque jour. Sa propre mort ? Nous dirions mieux encore : la propre mort du Christ. Car celui qui pouvait dire : « Si je vis, ce n'est plus moi, mais le Christ qui vit en moi » (*Gal.*, 2, 20), peut dire à cette heure : « Si je meurs, ce n'est plus moi, mais le Christ qui meurt et ressuscite en moi ». De telles morts ne sont pas fauleuses et nous pourrions tous, si nous le voulions, en citer des témoignages bien réels.

Conclusion

La croix et la résurrection de Jésus sont au carrefour des routes humaines. Pas un homme qui n'ait à passer par là et qui n'ait affaire, d'une manière ou d'une autre, avec ce crucifié et ce ressuscité. Pas un homme avec qui ce crucifié et ce ressuscité n'ait affaire, affaire urgente et grave. On ne voit peut-être pas les deux traverses de bois ni le corps du supplicié, on ne voit pas le tombeau vide ni la pierre roulée, mais sous des traits infiniment divers et en des rencontres perpétuellement fortuites, c'est sur ces choses-là que les hom-

mes ne cessent de buter et d'être interrogés. Celui qui a reconnu enfin le Serviteur humilié et le Seigneur de la gloire, et qui a décidé d'ajuster sa vie à sa foi, pénètre dans un univers qui d'abord le surprend, et peut-être l'affole. C'est un univers où s'entend la rumeur des marées humaines ; où se croisent tous les chemins de l'humanité ; c'est un rendez-vous de races et de générations ; c'est le contraire d'un univers solitaire et vacant ; on y entend la palpitation de tous les cœurs, on y entend murmurer, gémir, triompher toutes les amours. Les profondeurs du mystère pascal sont l'abîme le plus fréquenté, l'abîme où nécessairement sont enregistrées et discernées par l'Esprit toutes les paroles par lesquelles les hommes se cherchent les uns les autres et, en se cherchant, en appellent à celui qui, seul, est pardon, amitié, amour, communion. Il suffit de savoir si nous percevons quelque chose de ces formidables échos, pour décider si nous sommes devenus ou non partie prenante du mystère pascal.

Si nous le sommes devenus, alors nous ne sommes plus seuls. La solitude même, celle de la croix, n'est si terrible que parce que c'est la solitude de celui qui meurt pour tous et qui aime le Père ; mais c'est une solitude qui est en train de le lier à jamais à tous et au Père. Une spiritualité pascal ne peut être qu'une spiritualité de communion : elle abouche à la communion des saints, assortie indissociablement ici-bas de la communion des pécheurs ; elle ne peut être qu'une solidarité plus solide, quoique secrète, que toutes les séparations apparentes. Les êtres que l'on rencontre, même ceux que l'on rencontre seulement dans le désir insensé qu'on éprouve de les trouver et de les aimer, entrent comme partenaires essentiels et obligés de notre accomplissement dans le mystère pascal. Ce sont eux, finalement, qui nous fournissent la chance de le vivre. Ce sont nos frères qui non seulement nous accompagnent, mais nous plongent dans la mort de Jésus et dans sa résurrection — tantôt davantage dans sa mort, tantôt davantage dans sa résurrection !

On comprend, dans ces conditions, que certains êtres soient appelés par le Seigneur à veiller avec tendresse et

jalousie sur cette aventure jusqu'à ce qu'elle réussisse ; on comprend que le Christ ait institué dans l'Eglise un sacerdoce ministériel qui n'ait pas d'autre mission, en somme, que de rendre le plus d'hommes possible capables — par la foi et les sacrements de la foi, par leur vie et le service des autres — de vivre à fond la Pâque du Christ. Il est clair que ce ministère n'a de sens que pour celui qui accepte d'être entraîné le premier et achevé dans cette Pâque. Avec saint Paul il doit pouvoir dire : « Nous portons partout et toujours en notre corps les souffrances de mort de Jésus, afin que la vie de Jésus soit, elle aussi, manifestée dans notre corps. Quoique vivants en effet, nous sommes sans cesse livrés à la mort à cause de Jésus, afin que la vie de Jésus soit, elle aussi, manifestée dans notre chair mortelle. Ainsi la mort fait son œuvre en nous, et la vie en nous » (2 Cor., 4, 10-12).

Il n'y a, dans l'Eglise, que des pauvres qui reçoivent les uns par les autres, mais selon le jeu des relations mutuelles que définissent leurs vocations, la grâce d'être identifiés lentement au Christ de souffrance et de gloire.

A.-M. BESNARD, o. p.

L'ÉGLISE ET SA PAQUE

« Puis je vis un ciel nouveau, une terre nouvelle... Et je vis la Cité Sainte, Jérusalem nouvelle, qui descendait du ciel, de chez Dieu ; elle s'est faite belle, comme une jeune mariée parée pour son époux. J'entendis alors une voix clamer du trône : Voici la demeure de Dieu avec les hommes... Il essuiera toute larme de leurs yeux : de mort, il n'y en aura plus ; de pleur, de cri, de peine, il n'y en aura plus, car l'ancien monde s'en est allé » (*Apoc.*, 21, 1-4). Comme la source dans le désert, qui justifie la soif et donne sens à l'épuisante marche sous le soleil, le fleuve de Vie, jaillissant du trône de l'Agneau pour irriguer la Jérusalem céleste, est pour l'Eglise du présent l'attirance et le pôle de sa route. Car elle n'est pas encore arrivée, et l'ancien monde ne s'en est pas allé. Il lui faut marcher et marcher encore, dans ce cheminement à la fois joyeux et pénible qu'est son *passage*, aussi long que la durée de l'histoire à venir, des ombres à la lumière, du monde de la servitude et du péché au monde de la liberté et de la gloire. La Pâque de l'Eglise, c'est ce passage au Père, cet exode dans la plénitude de Dieu, où elle apparaîtra enfin « toute resplendissante, sans tache ni ride » (*Eph.*, 5, 27).

Cette situation pascale dans laquelle elle se trouve, cette distance et cette tension dynamique qu'elle reconnaît entre ce qu'elle est et ce qu'elle doit être, l'Eglise en a aujourd'hui une conscience très vive, comme en témoignent d'admirables textes de la récente Constitution conciliaire *Lumen Gentium*, tel celui-ci : « Tant qu'elle chemine sur cette terre, loin du Seigneur (cf. *2 Cor.*, 5, 6), l'Eglise se considère comme exilée, en sorte qu'elle est en quête savoureuse des choses d'en-haut,

ournée là où le Christ se trouve, assis à la droite de Dieu, là où la vie de l'Eglise est cachée avec le Christ en Dieu, attendant l'heure où, avec son Epoux, elle apparaîtra dans la gloire (cf. *Col.*, 3, 1-4) »¹. Et pourtant définir la réalité pascale de l'Eglise par son pèlerinage temporel, son passage historique à la Jérusalem finale, ce n'est exprimer qu'un aspect du mystère de sa Pâque. Car, paradoxalement, si elle ne cesse de passer, dans la durée des siècles, au monde de Dieu, c'est parce que déjà, définitivement et une fois pour toutes, elle est passée. De telle sorte que sa Pâque est tout à la fois un mémorial et un projet, la présence du déjà-là et l'aventure du pas-encore.

Dans l'unique Pâque de Jésus-Christ

Il n'y a en effet qu'une seule Pâque, accomplie à la croix des temps, celle de Jésus-Christ. Une fois pour toutes, sous le règne de Ponce-Pilate, « le Christ, notre Pâque, a été immolé » (*1 Cor.*, 5, 7). A travers l'exode de sa mort, que lui avaient annoncé Moïse et Elie au jour de la Transfiguration (*Luc*, 9, 31), le Christ est passé à la gloire de la résurrection, entrant en pleine possession de l'héritage du Père (*Gal.*, 4, 7) et de la seigneurie sur toutes choses (*Phil.*, 2, 9-11). Il ne saurait y avoir d'autre Pâque que celle-là, car Jésus récapitule en lui tous les temps ; il est le nouvel et universel Adam, en qui seul meurt tout le péché du monde et en qui seul ressuscite à la liberté des enfants de Dieu l'humanité de la servitude.

A la différence de la Pâque du peuple hébreu, annonce et figure, cette Pâque de Jésus-Christ n'est donc pas seulement pour l'Eglise le prototype de sa propre Pâque, elle est en réalité décisive. Car l'Eglise, née de la Pâque christique, n'est autre que la portion d'humanité déjà fondamentalement passée avec Jésus-Christ dans la maison du Père. On se souvient des textes très forts dans lesquels saint Paul affirme que, dès maintenant, nous sommes ressuscités avec le Christ, parce qu'avec lui nous sommes morts au péché (*Eph.*, 2, 6 ; *Col.* 2, 12 ; 3, 1). Les deux sacrements majeurs, le baptême et l'e-

1. *Const. dogm. Lumen Gentium*, § 6 ; cf. chap. 1 et 7.

charistie², sont les instruments privilégiés que le Christ a laissés à son Eglise, pour la constituer en réalité pascale, par un processus d'intégration à son Corps, qui, mort et ressuscité, a vécu l'unique Pâque. L'agrégation à l'Eglise par le baptême et la célébration de l'eucharistie bâtissent l'Eglise comme communauté de la Pâque déjà advenue ; ils opèrent, de façon très réelle, cette mystérieuse identification de la communauté des sauvés avec le Corps mort et ressuscité du Seigneur, que saint Paul indique en affirmant que l'Eglise *est* dès à présent le Corps pascal du Christ Jésus.

Ce que ne laisse pas entrevoir l'image de l'exode, du pèlerinage menant l'Eglise terrestre à la Jérusalem céleste, c'est précisément que son avenir pascal n'est pas fondamentalement devant elle, comme la Terre promise à l'horizon du peuple hébreu en marche, mais, d'une part, qu'il est derrière elle, dans l'unique Pâque du Christ, et, d'autre part, parce que cette Pâque est celle du Seigneur de tous les temps, qu'il lui est à tout instant contemporain, par la médiation de l'eucharistie, qui ne cesse de lui rendre présent et actuel le passage décisif accompli il y a deux mille ans. Passée en Jésus-Christ à la liberté de Dieu, l'Eglise porte donc déjà en elle sa Terre Promise. Elle est un vivant d'après la Pâque, et ce qu'elle sera, elle l'est déjà en germe. Elle devra changer d'apparence, troquer un jour définitivement son vêtement de misère pour la parure des Noces, mais sa personnalité ne changera pas, car elle est déjà née au monde nouveau dont le Christ a passé les frontières et entrée dans les temps eschatologiques inaugurés par la Pâque. A cet égard, on doit souligner combien la situation du nouveau peuple de Dieu est différente de celle de l'ancien Israël. Pour celui-ci, tout est à venir. Tandis que celui-là naît d'un événement réalisé, du « tout est accompli » de Jésus en croix (*Jean*, 19, 30). Aussi une réflexion sur la Pâque de l'Eglise, utilisant le thème figuratif de l'exode, de la marche du peuple hébreu à travers le désert, devra-t-elle être consciente de son caractère partielle-

2. Cf. J.-M. R. TILLARD, *L'eucharistie, Pâque de l'Eglise*, Paris, 1964.

ment inadéquat et dépassé, sinon elle risquera de méconnaître que la condition pascale de l'Église n'est plus simplement promesse, mais d'ores et déjà réalité.

Et cependant, il est nécessaire de revenir à ce que nous disions plus haut, à savoir que l'Église n'est pas encore la Jérusalem céleste, parce qu'elle vit encore dans l'ancien monde et que l'ancien monde vit en elle. Bien qu'elle soit déjà Corps pascal du Christ, elle ne s'identifie pas purement et simplement à lui. Elle conserve son vêtement de misère. En elle, les forces de péché et les énergies de résurrection se livrent un combat, qui ne cessera que lorsque le Seigneur aura définitivement mis à ses pieds les puissances de la mort. Sa Pâque est un acquis, mais aussi une exigence : il lui faut y entrer tous les jours, en abandonnant ses ombres et ses pesanteurs. Parce que demeure cette distance entre ce qu'elle est et ce qu'elle doit être, totalement passée au monde nouveau, il y a réellement une pâque de l'Église, s'inscrivant dans le temps comme l'aventure de la fidélité et de la conversion aux exigences de son Seigneur. Dès lors, l'Église peut reprendre à son compte le thème de l'exode à travers le désert. Non certes qu'il s'agisse pour elle de refaire ou de parfaire la Pâque de Jésus-Christ. Mais il lui faut passer sans cesse dans cette Pâque, en se laissant envahir sans réserves par l'Esprit du Ressuscité, dont elle possède déjà les arrhes et les prémices (*Rom.*, 8, 23 ; *2 Cor.*, 5, 5). Ainsi, comme un vivant, l'Église croît-elle, s'édifie-t-elle au long de l'histoire, dans l'espace nouveau créé par la Pâque unique. De l'aube de résurrection, qui a commencé à triompher en elle sur son opacité terrestre, elle transite en Jésus-Christ vers l'au-delà de toute nuit, vers le midi de la lumière sans couchant³. Tel est le sens de sa pâque.

Il faut mourir pour entrer dans la gloire

Mais, de même que l'exode vers la Terre Promise doit passer à travers le désert, de même le triomphe de la résur-

3. *Const. dogm. cit.*, § 9 fin.

rection ne s'opère jamais que par le passage dans la souffrance et dans la mort. A cette loi onéreuse de la Pâque, attestée par la croix triomphale du Christ, l'Eglise n'échappe pas. Pour qu'éclate sa résurrection, il lui faut cheminer par la passion et la mort, entrer dans la faiblesse, dans l'« asthénie » (selon la formule très forte de saint Paul en *2 Cor.*, 12, 9), pour être puissante de la puissance de Dieu⁴. L'Eglise, qui se voudrait déjà glorieuse, sait que sa condition terrestre est une condition crucifiée et mourante. « L'Eglise est sans cesse souffrante et languissante dans sa faiblesse, écrivait Newman, car elle porte à tout instant dans son corps la mort du Seigneur Jésus ». Newman parlait aussi de l'Eglise comme « un corps d'humiliation »⁵. Aurait-on peur de dire que le destin quotidien de l'Eglise terrestre est de mourir ? Ecoutons plutôt ce que déclare saint Cyrille d'Alexandrie, commentant symboliquement la mort de Rachel : « Chantons la louange de la mort de l'Eglise, de sa mort qui nous conduit aux sources de la vie sainte qui est en Jésus-Christ... Cette Eglise, communauté des croyants, est mourante ; mais sa mort nous mène en une autre vie, de la faiblesse à la puissance, de la misère à la gloire, des limites du temps à la vie sans limites »⁶. N'est-ce pas aussi l'un des sens de la phrase mystérieuse de Pascal, dans *Le Mystère de Jésus* : « Jésus sera en agonie jusqu'à la fin du monde » ?

Qu'on nous entende bien pourtant. Si nous parlons de passion et de mort de l'Eglise, ce n'est pas par quelque goût romantique de la souffrance et du néant, par quelque volonté délibérée de faire la théorie d'un désastre, à laquelle conduirait, par exemple, la prise de conscience de la petitesse de l'Eglise dans notre monde. Nous savons que l'Eglise est bâtie sur le roc et que les puissances du péché et de la mort ne

4. Voir sur ce thème : H. RAHNER, *The Church, God's Strength in human Weakness*, dans *The Church, Readings in Theology*, New-York, 1963, p. 3-15.

5. J. H. NEWMAN, *Pensées sur l'Eglise*, Paris, 1956, p. 304 ; *Le Christ*, trad. Leyris, 1943, p. 189.

6. CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Glaphyrorum in Genesim*, P. L. 69, 329 C, 225 AB.

pourront rien contre elle (*Matth.*, 16, 18). Nous avons suffisamment insisté sur la présence en elle, dès maintenant, du germe de sa résurrection, pour que l'on comprenne sans ambiguïté que sa passion et sa mort ne peuvent être que le triomphe de la Vie, le passage et comme la maturation à une existence plus plénière dans le Christ Jésus. Il en va de l'Eglise comme d'une personne humaine, qui grandit, à partir d'un consentement à ce qu'elle est, de croissance en croissance, par l'arrachement à toutes les invites des stagnations et des médiocrités, jusqu'à son plus haut destin. Le destin de l'Eglise, c'est Jésus-Christ, la sainteté de Jésus-Christ. Si elle doit souffrir, c'est pour sa croissance de Corps mystique ; si elle doit mourir, c'est pour devenir transparente à son Seigneur. Et c'est par cette passion et cette mort qu'elle devient la mère féconde qui transmet la vie de résurrection.

Les Pères de l'Eglise, grecs et latins, exprimaient admirablement ce mystère d'anéantissement et de fécondité en appliquant à l'Eglise le symbolisme de la lune⁷. L'Eglise, disaient-ils, est semblable à la lune : du Christ, son soleil, elle reçoit toute lumière et la transmet de nuit au monde. Mais quand le soleil se lève, la lune perd son éclat, qui n'était qu'emprunté, et se retire, comme s'efface par amour la fiancée pour laisser toute la place à celui qu'elle aime. Ainsi l'Eglise, s'anéantissant volontairement devant son Seigneur. Mais de même que, par son effacement au soleil levant, la lune fait surgir la rosée vivifiante qui féconde le sol de notre terre, de même l'Eglise, par son anéantissement journalier devant Celui qui est son Epoux, communique au monde la rosée de la grâce et fait naître des vivants au soleil de Dieu. Ce symbolisme de la lune, appliqué à l'Eglise, indique son mouvement pascal, l'abandon quotidien de son moi opaque, pour n'être plus que transparence de Jésus-Christ. Mais un jour viendra, quand toute nuit aura disparu, où l'Eglise, totalement perdue dans la lumière divine, brillera dans les cieux nouveaux comme le soleil.

7. Cf. H. RAHNER, *Mysterium Lunæ*, dans *Zeitschrift für kath. Theol.*, 1939 et 1940 ; *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Zurich, 1945, p. 200 ss.

Quelque belle et juste que soit l'image, elle peut être source d'équivoque. Aussi devons-nous préciser quelques-uns des visages que peut prendre pour l'Eglise cet anéantissement pascal. L'Eglise est, pour reprendre une distinction classique, tout à la fois institution et communauté de salut. Par les médiations visibles que sont la Parole, les sacrements et les ministères, elle se construit comme communion fraternelle en Jésus-Christ. Elle ne peut pas être ici-bas une pure assemblée des cœurs. Elle a un corps terrestre voulu par son fondateur. C'est pourquoi l'anéantissement dont nous parlons ne peut pas être l'abandon de ses structures de médiation. Pourtant il y a un certain mourir de l'Eglise à l'égard de ces structures, ou plutôt à l'égard de leur mise en œuvre. Elle peut en effet concrètement leur donner trop de place, leur accorder une importance primordiale, qui voile leur être relatif de médiations humaines et temporaires. « L'Eglise en pèlerinage, rappelle la Constitution conciliaire *Lumen Gentium*, porte dans ses sacrements et ses institutions, qui relèvent de ce temps, la figure du siècle qui passe »⁸.

Or l'Eglise peut comme se crisper sur son aspect institutionnel et oublier que l'institution passagère n'existe que pour la communion des êtres avec Dieu et entre eux, cette communion qui seule demeurera lorsqu'elle aura achevé sa Pâque en Jésus-Christ. Elle peut, par une sorte d'attachement trop absolu au langage de ses formulations dogmatiques, oublier qu'elles ne sont que des cartes imparfaites et toujours perfectibles du mystère insondable de Dieu et de sa Parole, et que toute interprétation humaine de cette Parole, fût-elle garantie par la fidélité de l'Esprit, porte aussi en elle la figure du monde qui passe. Elle peut encore exercer ses ministères dans l'horizon du pouvoir plus que dans celui du service, en faire les instruments d'une puissance mondaine, comme l'attestent toutes les formes du cléricisme. Il s'agit toujours là d'une revendication trop humaine de l'Eglise, qui manifeste que son moi n'est pas encore

8. *Const. dogm. cit.*, § 48.

totallement passé à Dieu et qui exige son anéantissement journalier. Sa pâque est à ce prix : s'arracher à elle-même, à ses crispations et à ses figures historiques pour devenir peu à peu elle-même, épouse de Jésus-Christ. A cet égard, l'effort actuel du concile, malgré quelques hésitations compréhensibles, n'est-il pas significatif, n'apparaît-il pas comme un temps fort de la pâque ecclésiale ? Et qui ne voit que c'est dans la mesure où l'Eglise, toutes les églises, acceptent loyalement, d'une part d'entrer dans l'abandon de ce qui en elles appartient à l'ancien monde, d'autre part de mettre à leur juste place les structures terrestres (les interprétations dogmatiques aussi bien que l'organisation institutionnelle, qui, répétons-le, sont nécessaires autant que relatives) pour désirer avec véhémence l'essentiel et le définitif, la communion fraternelle en Jésus-Christ, que le Corps mystique peut croître et construire sa plénitude ? Le labeur œcuménique est, par excellence, pour chaque église, une œuvre pascale, une entrée dans la mort de ses limites et de ses pesanteurs pour ressusciter dans l'unité voulue par le Seigneur. Développer les multiples aspects que peut prendre pour l'Eglise le mourir au monde caduc serait faire le bilan, toujours provisoire, de ce qui, en elle, a besoin d'être converti. La réforme est toujours devant elle.

La grande tentation de l'Eglise, la grande résistance à sa pâque, est peut-être de ne pas consentir à sa condition pauvre et humiliée dans le monde, qui atteste pourtant visiblement son insertion dans l'exode pascal du Christ, de la souffrance à la gloire. « Le disciple n'est pas plus grand que le maître » (*Jean*, 13, 16). Et pourtant l'Eglise est tentée de s'imposer au monde comme une puissance mondaine, d'avoir pignon sur rue au même titre que d'autres sociétés humaines, de se bâtir une façade de gloire, de chercher sa sécurité dans la figure du monde qui passe, de prétendre avec superbe et par les armes du siècle coloniser, autrefois, les terres et, plus subtilement, les pensées. L'histoire montre qu'elle a parfois succombé à ces tentations. « Ce n'est pas avec les armes de ce monde qu'on peut combattre pour le Christ, écrivait Gertrud von Le Fort ; quand on combat avec les armes du monde, on renforce le monde ;

on ne peut vaincre le monde qu'en le dépassant »⁹. Ce dépassement ne se réalise pour l'Eglise que si elle accepte volontairement sa situation de faiblesse et de pauvreté dans le monde, car c'est toujours dans « la forme d'esclave » (*Phil.*, 2, 7) que peut se révéler sans ambiguïté la transcendance du Royaume et, dans la Kénose, dans l'effacement, que peut éclater au cœur des hommes l'évidence que ce qui importe, c'est l'Amour. L'Eglise est fidèle à sa pâque, lorsqu'elle consent sans réserve à être pauvre au monde, dans l'esprit des Béatitudes et non dans celui de la puissance. « Frères qui fûtes appelés, voyez, il n'y a pas parmi vous beaucoup de sages selon la chair, ni beaucoup de puissants, ni beaucoup de nobles. Mais ce qu'il y a de fou dans le monde, voilà ce que Dieu a choisi pour confondre les sages ; ce qu'il y a de faible dans le monde, voilà ce que Dieu a choisi pour confondre la force ; ce qui dans le monde est sans naissance, ce qu'on méprise, ce qui n'est rien, voilà ce que Dieu a choisi pour réduire à rien ce qui est, afin que nul ne fasse le malin devant Dieu » (*1 Cor.*, 1, 26-29).

Bienheureuse misère et bienheureuse pauvreté de l'Eglise dans le monde, puisque c'est en elle que triomphe la force du Ressuscité et que se manifestent l'humilité et l'humanité de l'amour divin. Aujourd'hui, plus qu'en d'autres temps sans doute, l'Eglise entière, qui, dans sa contemplation du Christ, retrouve le sens de la Kénose, entend l'appel de la pauvreté et consent à entrer dans l'abaissement pascal qui est la porte de sa résurrection. Dans l'aventure ecclésiale de la pâque, qui dira de quel poids pèsent les initiatives de pauvreté (pauvreté intérieure dont la pauvreté extérieure n'est qu'un signe, parfois ambigu), qui ont surgi et qui surgissent çà et là de la base pour trouver aujourd'hui écho au concile ? Comme le suggèrent les textes trop abrupts, mais prophétiques, de D. Bonhoeffer, vient le temps peut-être où l'Eglise sera acculée à vivre sa foi sans les supports humains qu'elle s'est donnés dans le passé, et, délaissant tout rêve de grandeur mondaine,

9. G. VON LE FORT, *Les noces de Magdebourg*, Paris, 1954, p. 180. Certains thèmes de Fritz HOCHWAELDER dans *Sur la terre comme au ciel* ou dans *Donadieu* pourraient illustrer ce propos.

à manifester, dans la pure humilité de sa présence fraternelle au monde, les valeurs du Royaume. Ainsi entrera-t-elle plus profondément dans le mystère de la pâque, tirant de sa condition humiliée et de ses tribulations le motif de son espérance et la certitude de sa résurrection en Jésus-Christ. « Bel état de l'Église quand elle n'est plus soutenue que de Dieu », disait Pascal (Br. 861), quand elle ne compte plus que sur son Seigneur. « La vertu du Seigneur est sa force pour lui permettre de vaincre dans la patience et l'amour les afflictions et les difficultés qui lui viennent à la fois du dehors et du dedans, et de révéler fidèlement au milieu du monde le mystère du Seigneur, encore enveloppé d'ombre jusqu'au jour où, finalement, il éclatera dans la pleine lumière »¹⁰.

L'Église, témoin et milieu de la pâque du monde

Entrant par sa mort quotidienne au péché et aux apparences glorieuses dans la fidélité et la transparence aux valeurs du Royaume, l'Église peut et doit être, dans le monde et pour le monde, le témoin et le relais de la Pâque universelle du Seigneur. Elle doit annoncer autant par sa vie que par sa parole qu'en elle, pour autant qu'elle est le Corps du Christ, s'accomplit le destin pascal de toute l'humanité, et trouve son sens définitif l'histoire des hommes. Elle proclame en effet que le Christ a récapitulé dans sa Pâque toutes choses, et qu'il n'est aucune portion de l'univers, aucun domaine de l'existence, qui, en lui, ne soient passés en principe et ne doivent passer en fait dans le monde nouveau de la création et de la réconciliation universelle (Col., 1, 20). Elle témoigne ainsi que le peuple de Dieu d'après Pâque est destiné à avoir des frontières plus vastes que celles qui sont les siennes aujourd'hui puisque finalement il sera la totalité de l'humanité, avec ses richesses, enfin passée dans la plénitude de Dieu.

Mais il ne s'agit pas seulement pour l'Église de proclamer la pâque du monde acquise en Jésus-Christ, il s'agit concrètement de la réaliser au long des siècles. C'est pourquoi

10. *Const. dogm. cit.*, § 8 fin.

l'Eglise doit assumer en elle toute réalité humaine pour lui donner son sens définitif. Puisque rien dans le monde, en effet, ne doit échapper à la Pâque du Seigneur, toutes les valeurs des hommes doivent en elle trouver place. Nous ne développerons pas ce thème, un prochain cahier de *Lumière et Vie* étant consacré au dialogue de l'Eglise et du monde. Du moins indiquons ce qui nous apparaît comme la conséquence la plus importante de cette réalisation, dans l'Eglise, de la pâque du monde. L'Eglise ne peut pas se considérer, face au monde, comme une réalité clairement et définitivement circonscrite, dotée de frontières stables, comme le suggérerait l'image statique de deux cercles concentriques, le cercle intérieur représentant l'Eglise, le cercle extérieur désignant le monde. Certes l'Eglise, dans le temps présent, aura toujours un visage qui lui sera propre, étant bâtie sur les structures inaliénables et particulières que sont la Parole, les sacrements et les ministères. Mais quant au reste, les frontières qui séparent l'Eglise et le monde sont « flottantes », comme l'écrivit le Père Schillebeeckx¹¹. Le cercle intérieur ne cesse de grandir. La raison en est précisément qu'il n'y a pas de pâque de l'Eglise qui ne soit celle du monde. Il y a donc entre Eglise et monde une sorte d'osmose, même si celle-ci ne peut être encore que partielle, pour autant que, d'une part, la totale coïncidence des deux réalités est eschatologique, et que, d'autre part, les négativités du monde, ses oppositions réelles à Dieu, ne sont pas « pascalisables ». Il reste que, par vocation, l'Eglise tend à devenir monde (le Père Schillebeeckx parle ici de « sécularisation sanctifiante ») et que le monde, aussi par vocation, tend à devenir Eglise. Par ce processus incessant de coïncidence, le monde, dans l'Eglise et par elle, opère sa pâque en Jésus-Christ, et l'Eglise, à son tour, réalise peu à peu son extension pascale, en devenant le Corps universel du Ressuscité, « la plénitude de Celui qui est rempli (par la totalité de la création renouvelée), tout en tout » (*Eph.*, 1, 23). Mais pour cela, il est nécessaire que l'Eglise accepte de croître, en mourant à

11. E. SCHILLEBEECKX, *L'Eglise et l'humanité*, dans *Concilium*, 1, p. 57-58.

ses figures passées, comme nous le disions plus haut, en cessant de confondre ce qu'elle est avec l'un ou l'autre de ses visages temporels ; elle doit, pour grandir et devenir le milieu et le témoin de la pâque du monde, laisser derrière elle les écorces caduques.

La pâque de l'amour

Pour conclure ces brèves réflexions sur l'Église et sa pâque, nous voudrions en quelques mots indiquer ce qui nous semble être, pour l'Église et le monde, le chemin privilégié de leur passage en Jésus-Christ : la rencontre fraternelle dans l'amour. Car quelle est l'essence et le secret de la Pâque du Christ, « l'homme-pour-les-autres » (Robinson), sinon l'amour, le total abandon de lui-même pour ses frères, allant jusqu'à la mort (« il n'est pas de plus grand amour... ») et attestant l'amour du Père (« Dieu a tant aimé le monde... ») ? On ne comprendrait rien à la Pâque du Seigneur, si la souffrance et la mort du Crucifié devaient fixer notre attention, au point de nous en faire oublier le sens et le cœur. Par elle-même, la mort n'est pas pascale ; mais elle le devient suprêmement dans l'amour, comme signe et preuve les plus évidents de l'amour. C'est l'amour qui est le chemin et déjà la réalité de la résurrection et du monde nouveau. « La charité ne passera jamais » (1 Cor., 13, 8) ; tout le reste est relatif, car Dieu même est amour. Si l'Église veut entrer plus avant dans la Pâque du Christ, c'est donc sur la route du don de soi qu'il lui faut s'avancer. Les multiples morts à elle-même, que nous avons évoquées, seraient vides de sens, si elles ne faisaient la preuve d'un plus grand amour de Dieu et des hommes. Il y a en effet des morts vaines et des ascèses stériles, celles qui ne mènent qu'à une affirmation plus pure du moi.

Il est remarquable que beaucoup de chrétiens en notre temps ont retrouvé la portée et la force percutante de la parabole du jugement dernier, au chapitre vingt-cinquième de *Matthieu*, dans laquelle il nous est affirmé que l'Église et le monde seront jugés sur l'amour manifesté envers les petits et les humbles. Tel est le critère définitif qui permettra de

trier ceux qui sont *passés* dans le Royaume et ceux qui l'ont refusé. Ainsi, c'est l'amour fraternel qui constitue la frontière pascalle. Mais cette frontière, nous la voyons se dessiner, non pas entre l'Eglise et le monde, mais au sein du monde et au sein de l'Eglise. D'où il suit que l'Eglise, pour une part d'elle-même, n'est pas encore pascalle, et que le monde, pour une part de lui-même, est déjà pascal. C'est par la conjonction mystérieuse de ces deux participations à l'unique Pâque — car l'authentique charité, dans le monde, même si elle ne se sait pas christique, a néanmoins sa source dans la vie du Ressuscité — que s'opère la pâque de l'humanité. L'entrée inconnu du monde, par l'amour, dans la Pâque de Jésus-Christ, appelle son expression ecclésiale, son dévoilement par la Parole, sa célébration dans le culte communautaire de l'eucharistie. Mais comment le monde reconnaîtrait-il dans l'Eglise, et dans le Christ qu'elle annonce, le sens pascal de sa fraternité, si l'Eglise n'entrait pas avec toujours plus de décision et de réalisme dans l'imitation de son Seigneur, pauvre par amour et fraternellement présent aux hommes pour les conduire à leur totale résurrection ?

Pierre-Réginald CREN, o. p.

LA LITURGIE PASCALE EN QUESTION

Je vais passer pour un iconoclaste, et, je le crains, quelque allure d'irrévérence aggravera mon cas. Oui, j'ai peur d'attirer la foudre et pourtant je dois parler.

On m'a demandé d'exprimer les questions de beaucoup de pasteurs et de prédicateurs. Ayant constaté moi-même une réelle angoisse en certains cas, je n'ai pas cru devoir me dérober. Depuis treize ans que je célèbre la Pâque ailleurs qu'en un couvent liturgiquement exercé, je n'ai connu qu'une célébration qui emportât l'adhésion : dans un sanatorium d'étudiants. Cela tenait au besoin profond de malades conduits à vivre intensément leur foi dans une communauté artificielle et païenne ou condamnés à dépérir spirituellement ; par ailleurs, nous avions le temps de soigner la célébration et, en ce sens, participions à la liberté que le cloître assure à l'action liturgique. Autre part, des paroisses complètement rurales aux paroisses des grandes villes, j'ai participé à des semaines saintes appliquées, une fois à une semaine sainte enlevée ; la plupart du temps, ce fut morne et plat.

Pourtant, dira-t-on, nous sommes comblés. Les décisions de Pie XII nous ont restitué un excellent *ordo maioris hebdomadae* : adaptation des horaires, restauration de rites anciens, création de rites nouveaux, dans ces trois directions, l'autorité a fait preuve d'un souci pastoral évident.

Il est vrai, c'est une joie de le reconnaître : des évêques ont su discerner le souffle de l'Esprit dans les réalisations (intempestives et, en leur temps, révolutionnaires) de pionniers alarmés par un état de fait aussi déplorable que peu

remarqué ; un Pontife personnellement peu sensible à la liturgie a reconnu l'appel de l'Eglise et entériné les propositions de la très compétente Congrégation des rites sacrés.

Mais il ne servirait à rien de nous étendre sur les mérites de cette restauration : ils sont bien connus et ont été longuement célébrés. Au risque de paraître n'avoir tiré un coup de chapeau révérentiel que pour mieux pouvoir décocher le coup de pied de l'âne, je crois devoir nuancer quelque peu l'optimisme courant, et publier tout haut ce que beaucoup n'ont pas le loisir d'exprimer : les fidèles ne sont pas encore touchés par la liturgie pascale aussi profondément qu'on pouvait l'espérer et ce fait n'est pas uniquement, ni partout, la conséquence de la paresse ou de la maladresse des pasteurs à utiliser l'instrument que leur a confié l'autorité pour le service du peuple chrétien.

N'en donnons qu'un signe : après quelques années d'engouement, on peut dire que le flot populaire est désormais étale. Certes, les églises, en ville du moins, sont pleines. Mais, d'une part, il n'est pas sûr qu'on ait retrouvé totalement, aux offices des jeudi et vendredi saints, le public du sermon de la Passion devant le reposoir et du chemin de croix, et, d'autre part, certains offices ne sont pas populaires du tout. Ainsi, la procession des Rameaux laisse froid et la vigile pascale n'attire que des chrétiens relativement évolués. Pourquoi ?

La recherche des causes est difficile. On pourrait éplucher chaque rite à tour de rôle, mais c'est l'affaire des compétences bien plus que des usagers. Au risque de produire un article touffu, je crois plus sage de prendre les choses d'un peu haut, et, tout en faisant porter l'essentiel de la réflexion sur les offices de la « semaine majeure », de traiter du culte en général. N'est-il pas tout entier *sacramentum paschale*, mystère pascal ?

Liturgie et nomadisme

En premier lieu, la vie liturgique n'échappe pas aux conditionnements sociologiques. Celui du nomadisme pour com-

mencer. Nombre de fidèles, parmi les couches sociales qui composent la majorité des pratiquants de l'Église urbaine, sont maintenant habitués à quitter facilement la ville en fin de semaine, équipés qu'ils sont de voitures. Souvent les vacances scolaires font que beaucoup partent très tôt. Un grand nombre, en tout cas, dès le samedi matin. Si certains font l'effort de rester jusqu'à la vigile pascale, ils demeurent l'exception et, de toute façon, ne viennent pas le dimanche matin. Ainsi les membres d'une schola grenobloise (je dis schola et non chorale car dans cette paroisse le chœur de chant n'officiait pas à part du peuple, il l'entraînait dans son chant) : certains d'entre eux, demeurés par fidélité à la vie paroissiale, partirent de nuit, après l'office, afin de rejoindre au plus tôt familles et amis loin de la ville pour passer Pâques avec eux.

Tous ces voyageurs vont-ils grossir les rangs du public indigène des campagnes et des stations de vacances ? Et, s'ils le rejoignent, comment s'agrègent-ils à cette communauté d'inconnus ? Certes, dans les stations, ils constituent la majorité du public qui assiste aux offices, car, souvent, les fidèles du lieu sont retenus par le travail hôtelier. Mais c'est un public hétérogène qui va du lecteur d'*Aspects de la France* au friand du *Nouvel Observateur*, du militant au Français moyen, du chrétien fervent au pratiquant saisonnier. Son dénominateur commun en matière religieuse n'est pas très élevé.

Nul n'ignore que la liturgie (et plus que toute autre celle des jours saints) souffre en France d'une diversité anarchisante. Dans certains cas, le célébrant accomplit de son mieux les rites prévus, tandis que le commentateur fait suivre un office « adapté » ; dans d'autres, le célébrant lui-même officie suivant des rites qu'il transforme pour les rendre accessibles au public. Comment nos déracinés se retrouveraient-ils tous dans la liturgie qu'on leur offre ? Les uns viennent de paroisses traditionnelles et sont étonnés de la nouveauté, les autres viennent de paroisses évoluées et les offices « modèle courant » ne leur disent rien. Aussi, même si la « ferveur » intérieure est réelle, son expression extérieure et publique risque d'être paralysée par le dépaysement.

Plus généralement, il faudrait évoquer ici le cas des dimanches et fêtes d'été. Le 15 août 1964, j'entrai dans la cathédrale d'Albi pendant la messe de 8 heures. Les communions furent nombreuses. Pourtant, la foule était inerte et ne « célébra » pas. Je compris pourquoi en voyant, à la fin de l'office, nombre de fidèles s'égailler dans la cathédrale au lieu de sortir : visiteurs de passage, ils n'étaient pas d'Albi ; dépaysés, ils ne s'exprimaient pas.

Tel est aussi le cas du public « folklorique » lorsqu'il assiste à des offices rénovés. Je l'ai constaté dans une paroisse de ville où la vigile pascale était aussi célébration de communion solennelle : une partie des assistants s'ennuyait ferme : manifestement étrangers à la fête et, pour certains, à la paroisse (amis et parents éloignés des communiant), ils attendaient la fin en se distrayant de leur mieux. Aussi, malgré la présence d'un noyau convaincu, l'office était-il morne. Il en va de même à Noël : l'assistance à la messe de minuit a beau être nombreuse, il arrive que les fidèles préparés à la fête soient noyés dans une masse sans ferveur. Dans ces deux cas, les eucharisties matinales perdent toute qualité : visiblement, le public ne vaut pas celui des messes de Carême ou d'Avent. Ce n'est pas trop grave pour Noël, fête populaire s'il en fut. Pâques fête plus difficile (car nul jamais n'a vu de ressuscité) y perd considérablement : c'est un dimanche mort, sans aucune célébration de qualité hormis les cathédrales où le Séminaire est mobilisé : les chrétiens de bon aloi sont dispersés. Peut-être faudrait-il réserver les offices nocturnes à l'élite paroissiale, ou bien les adapter à la foule. Mais peut-être faut-il aller plus loin. Le lendemain d'un office de nuit, le clergé n'est pas très en forme. Il n'empêche : il doit multiplier les célébrations (jusqu'à des messes le soir de Noël et de Pâques !). On peut donc se demander si la multiplication des offices nocturnes ne coûte pas une peine excessive par rapport aux fruits qu'elle obtient. Il serait peut-être sage, en un temps de communications faciles, de réserver à des églises majeures la vigile pascale (à défaut de la très populaire messe de minuit). On pourrait alors voir et faire grand.

Quoi qu'il en soit, un fait est évident : la mobilité même des populations tend à décomposer la communauté liturgique au moment même où son rassemblement le plus solennel devrait manifester à tous sa vitalité. C'est pour la vie liturgique un handicap sérieux.

Liturgie et culture de masse

Une autre condition s'impose du dehors à la liturgie : la mentalité de l'homme contemporain. Je crains que le Français moyen de l'âge technique (en cours de prolifération dans la population scolarisée d'aujourd'hui) ne soit rebelle à l'effort de célébrer. A l'intérieur comme à l'extérieur de l'Eglise une tension va devenir fondamentale entre ceux qui subissent une vie de plus en plus complexe et instable et ceux qui cherchent à la maîtriser, entre ceux qui renoncent à unifier leur vie et ceux qui s'en font héroïquement un devoir. Car dès qu'un homme prend en main sa destinée humaine en solidarité avec son entourage, ou plutôt, avec ceux qui, dans le monde où il vit, cherchent à être des vivants, il commence à sortir de la foule bourgeoise, ouvrière ou rurale de ceux que préoccupent seulement leur satisfaction immédiate, leurs besoins à fleur de peau. Techniquement compétente, confortable et riche parfois (c'est, sauf catastrophe, le sort qui attend les hommes d'Occident), la foule vivra en fait à un niveau de culture humaine très superficiel, alimenté constamment par un flot d'informations qu'elle n'aura pas le loisir d'assimiler. « Le progrès technique, quand il emprisonne l'homme dans ses anneaux, le séparant du reste de l'univers, spécialement du spirituel et de la vie intérieure, le conforme à ses propres caractères, dont les plus notables sont la superficialité et l'instabilité »¹. Ce fait nous laisse prévoir une masse plus ou moins inerte et une minorité responsable, mais composée d'êtres personnels et non de privilégiés sociaux.

C'est bien pourquoi l'Eglise tend à devenir chez nous une Eglise d'élites. En effet, dès qu'un baptisé veut mettre en

1. Pie XII, *Message* de Noël 1957.

œuvre la foi en Jésus-Christ dans sa tâche humaine, il doit, pour maîtriser les ressources naturelles dont il dispose, vivre à haute tension surnaturelle (je ne dis pas vivre en excité). Il a donc besoin d'une nourriture spirituelle à la fois substantielle et assimilable dans le mouvement de plus en plus rapide et complexe de sa vie. Il cherche donc à rejoindre les chrétiens qui, comme lui, la désirent et la demandent à l'Eglise. Voilà pourquoi l'Eglise des « militants » de tous milieux tend à devenir une Eglise où l'on prêche une religion trop « élaborée » pour la foule.

On objectera : la foule jadis vivait dans l'Eglise ? Certes, mais tout un climat temporel collectif soutenait son engagement et c'est pourquoi l'on pouvait se faire illusion sur le besoin d'une culture chrétienne qui ne fût pas sommaire. Aujourd'hui, les cadres de vie qui portent toujours les personnes plus ou moins inertes ne sont plus inspirés, de près ni de loin, par l'esprit de l'Evangile : ils sont apparus hors de l'Eglise, ils sont *laïcs*. Ceux qui, dans ces cadres, ne tendent pas à une vie humaine personnelle ne demanderont pas non plus une religion personnelle, et, comme l'Eglise, pour former des hommes aptes à vivre de foi dans des structures au mieux simplement neutres, devra prêcher l'engagement personnel et nourrir ceux qui le vivront, une foule de plus en plus nombreuse n'aura plus un accès facile à la foi.

On objectera que l'Evangile est simple, à la portée de quiconque. Il est vrai, et c'est pourquoi nombre de prêtres qui ont un souci véritablement anxieux de cette foule ont raison de demander avec insistance une catéchèse et une liturgie du seuil. Car catéchèse et liturgie vont de pair. Or, pour les adultes, la liturgie actuelle et les essais de catéchèse souffrent du même défaut : l'excès de substance qui rend la nourriture inassimilable et provoque l'indigestion. Et par ailleurs, la substance évangélique, surtout réduite à l'essentiel, n'est pas aussi facile à exprimer et à assimiler vitalement qu'on veut bien le croire, sinon Dieu n'aurait pas eu besoin d'attendre si longtemps pour révéler en Jésus-Christ la fraternité universelle, conséquence de l'universelle paternité de Dieu.

J'irai plus loin. Je me demande si la difficulté d'être homme et responsable aujourd'hui ne nous atteint pas tous. Les thèmes du renouveau chrétien sont mieux diffusés que jamais. Passent-ils vraiment ? Ou bien répétons-nous des mots (barbares souvent : kérygme, catéchèse, évangélisation, mystère pascal, épiphanie, etc.) sans avoir « réalisé » le sens des réalités qu'ils recouvrent ? Tant d'études, d'informations, de documents nous arrivent, sur les seules matières qui relèvent de la compétence immédiate des clercs, que nous absorbons et restituons sans digérer. Quand le clerc prêche en ne faisant que répéter les dernières connaissances qu'il a acquises, il ne parle pas d'expérience et donc ne parle pas au cœur. Le fidèle n'a plus qu'à somnoler. En fait, il accueille le débit du célébrant, du commentateur et du prédicateur comme le fond sonore que lui fournit à longueur de temps la radio, et l'ordonnance du culte comme un genre de cinéma, terne, il est vrai, le plus souvent.

Stimulation parmi d'autres, la liturgie n'éveille plus que celui dont le cœur est en éveil. Or nous assumons mal un éveil prolongé : tout aujourd'hui dure trop longtemps, de ce qui demande une attention, non de la sensibilité, mais du cœur. La messe est trop longue, le sermon n'en finit pas. Peut-être faudrait-il des liturgies moins nombreuses, moins développées, à la fois plus *sensibles* et plus rigoureuses dans leur déploiement. Peut-être supportons-nous fort mal le calme d'une station prolongée, le déroulement contemplatif d'un office paisible. J'en jurerais : moines et moniales des temps qui viennent (pour ne point parler du présent) ne tireront pas un bon parti de célébrations prolongées, surtout si les nécessités du travail manuel ou intellectuel conduisent à l'inévitable et absurde « blocage » d'heures trop nombreuses qu'on n'a pas voulu ramener à un nombre mieux adapté à la vie d'aujourd'hui. Or nous sommes tous de plus en plus pauvres d'attention ; tel est le drame de la contemplation en notre temps. Car, s'il faut beaucoup de préparation pour un acte contemplatif qui dure un sixième de seconde (au dire de l'auteur du « nuage d'inconnaissance »), nous sommes peu doués

pour nous préparer à la contemplation comme nos anciens. Il nous faut une nourriture consistante, mais qui ne soit pas trop lourde : des textes aussi clairs que possible, les moins allusifs et les plus révélateurs, tirés du Nouveau Testament de préférence à l'Ancien ; des chants moins fréquents peut-être, mais les plus propres à parler au cœur ; un ensemble rituel aussi simple qu'évocateur, dépouillé mais non sans grâce, sans fioritures mais non sans majesté. Il nous faut des temps de silence, pour « souffler » peut-être, plus sûrement pour réconcilier prière du cœur et célébration. Une liturgie sans silence me paraît sans avenir. Mais si l'on ne veut pas voler ce silence à la parole (Ecriture et prédication) il faudra supprimer tous les rites secondaires, afin (quadrature du cercle !) de diminuer la durée totale de l'office et non point de l'allonger.

J'ai l'air de m'éloigner de la semaine sainte ? C'était pour y mieux revenir. Son déroulement général souffre d'une extrême concentration. Jeudi, Vendredi et Samedi saints se suivent de trop près. Primitivement on le sait, les chrétiens, outre le dimanche, célébraient uniquement la Pâque. Une seule fête récapitulait l'Incarnation, la Passion, la Résurrection, l'Ascension et la Pentecôte. Le cycle de Noël s'en est détaché, et l'on a étalé le souvenir des mystères sur le triduum actuel. S'il est vrai qu'on a pu, à Jérusalem, célébrer le mystère de la Cène le mardi avant Pâques, il est permis de se demander — quelle opinion qu'on ait sur l'histoire réelle de la Passion — s'il ne serait pas sage de décongestionner quelque peu le triduum sacré. Que si l'on tient à la succession continue des trois et même quatre jours avec le dimanche, c'est la nuit de la résurrection qui fait problème, ou les messes du jour...²

2. Les jours a-liturgiques ont disparu. Sauf le Samedi-Saint. C'est peut-être une erreur. On y a gagné la messe quotidienne. Mais l'Orient l'ignore et ce fait n'est pas sans intérêt. On y a gagné en ferveur, en piété. Sans doute. Mais au prix de quelle décadence *liturgique* ? Je ne nie pas la valeur missionnaire et la dimension

Passons au déroulement des divers offices. Sauf dans les campagnes, il est impossible de réaliser la procession des Rameaux. Dans les grandes villes déchristianisées, on la réduit souvent à une entrée solennelle du célébrant. Pourquoi, en ce

ecclésiale de l'eucharistie solitaire d'un curé seul dans son église ou d'un prêtre-ouvrier dans sa chambre d'hôtel. Mais, du point de vue du célébrant (cela compte aussi, car c'est lui qui use du sacrement, et lui seul dans bien des cas), à quoi ressemble une messe solitaire, mis à part le sacrement, sinon à la messe « sèche » de *Beata* que le Chartreux lit dans sa cellule et à la lecture spirituelle de celui qui prépare la messe en lisant dans son missel ? Faut-il d'ailleurs lier liturgie et vie intérieure au point que les fidèles en viennent à juger fort mal un prêtre qui s'abstient de célébrer ? Justement, dira-t-on, ils ont le sens qu'il devrait célébrer en leur nom. Mais ils le laissent seul. On le comprend pour le bréviaire, on le comprend moins pour les « messes votives », c'est-à-dire, puisque tel est le sens primitif du mot, pour les messes que les fidèles demandent eux-mêmes à leurs pasteurs. Mais peut-être allons-nous voir finir une période qui a confondu vie spirituelle et vie « intérieure ». Car, lorsque l'intériorité suffit à définir l'objectivité des relations avec Dieu, il convient de l'exciter bien plus que de l'exprimer. Condiment parmi tant d'autres, plus relevé par la vertu du sacrement, la liturgie n'a plus besoin d'être un acte *visiblement* ecclésial : la messe « basse » et la messe « privée » sont, jusqu'au niveau des rubriques (le célébrant doit tout lire) le prototype de la célébration. On peut multiplier à profusion les actes liturgiques et même on le doit, car, plus il est aisé de s'en servir, moins il serait pardonnable de n'en pas user : *sacramenta propter homines*, on n'est jamais trop pieux !

Or, si nombre de prêtres assument sans peine une célébration solitaire, à beaucoup d'autres, jeunes surtout, elle est pénible. Manque de dévotion ? Je ne crois pas. Ils acceptent mal une célébration par trop étriquée : l'intériorité (légitime, indispensable) n'y trouve pas son compte ; ils n'en tirent pas un vrai fruit de dévotion. Il n'en était pas ainsi jadis ? C'est bien possible, mais les temps ont changé : rien pour les hommes, fussent-ils d'Eglise, ne va plus tout-à-fait aujourd'hui comme hier. Ne présumez pas toujours qu'une célébration aussi peu expressive (je ne dis pas sentimentale) aide la prière. A dire vrai, elle est parfois insupportable. Se retourner vers des chaises et leur dire « *Dominus vobiscum* », se répondre à soi-même « *Et cum spiritu tuo* », bénir une assistance invisible et, si l'on s'en plaint, s'entendre répondre que les anges sont là, est proprement irritant. Or le fruit de la célébration est fonction des dispositions du

dernier cas, ne pas la supprimer ? Elle est une création de la liturgie de Jérusalem, introduite en Occident par des pèlerins gaulois, tandis que la bénédiction des Rameaux vient de Germanie. Voici comment la présente le *Missel de l'assemblée chrétienne* : « Nous respecterons donc l'enseignement de l'histoire en accordant plus d'importance à la messe qu'à la procession et plus de relief à la procession qu'à la bénédiction des rameaux. La procession représente par des gestes ce que l'Eucharistie réalise : l'entrée du Sauveur dans la nouvelle Jérusalem que constitue notre assemblée ; la bénédiction des rameaux ne fait qu'explicitement nos sentiments de dépouillement spirituel, contenus et exprimés avec une autre efficacité dans le sacrifice eucharistique »³. Ainsi, le recours à l'histoire fait apparaître le caractère secondaire de rites doublement difficiles à vivifier, car, d'une part, ils ne peuvent être pleinement accomplis qu'en pays de chrétienté, et, d'autre part, ils font, dans la pédagogie religieuse, double emploi avec d'autres rites, alors que tout nous oblige aujourd'hui à courir au plus vital, sinon au plus pressé.

La messe unique du Jeudi-Saint semble être, en ville, une exception. A la campagne les prêtres chargés de plusieurs pa-

célébrant... Je sais, nos anciens ne posaient pas ces problèmes. Mais ils n'étaient pas gênés non plus de chanter l'*Exsultet* en plein jour : « *O vere beata nox* », ni de célébrer *Laudes* après le repas de midi ! Si donc l'on veut canoniser la messe solitaire, illégale pour l'instant, qu'on compose un rite pour la circonstance, une « messe de dévotion »... Est-ce pourtant la solution ? Ne vaudrait-il pas mieux diminuer sensiblement le nombre des jours liturgiques et, sauf besoins des fidèles, favoriser la concélébration ? Mais les curés solitaires ? Eh ! ce mode de vie durera-t-il toujours ? Interrogez les grands séminaristes d'aujourd'hui là-dessus...

Par-ailleurs un jour a-liturgique n'est pas un jour sans prière, mais sans eucharistie. On pourrait, ces jours-là, insister sur l'oraison. Car, si nos anciens tiraient l'oraison de l'office et la prière privée du culte public, aujourd'hui, où le temps nous manque à cause des rythmes d'un travail clérical infiniment plus technique que jadis, la même quantité de prière liturgique, empêche l'oraison, loin de l'éveiller.

3. *Missel de l'assemblée chrétienne*, p. 484.

roisses risquent de célébrer plusieurs fois. Les horaires, la démographie, le volume des églises, tout conspire à multiplier les célébrations. On y perd un symbolisme de l'unité du sacrifice (que seule la concélébration pouvait du reste manifester pleinement). Mais le peuple est bien mieux servi. Monastique d'origine, le lavement des pieds n'est pas beaucoup pratiqué. Peut-il être populaire ? C'est une autre question.

L'ensemble liturgique du Vendredi-Saint est excellent ; tous se plaisent à le reconnaître. Cependant on pourrait améliorer le choix des lectures et des cantiques : il suppose une culture vétéro-testamentaire peu courante. *Osée*, 6, 1-6 exigerait une longue explication. Le cantique d'*Habacuc* est incompréhensible. *Exode*, 12, 1-10 pourrait retrouver sa place dans la vigile pascale avec le commentaire de *1 Pierre*, 1, 13-21, puisqu'il y figurait jadis. On proposerait volontiers comme lecture prophétique le dernier chant du Serviteur de Yahvé (*Is.*, 52, 13-53, 12) suivi du *Ps.*, 21 (*Vulg.*) et comme lecture apostolique *Phil.*, 2, 5-11 suivi soit d'une partie du même Psaume, soit du *Psaume* 139 actuellement utilisé. Toutes lectures infiniment plus accessibles aux fidèles parce que plus directement évocatrices de la Passion du Christ.

La vigile pascale à coup sûr est trop longue. Le feu tiré de la pierre est parfois comique en un temps où les centrales versent la lumière à profusion. La bénédiction du cierge a des relents de cuisine et doit être vue de près sous peine de n'intéresser pas. Enfin la procession a du charme, mais l'*Exsultet* amortit l'élan. Les leçons, pour excellentes qu'elles soient dans l'ensemble, ne manquent pas d'aspérités : on ne prend pas le temps de les expliquer, ni de les assimiler, car les chants de méditation, fort courts, sont le plus souvent escamotés. La bénédiction de l'eau occupe, avec ses séquelles, un temps disproportionné. A la messe on se retrouve, mais on voudrait souffler un peu. Enfin, on peut se demander s'il ne vaudrait pas mieux proposer l'annonce évangélique de la résurrection dans le récit de l'apparition à Madeleine (*Jean*, 20, 1-9) ou même aux pèlerins d'Emmaüs (*Luc*, 24, 13-35) que dans le récit stylisé de Matthieu ou celui, inachevé et plus tard com-

plété, de Marc. Ce serait incontestablement plus évocateur que la découverte du tombeau vide et le renvoi aux apparitions de Galilée.

Les difficultés qui tiennent à l'état des lois et à la mentalité des clercs devraient être plus faciles à lever.

Les lois de la célébration

En un sens, la restauration de la Semaine Sainte est venue trop tôt. Pour mieux dire, par rapport à cette restauration, la constitution conciliaire a trop tardé à venir. En effet, alors que les rites nouveaux anticipaient parfois sur certaines décisions conciliaires (qu'ils ont contribué à préparer), d'autres réformes, fondamentales, étaient encore à venir et leur absence stérilisait partiellement la célébration.

On peut espérer, par exemple, que le chant et la proclamation de la Parole en langue vulgaire vont modifier profondément l'impact de la liturgie sur le peuple. Ainsi, l'*Exsultet*, si beau qu'il soit littérairement et musicalement, n'a sur la foule à peu près aucun pouvoir. Proclamé, et même chanté — en tout cas, de grâce, ni simplement lu, ni, surtout, « bredouillé » — que dira-t-il au peuple chrétien ? Nul ne le sait, car nul n'a pu faire l'essai. Au mieux, on a offert à l'assemblée un mélange assez arbitraire de latin et de français, quand ce ne fut pas une lecture française sur fond sonore de grégorien chanté *mezzo voce*. (Oui, il est arrivé qu'on agisse ainsi !). De même, les chants processionnels et de méditation étaient soit omis, soit remplacés par des cantiques plus ou moins éloignés du texte liturgique et généralement choisis en fonction du public le moins exercé. Que dira le peuple chrétien si on lui restitue un équivalent poétique et religieux du *Gloria laus* du *Pange lingua* et du *Nos autem* ? En vérité, nous ne savons pas exactement ce que peut « rendre » la liturgie rénovée des jours saints.

Il faut même ajouter que nous ne le saurons pas de si tôt. Car, si nous avons désormais un lectionnaire et un sacramentaire français, nous sommes loin d'avoir un « graduel » comparable en valeur au graduel grégorien.

Poussons la requête. J'imagine qu'on va traduire (avec le secours d'un poète) et mettre en musique l'*Exsultet*. Je m'en réjouis. Provisoirement, car je m'inquiète aussi : un poème traduit est un poème trahi. Mis à part les textes bibliques, une composition nouvelle vaudrait mieux qu'une traduction. Venance Fortunat, saint Ambroise ou l'auteur de l'*Exsultet* n'ont bénéficié que d'une inspiration toute humaine. Dans ces conditions, et malgré le poids de la tradition liturgique, je ne vois pas pourquoi on s'évertuerait à les traduire en français ou en italien, ni pourquoi les vers latins de Joachim Pecci, pape sous le nom de Léon XIII, figureraient, traduits, dans un bréviaire français ou anglais, alors qu'on refuserait d'y introduire, pour les usagers de leurs langues, ceux du Cardinal Newman, de Pierre Emmanuel ou de Claudel. Car, si Claudel vivait encore, c'est à lui qu'il faudrait demander une annonce de la Pâque, inspirée ou non de l'*Exsultet*. (Comme il eût apprécié, le cher homme, cet abandon — limité — du latin !). Oui, en tout ce qui se peut, demandons la liberté de composer et non la permission de traduire. Donnons le feu vert aux poètes, comme on l'accorde aux musiciens. L'autorité jugera leurs œuvres du point de vue de l'orthodoxie. C'est son droit. Parce que son devoir. Esthétiquement, c'est surtout le temps qui fera métier de critique. Car, de ce point de vue, *non timeo Petrum, sed secretariatum Petri*. Un évêque l'ayant dit, en des matières bien plus graves, on peut bien le redire en un cas tellement mineur ! Pense-t-on en effet que, sans le poids de la curie, les hymnes de récents offices (Sainte-Famille, Sacré-Cœur, Marie-Reine, Saint Joseph artisan, etc.) eussent été adoptés par le clergé ?

Mais, dira-t-on, vous détruisez le rite latin ? Je n'en suis pas sûr. L'unité d'un rite peut être aisément conservée pour l'essentiel malgré une large tolérance de diversités acciden-

telles : témoin les différentes versions des hymnes selon le rite monastique et le bréviaire des séculiers, les particularités cartusiennes, dominicaines, lyonnaises et milanaïses. D'ailleurs, convenons-en, s'il existe une tradition latine, et si les clercs en sont encore d'assez bons témoins (en Occident du moins), il n'existe plus aujourd'hui de chrétiens dont la sensibilité liturgique soit liée totalement à la langue latine et à l'esprit des habitants de l'antique Latium. Il existe des chrétiens qui reconnaissent l'autorité de l'évêque de Rome sur l'Eglise universelle. Les uns, sous une discipline propre, usent de liturgies orientales (et, parfois, parmi nous, dans nos langues d'Occident) ; les autres, sous une autre discipline, étaient jusqu'à présent, qu'ils fussent Chinois ou Espagnols, tenus à des rites latins fort éloignés de leur génie natif. Enfoncé-je une porte ouverte ? Ou entr'ouverte seulement ? La traduction des oraisons du missel a dû coûter quelque sueur aux experts qui l'ont menée à bien. Pour justifier l'entreprise on a précisément avancé l'unité du rite latin. Rien de plus latin, de plus intraduisible que ces oraisons. Si le résultat n'est pas totalement heureux, ce n'est pas aux traducteurs qu'il faudra s'en prendre, mais au principe de la traduction. Je sais : il fallait commencer par là. J'ai la conviction qu'il n'en faudra pas rester là.

La mentalité des clercs

Souvent le clerc absolutise ce que l'histoire invite à relativiser. Le dernier code des rubriques en offre un exemple excellent. Il est assez évident qu'on a jadis proclamé et peut-être chanté le Canon. Jusqu'en 1960 le célébrant devait être entendu du servant ; depuis, il doit seulement s'entendre lui-même. On a sans doute voulu réagir contre ceux qui demandaient une proclamation à voix haute : on a durci la loi. Sans raison aucune puisqu'au cours d'une ordination ou d'une consécration le Canon est entendu de tous... On a parlé plus haut du maintien de la procession des Rameaux. Venons-en donc à la vigile pascale. *L'Exsultet*, les lectures et les chants de la messe mis à part, elle est plus une célébration baptismale qu'une célébration de la résurrection. Jusqu'à la nuit

pascale en effet, la célébration suivait le cours des événements de la Passion. Brusquement, on débouche dans le « mystère » impénétrable. Car, si l'on court au tombeau vide (c'est encore de l'histoire), le fait et la manière de la résurrection nous échappent complètement et leur sens n'est pas facile à saisir pleinement. Il est vrai : « Ce qui était visible dans le Seigneur a passé dans les mystères » et c'est pourquoi nous faisons mémoire de la résurrection à la fois dans la célébration du baptême d'eau et d'Esprit où l'homme commence à ressusciter et dans la célébration eucharistique où le baptisé communie au corps du Christ ressuscité. C'est dans les sacrements, dans les « mystères », que nous est révélé le sens profond de la résurrection qui a établi Jésus dans sa puissance de Christ, chargé de répandre l'Esprit de la promesse.

Or, le premier de ces mystères du point de vue du symbolisme pascal, le baptême, unique et non réitérable, est, pour les participants de la vigile, un fait depuis longtemps accompli. On l'a si bien senti qu'on a introduit dans la célébration le renouvellement des promesses baptismales. Au mieux peut-on espérer assister cette nuit-là au baptême d'un autre. Or, un curé en témoignait : il n'est pas toujours possible de réserver les baptêmes d'adultes pour la vigile pascale : il ne convient pas de faire attendre certains catéchumènes et, par ailleurs, beaucoup seraient gênés d'être exposés seuls aux regards d'une assemblée d'inconnus. Or, sans baptêmes, la vigile pascale porte à faux.

Ce fait ne date pas d'hier. Il est donc curieux de voir comment l'Eglise a réagi. « Comme en pays de chrétienté les baptêmes se faisaient plus rares, on substitua à la célébration du sacrement des rites relevant davantage du symbolisme que du sacrement proprement dit : la bénédiction de l'eau baptismale et de la lumière. Ces rites, qui remontent à l'antiquité, vont s'amplifier démesurément à partir du VI^e siècle au point que l'actuelle bénédiction des eaux n'est rien d'autre que la compilation de trois bénédictiones distinctes ! La disparition des baptêmes écourta la cérémonie au point que celle-ci s'achevait souvent avant minuit... Il fallut donc prévoir notre

messe du jour, simple doublet de celle de la nuit »⁴. On a beau avoir la foi chevillée au corps, cette page donne à pester. On voit bien ce qu'un fidèle averti pourrait en penser. « Eh quoi ! Depuis tant de temps le problème se pose et les pasteurs n'ont pas réagi ? L'autorité est donc à ce point myope ou formaliste qu'elle laisse une institution subsister sans qu'elle ait à remplir sa fonction ?

Ou l'on doit baptiser dans la nuit pascale et la vigile prend tout son sens. Il faut en ce cas la réhabiliter. A la limite, on la réserverait volontiers à quelques églises majeures ou même à la cathédrale. Alors, le vicaire local du bon pasteur baptiserait, confirmerait, communierait les néophytes. Leurs co-paroissiens pourraient les accompagner en force et ce privilège enviable revaloriserait à leurs yeux la fonction épiscopale et les gestes sacramentels.

Mais si nul ne demande le baptême, on peut se passer de la vigile. Plus rare, elle n'en aura que plus de prix. L'habitude émousse le plaisir. Peut-être l'attendra-t-on comme une grâce ? Peut-être demandera-t-on au Seigneur avec plus d'insistance la conversion des païens qui vivent parmi nous ?

Que si l'on tient à la célébration nocturne, pourquoi ne pas inventer un autre type de vigile où le baptême aurait moins de place tandis qu'on insisterait sur la vie pascale et la résurrection ?

Mais remplacer les sacrements par leurs symboles et multiplier les bénédictions prolixes afin de passer le temps relève d'un genre culinaire contestable : l'allongement de la sauce et l'exploitation de l'ersatz. Entrer dans le symbolisme sacramentel n'est pas déjà si facile ! Entrer dans le symbolisme du symbolisme relève de l'abstraction. Passe pour le cierge, symbole du Christ lui-même sacrement de Dieu, car le Christ est invisible ! Mais l'aspersion d'eau bénite, surtout réduite à sa plus simple expression, ne rappelle que de très loin le baptême, lui-même sacrement de la mort et de la résurrection

4. *Missel de l'assemblée chrétienne*, p. 569.

dans le Christ. Dans cette ligne, un seul élément nous fait défaut : le pain béni, symbole du pain eucharistique, lui-même sacrement du corps du Christ !

D'autant que, par ailleurs, dans les sacrements eux-mêmes, le symbolisme ressemble à la peau de chagrin et tend au plus étroit minimum. On verse une cuillerée d'eau sur le front et l'on évoque allègrement le passage de la Mer Rouge et la plongée dans les abîmes de la mort ; on frotte la tête d'huile, on parle de la bonne odeur du Christ, mais ce parfum ne sent rien ; on donne un pain de vie qui ressemble à du bristol, on montre un vin généreux, mais l'on n'y goûte pas... A quoi bon des sacrements, si c'est pour les exténuer ? A quoi bon des rites de substitution là où l'assemblée n'a plus à se réunir pour accomplir les rites fondamentaux ? A quoi bon le symbolisme si nous devons le réduire à quelque algèbre ésotérique ? O simplicité des clercs ! Notre peu de goût pour vos formules est-il si inconcevable ? Ne voyez-vous pas comment vous cultivez l'enflure verbale à propos de gestes qui ne *disent* presque rien ».

Comment, en effet, ne pas être frappé de la disproportion entre les formulaires et les gestes. On déplore la disparition d'un « imaginaire chrétien » et l'on a bien raison : notre subconscient n'a pas enregistré les grandes images porteuses de la révélation, car on ne les lui a pas présentées dans une célébration suffisamment *sensible* où le symbole, éclairé par la parole et révélé dans la langue maternelle, eût été, par lui-même et sans commentaire, directement *parlant*. Il faut avoir beaucoup d'imagination pour entrer dans la liturgie de la nuit pascale : ceux-là seuls qui baignent dans une atmosphère liturgique du matin au soir et de la Septuagésime à l'Épiphanie, ont des chances d'en profiter pleinement.

Mais la prédication devrait y préparer ? Il est vrai, mais que *peut-elle* être ? Mandements épiscopaux et lettres pastorales occupent les dimanches de Carême, et parfois, qu'on nous excuse de le dire, ils exigent une véritable « traduction ». Pourrait-on suggérer un texte court, bien frappé, diffusé par

l'imprimé, qui, dès lors, laisserait la place à l'homélie ? Mais celle-ci, de plus en plus, doit être courte (la proclamation en langue populaire allonge l'office). Elle pourra de moins en moins suffire et l'on devra restaurer la prédication en semaine. Jusqu'à présent, on la concentre fréquemment dans le temps de la Passion. C'est un peu court pour amorcer l'effort quadragésimal de préparation à Pâques. L'étaler sur le Carême fait surgir deux difficultés : il faut trouver sur place des prédicateurs disponibles et restaurer la liturgie des fêtes de Carême. En effet, ce n'est pas pour rien que l'Eglise a prévu des célébrations de la Parole plus étoffées que dans le reste de l'année : par ce moyen, elle veut initier profondément au combat spirituel qu'est la vie dans le Christ. On peut seulement se demander si en notre temps cette pédagogie n'est pas trop riche et s'il ne faudrait pas restituer des fêtes privilégiées en insistant sur quelques thèmes majeurs du Carême, non des catéchumènes (on réserverait les messes de scrutin au catéchuménat), mais des baptisés : aumône, prière, jeûne, par exemple, ou, sur les thèmes de l'actuelle vigile pascale, si l'on tient à lui garder son caractère baptismal⁵.

Autre question redoutable : la fréquentation des sacrements au titre du commandement de l'Eglise impose la revalorisation du Carême si l'on veut que l'accès aux « mystères » de la pénitence et de l'eucharistie soit préparé et qu'ainsi l'ensemble de la liturgie pascale porte du fruit. Pour les pratiquants, il faudrait peut-être envisager, au lieu des messes de Carême, des célébrations de la Parole axées sur la réception du sacrement de pénitence et sur la prière pour les pécheurs... non pénitents. Pour ceux qui, habituellement, ne viennent pas

5. Les quatre leçons fourniraient la matière d'une excellente catéchèse, si on prenait soin de les interpréter à partir des oraisons qui les suivent, et de remplacer la troisième et la quatrième par les cantiques qui les suivent, mais intégralement lus. En effet on y trouve quatre thèmes majeurs : création, rédemption, devoir de porter du fruit dans l'Eglise, sens de la loi et du péché. Un seul regret : l'absence totale de textes parallèles du Nouveau Testament pour éclairer ceux de l'Ancien.

aux offices dominicaux, et moins encore aux offices de semaine, on est réduit à espérer que le dialogue avec le confesseur dans l'acte sacramentel de la pénitence leur tiendra lieu d'un Carême à la fois élémentaire et concentré. Cette question, moins étrangère à notre propos qu'on pourrait croire, nous entraînerait trop loin. Mais réfléchir à ces problèmes est affaire de clercs. Au nom de la tradition la meilleure, il serait temps de s'en aviser.

*
* *

Nul n'en a jamais douté : tout ne va pas pour le mieux dans le meilleur des mondes liturgiques. Mais jusqu'au milieu de la précédente décennie, on demeurait figé dans un immobilisme quasi sacré, contemporain des civilisations pré-industrielles et totalement étranger au monde à venir. On ne pouvait donc soupçonner la profondeur où se situait le désaccord entre le culte officiel et la vie du peuple chrétien. Chaque réforme qui survient permet d'en mieux mesurer l'ampleur, et cette prise de conscience ne fait que commencer. Si le monde est entré dans l'« ère de la mobilité universelle », si « le nomadisme planétaire ne fait que grandir », si « le fait capital est qu'il n'y a plus rien de stable » et que « tout est incessamment remis en cause », si nos sociétés « ne sont plus fondées sur l'ordre naturel des choses, mais sur leur métamorphose illimitée », si « nous entrons à toute vitesse dans l'âge de la révolution permanente à tous les plans »⁶, nul ne sait, en matière liturgique aussi, par quelles fourches caudines il nous faudra passer.

Je joue les Cassandre et pourtant je n'ai pas peur : le concile nous a ouvert les portes de l'avenir. Certes, ses décisions pratiques n'en sont qu'à leur commencement d'exécution. D'autres suivront, et, j'en suis sûr, si les Pères prenaient

6. M. CARROUGES, *Le laïc, mythe et réalité*, Paris, Centurion, p. 217-219.

quelques jours pour retoucher leur œuvre avant de mettre un terme à la dernière session, ils iraient beaucoup plus loin. Mais peu importe : ils nous ont donné une théologie admirable du culte chrétien et d'excellentes directives générales sur la pastorale liturgique. La chair est loin d'avoir trouvé sa forme, mais le squelette est solide et bien venu.

On le voit, mon impertinence n'a pas fait long feu. Elle est plus un procédé qu'un état d'âme : cet article est un manifeste, il entend réveiller, non pas revendiquer. D'autres fourniront des rapports : qu'ils interrogent prêtres et fidèles, ils verront bien si je me suis trompé. Sans aucun doute, hors de France, il peut en être autrement. Or, il ne faut pas « casser » l'Eglise. Mais justement, on ne casse facilement que ce qui est rigide ; ce qui est souple, on le plie à ses fins. Je plaide pour la souplesse de l'Eglise ; la diversité légitime suivra. Il n'est pas sûr que l'uniformité soit toujours un signe d'unité : ce peut être un signe de sclérose et donc de vieillissement. La Belle au bois dormant, tant qu'elle dort, est une pièce de musée ; vienne le prince charmant, elle reprend vie, mais à peine a-t-elle dit merci qu'elle demande à changer de robe et songe à se coiffer autrement.

Allez à Solesmes, haut lieu des rites anciens, vous pourrez, de la nef, assister à la célébration. Les moines seuls, comme au théâtre les artistes, ont le droit de jouer leur partie ; ils figurent, vous constatez. M'indignerai-je ? Non pas : ils ne *peuvent* faire autrement. Et si je désirais une célébration telle que mon éducation cléricale m'apprit à les aimer, c'est à Solesmes que j'irais entendre l'*Exsultet* (à condition toutefois qu'on me fasse la grâce de m'introduire au chœur). Je souffre trop de la bâtardise de certains offices où le latin affiné par l'usage jure avec un français qui sent le métier, tandis que grégorien et mélodies moins nobles forment un mélange amer. (Je sais, il n'en peut être autrement : on ne récupère pas, en deux ans, dix ou douze siècles de retard).

Mais je suis allé à Taizé... et j'ai reçu en plein visage le coup de poing d'une liturgie à la fois classique et contemporaine. On chantait l'espèce de chant d'Eglise qu'a vulgarisé le

P. Gelineau. A tort ou à raison, certains experts l'abominent et les publics mal préparés l'exécutent : à Taizé, cinquante hommes, un orgue et une foule de gens en vacances, jeunes et vieux, Français et étrangers, catholiques et protestants, lui donnaient fort belle allure : en dix minutes, la foule était « dans le bain ». Même climat religieux qu'à Solesmes. Moins de perfection esthétique à coup sûr ; mais, de part et d'autre, même « dévotion ». Ah ! tout esthète que je sois à mes heures, de ces deux liturgies sœurs, l'une brune et l'autre blonde, je crois bien que je préfère la plus jeune. Moins par goût personnel que par choix pastoral. Adieu, princesse de légende, somptueusement enchâssée dans l'attente d'un réveil incertain ! La petite fille vivante a plus de charme : elle sourit aux hommes d'aujourd'hui.

J'aime mieux ne pas le cacher : je ne prendrai pas mon parti, que la foule chante à Taizé tandis qu'elle se tairait dans l'église que nous a bâtie Le Corbusier. Mais le législateur est en voie de métamorphose ; laissons-le devenir prince charmant. Alors on verra dans l'Eglise catholique cette belle encore ensommeillée qu'est la sainte liturgie défroisser sa robe et sourire au peuple de Dieu.

Claude BOURGIN, o. p.

TOUS LES HOMMES SONT MORTELS

Tous les hommes sont mortels ;
or, je suis un homme ;
donc, je suis mortel.

L'enchaînement du syllogisme semble m'imposer cette évidence avec une force contraignante : je suis mortel. Tout ce que j'éprouve et expérimente, tout ce que je projette et entreprends, tout ce qui constitue ma vie est fragile et menacé. Le sol, à chaque instant, peut se dérober sous mes pas. « Les feuilles, le vent en jonche la terre. Ainsi des générations humaines », chantait Homère. Et Marc-Aurèle commentera, pour s'en bien pénétrer, le vieux poème :

*Feuilles, tes enfants !
Feuilles, ces êtres qui t'acclament d'un air convaincu et
qui te glorifient, ou qui, à l'opposé, te maudissent, ou bien,
sans bruit, qui te censurent et te brocardent !*

*Feuilles encore ceux qui transmettront ta renommée
posthume !*

*Tout cela apparaît au renouveau, et puis le vent l'abat,
et puis de nouvelles frondaisons poussent à la place des pré-
cédentes¹.*

Ainsi paraît-il impossible de douter réellement de la mort : n'est-il pas frappant que les premières traces qui nous permettent de repérer la présence de l'homme dans l'histoire sont, en même temps que l'outil, les sépultures et les cultes funéraires² ?

1. MARC-AURÈLE, *Pensées*, X, 34, 2-4, trad. TRANNOY. L'empereur stoïcien commente l'*Illiade*, VI, 147-148. L'image homérique est reprise par Kierkegaard, qui la rejette : « Si l'humanité n'avait pas de lien sacré, si les générations se renouvelaient comme le feuillage des forêts, s'éteignaient l'une après l'autre comme le chant des oiseaux dans les bois, traversaient le monde comme le navire l'océan, ou le vent le désert ; si l'éternel oublié toujours affamé ne trouvait pas de puissance assez forte pour lui arracher la proie qu'il épie, quelle vanité et quelle désolation serait la vie ! », *Crainte et tremblement*, trad. TISSEAU, Paris, Aubier, 1946, p. 15.

2. « La géographie religieuse », note Deffontaine (et il parle essentiellement des pratiques concernant les morts), « se trouve être la géographie la plus spécifiquement humaine », *Géographie et religions*, Paris, Gallimard, 1948, p. 12.

I. LA PENSÉE PEUT-ELLE SE SAISIR DE LA MORT ?

Cette évidence immédiate de la mort demande pourtant qu'on ne l'accepte pas sans précautions. Peut-on parler d'évidence, alors qu'une méditation tenace paraît seule capable de donner une assurance précaire, qu'il faut sans cesse reconquérir ? Le raisonnement logique n'est convaincant qu'à la condition de demeurer tout-à-fait abstrait et de laisser hors de ses prises cette singularité unique que je suis. Qu'est la méditation du stoïcien, sinon l'effort toujours repris pour surmonter cette abstraction, pour enclorre l'unique dans l'universel et dissoudre la particularité dans l'affirmation générale ? Mais un tel passage ne peut réussir pleinement, il laisse derrière lui l'essentiel : si je dis que je suis mortel parce que je suis homme, ce n'est déjà plus de moi que je parle, ce n'est plus ma singularité qui est visée par mon discours et mon savoir conceptuel ne projette aucune ombre sur mon expérience. Bien plus : cette reconnaissance abstraite de la mort peut fort bien n'être qu'un alibi, qu'une façon détournée de dissimuler et de désamorcer le sens que la mort pourrait éventuellement avoir pour moi. Une fois investie dans une affirmation générale, cette signification ne risque plus de hanter le monde concret du vécu.

L'homme ne veut pas être mortel

Cette distance entre le savoir conceptuel et l'expérience n'est pas la seule difficulté à laquelle se heurte une réflexion qui entreprend de se saisir de la mort. Il ne peut lui échapper qu'elle projette de remonter une pente difficile, d'aller à contre-courant des attitudes les plus spontanées et les plus naturelles. Ce qui se manifeste dans l'expérience, ce n'est pas une connaissance de la mort, mais au contraire un effort persévérant pour l'oublier, pour faire d'elle un événement sans importance et dénué de signification. L'homme apparaît comme un être qui ne veut pas être mortel et qui interdit à la certitude de la mort d'affleurer à la conscience.

L'analyse des comportements spontanés le montrerait sans aucun doute : de multiples attitudes semblent présupposer une connaissance primitive de la mort, dans la mesure même où elles n'ont pas d'autre sens que de nier cette saisie première. Comme la sexualité, comme la religion, la mort est affectée d'un indice de sacré, que l'on s'efforce naturellement de réduire et de dissimuler autant qu'il est possible. La présence de la mort n'introduit-elle pas dans l'expérience une dimension d'étrangeté et de tout autre, puisqu'elle marque justement la fin et l'absence de tout ce que nous expérimentons ? Accepter de vivre en face de ce vide vertigineux, c'est ressentir l'effroi d'une redoutable étrangeté. Cette présence troublante ne se donne pas en elle-même dans l'expérience quotidienne ; elle s'y manifeste plutôt sous une forme négative, dans les tentatives qui visent à l'éluider, en

réintroduisant dans le domaine du familier et de l'insignifiant ce qui se donne primitivement comme mystère redoutable.

Ce refoulement peut prendre, par exemple, la forme de la plaisanterie ou de la *gauloiserie*. La signification de celle-ci semble bien être, en effet, de ramener dans les limites d'une étrangeté familière et tolérable des phénomènes qui, en eux-mêmes, relèvent d'une étrangeté beaucoup plus radicale et qui, par là, reportent l'homme vers un domaine irréductible à son expérience courante. Si de tels phénomènes peuvent être vus comme de simples variations des événements quotidiens, ils perdent tout pouvoir d'angoisse, ils ne sont plus que risibles ; ils demeurent étranges, ils rompent avec l'ordinaire de la vie ; mais cette étrangeté n'est plus telle qu'elle évoque quelque chose de tout autre : elle n'est que la déformation imprévue et grotesque de l'expérience banale : le tout autre est exorcisé et réduit. La gauloiserie est, en un mot, cette sorte de ruse qui transforme en objet de rire ce qui fait peur. Or, chacun le sait, la mort est un sujet inépuisable de plaisanteries gauloises, tout autant que le sexe et la religion, et l'humour macabre n'est que la transposition « distinguée » de la blague plus grossière qui a cours dans les milieux populaires (par exemple, ce paysan qui découvre, pendu à un arbre, le cadavre d'un camarade de beuveries et qui, remarquant la langue tirée et gonflée du mort, déclare que, même « refroidi », il ne cesse pas d'avoir soif).

L'*attitude rituelle* a une signification analogue. Elle permet, elle aussi, de réintégrer dans la vie normale le phénomène mystérieux, sans anéantir pourtant en totalité son contenu propre : il devient occasion de gestes stéréotypés, il n'est plus étrange que dans la mesure où il est compris comme imposant la nécessité de certains rites ; mais, pour peu qu'on s'acquitte convenablement de ces devoirs, l'événement cesse d'être source d'inquiétude. Cette substitution du rituel au mystérieux n'est pas moins manifeste et fréquente dans tout ce qui touche à la mort qu'elle ne l'est à l'égard des représentations religieuses. Bien souvent, d'ailleurs, les deux domaines se confondent, à tel point que les rites mortuaires sont souvent les dernières survivances de la religion. Quand meurt une connaissance, on *doit* faire une visite à la famille et se recueillir près du corps du défunt, quelle que soit la répulsion qu'on éprouve à la vue d'un cadavre ; s'il s'agit d'un proche parent, on lui *doit* des funérailles aussi décentes que possibles, de même qu'on *doit* ensuite visiter sa tombe à dates fixes... Si le rituel, qui peut être extrêmement complexe et imposer de lourdes charges, est correctement observé, on a fait ce qu'on devait et on peut avoir la conscience tranquille. En réalité, on n'a pas pris la mort en considération : on lui a substitué un ensemble de devoirs fastidieux, dont la pesante obligation a pris la place du phénomène angoissant qu'est la mort.

De telles parades sont irréfléchies. Il en est d'autres plus élaborées et plus conscientes, qui concourent à mettre entre parenthèses la réalité de la mort. Ainsi en est-il, en de nombreux cas, de la croyance en l'immortalité, — quelle que soit par ailleurs son éventuelle validité. Si je puis, en effet, me penser immortel, quel sens peut encore avoir pour moi la mort ? N'apparaît-elle pas nécessairement comme un accident sans importance et qui ne me touche pas vraiment ? C'est bien ce que paraît impliquer une définition courante de la mort, « séparation du corps, qui est mortel, et de l'âme, qui est immortelle ». Il suffit de préciser que je suis essentiellement mon âme pour rejeter la mort dans une extériorité complète : elle n'affecte que mon corps, cette ombre qui me suit pas à pas mais qui n'est pas véritablement moi-même ; elle est un phénomène purement biologique, qui se laisse décrire en termes objectifs bien propres à me rassurer et à me convaincre que je parle d'une aventure qui me reste étrangère. Quoi de commun, en effet, entre cette réalité tout objective et moi-même ? Elle se situe au niveau des choses, tandis que je suis intériorité spirituelle. L'intimité me fournit une profondeur assez secrète pour que j'y puisse trouver un refuge inexpugnable devant les attaques de la mort.

La mort se refuse à la pensée

Mais faut-il dire que c'est l'homme qui dissimule la mort parce qu'il ne veut pas être mortel ? N'est-ce pas elle, au contraire, qui se refuse à toute saisie ? Elle semble se situer dans une région qui est extérieure à la conscience. Elle est aussi au-delà du temps de l'existence et, pour cette raison encore, il est impossible d'en rien savoir. Comment en effet pourrais-je me la représenter pour en appréhender le sens ? Ne faudrait-il pas que je me projette en avant de moi, que je rejoigne un avenir qui, par définition, m'est refusé, puisque je ne serai plus quand il sera là ? Seule l'imagination me permet de rejoindre l'instant de ma mort ; mais je n'atteins alors qu'une mort rêvée et donc irréaliste. Les pieuses méditations qui se proposent de faire vivre par anticipation ce moment unique, d'en représenter tous les détails et de préférence les plus macabres, ne peuvent avoir d'autre sens que de conduire à autre chose qu'elles-mêmes, d'être la préparation à une véritable saisie de la mort si une telle saisie est possible en quelque façon. Laissées à elles-mêmes, elles peuvent bien émouvoir ; mais elles ne nous font atteindre qu'à un monde imaginaire et c'est dans cet imaginaire qu'elles nous donnent des représentations et nous font éprouver des émotions.

Au surplus, cette tension imaginative, qui voudrait nous faire rejoindre la mort à venir, n'est-elle pas une tension vers rien ? Cet événement, en effet, que je recherche en avant de moi, semble ne s'y point trouver. Il marque tout au moins une limite insaisissable en

elle-même : tant que la mort est en avant de moi, j'y puis penser, je la puis imaginer, mais sans savoir ce qu'elle est, puisque je ne l'expérimente pas réellement. Si elle est là, si elle est devenue réalité présente, je ne puis davantage savoir ce qu'elle est, puisque je suis entièrement englouti en elle, incapable de prendre le moindre recul qui me permettrait de la voir. Que je sois jeune ou vieux, en bonne santé ou malade, la difficulté semble la même et l'imminence même de la mort n'est pas la mort : elle peut m'apprendre que cette vie, à laquelle j'adhère, va m'être enlevée, que tous les liens qui m'attachent à elle vont se trouver rompus ; mais ce détachement et cette rupture ne sont pas encore présents, je ne les expérimente pas, je ne vis pas ma mort. La sagesse populaire nous l'apprend : tant qu'il y a de la vie, il y a de l'espoir ; la mort reste encore à venir et cela suffit pour que je projette, entre elle et moi, un fossé infranchissable.

Il n'y aurait de connaissance de la mort que s'il était possible de faire venir ma mort jusqu'à mon présent, de la vivre comme un événement réel et non comme un futur qui ne peut être qu'imaginé. Mais il est bien clair que cette opération ne peut être accomplie. La seule mort que je puisse rencontrer maintenant, c'est *la mort en général*, qui reste pour moi abstraite, dont le lien avec ma singularité demeure entièrement obscur. C'est aussi *la mort d'autrui* et de celui-là en particulier qui est un autre moi-même. Mais la mort d'autrui, devenant présente à ma vie, peut-elle me donner une compréhension de ma propre mort ?

Il est indubitable que la mort de l'être aimé donne le sentiment d'une proximité de la mort, qu'elle arrache celle-ci à son anonymat. Mais elle ne semble pas répondre vraiment à la difficulté qui se dresse devant notre réflexion. Ce que j'éprouve alors, en effet, c'est ma propre souffrance, c'est l'angoisse de ma solitude future, c'est le sentiment d'une déréliction qui sera désormais ma part en cette vie. La mort d'autrui se répercute dans mon existence, mais rien ne me dit ce qu'elle est en elle-même. Tout au contraire, j'apprends douloureusement, quand je vois son approche décomposer le visage d'autrui, que celui qui va mourir entre dans une expérience incommunicable et qu'il m'est interdit de le rejoindre ; sa mort n'appartient qu'à lui, elle est précisément *sa* mort et j'en suis absolument exclu. Son ombre s'étend sur ma vie ; mais ce que je saisis n'est ni sa mort ni ma mort : c'est ma vie devenue obscure. C'est pourquoi peu à peu ma douleur s'atténuera, c'est pourquoi je continuerai de vivre, jusqu'à oublier peut-être l'épreuve que je traverse maintenant.

La mort d'autrui, si je la considère avec sérieux, peut sans doute m'interdire de faire de la mort un événement sans signification ; elle installe en quelque sorte la mort dans ma vie, et, selon le mot de Jaspers, « la fin de la communication est une communication de la fin ». Mais cette communication reste mystérieuse : je sais que la mort me concerne, je la vois comme de biais sans pouvoir la consi-

dérer de face. Elle demeure pour moi une question à laquelle je ne sais pas répondre. Qu'est-ce que la mort ? Que sera *pour moi* cet événement devenu inoubliable ? Je l'ignore et la vie me pousse à éluder cette question sans réponse, à oublier ce creux qui s'est dessiné un jour, pour m'adonner tout entier au plein du moment présent.

Ainsi n'est-ce pas sans raison, semble-t-il, que l'être humain se défend spontanément contre la pensée de la mort. Rien ne résiste, à la réflexion, de tout ce qui pourrait ouvrir la voie à une connaissance concrète de la mort, toutes les approches échouent successivement. Je puis me donner une définition abstraite. Je sais que cette définition peut s'appliquer à moi, qu'elle peut prendre la forme et le contenu d'une réalité existentielle. Mais cette concrétisation demeure actuellement insaisissable et vide. Elle est constamment remise à plus tard, renvoyée à un moment ultérieur qui ne peut s'inscrire dans le prolongement de ce que je vis présentement. Parce que toute réflexion s'inscrit dans le *maintenant* et est installée dans la vie, l'*au delà* où se situe la mort ne peut être arraché à l'éloignement et rien ne m'empêche de faire comme si sa menace ne pouvait refluer sur le *maintenant*. Tout au contraire m'y invite : la méditation de la mort n'est-elle pas malsaine, s'il est vrai qu'elle n'est que la poursuite vaine d'une signification qui résiste à toutes les prises ? Une telle entreprise emporte avec soi son châtiment : elle ne se saisit de rien, elle laisse sur sa faim celui qui s'y abandonne. Mais cette quête du rien doit être condamnée comme la marque d'un vice, qui n'est rien d'autre que l'impuissance à se réjouir de ce qui peut et doit être possédé, de ce à quoi l'être humain doit adhérer : le *maintenant*, le plein, la vie³.

Nous nous heurtons ici à une difficulté insurmontable, qui nous contraint tout au moins de reconnaître qu'il n'est pas de représentation possible de ma mort. Je ne puis à l'avance m'habituer à elle, la dépouiller peu à peu de ses traits menaçants, pour la vivre enfin dans une paix certaine, comme un événement devenu familier parce que longuement attendu. Située dans un avenir qui est insaisissable parce qu'il n'est pas *mon* avenir, elle se refuse à cet apprivoisement, elle se prépare un visage qui ne pourra que me surprendre, — comme déjà me choquent et me scandalisent tant de morts qui me

3. Une telle adhésion à la vie, ne souffrant aucune rupture, serait la source d'une harmonie profonde et belle. On trouvera une admirable évocation de ce thème dans R.-M. RILKE, *Elégies de Duino*, VIII : la coïncidence avec l'Ouvert (*das Offene*), avec la totalité sans faille, est le privilège de l'animal, qui est libre de la mort comme il l'est de la naissance. Mais l'homme ne peut se rapporter à l'Ouvert. Voir aussi les *Sonnets à Orphée*, qui soulignent l'ambiguïté de l'homme comparé à l'animal (I, 16), à l'Ange (II, 1-2), aux fleurs (II, 5-6), à l'oiseau (II, 26).

paraissent monstrueuses, si mal accordées qu'elles sont avec les vies qu'elles achèvent.

Est-ce à dire que toute pensée de la mort est trompeuse et qu'il s'en faut énergiquement défendre? Nous ne sommes pas acculés à cette conclusion. Il nous faut seulement admettre que l'événement de la mort ne se laisse réduire à aucune pensée qui en puisse être tenue pour l'image fidèle, l'anticipation ou le substitut et qui dispense de mourir : en ce sens, la mort est au-delà de toute pensée. Mais il reste encore possible que la mort projette son ombre sur la vie et qu'il soit ainsi loisible de la rejoindre, non pas directement et en elle-même, dans cet au-delà du présent sur lequel elle règne, mais indirectement, dans le présent même, pour autant que celui-ci est affecté par elle d'une certaine tonalité. Il est possible, en d'autres termes, que la pensée de la vie ne soit pas réductible à la considération d'une plénitude et d'une totalité harmonieuses, mais qu'elle doive inclure, comme en creux, la négativité de la mort, de telle façon que penser à la vie soit identiquement penser à une *vie mortelle*.

II. LA VIE MORTELLE

La réintégration de la mort dans la vie semble aller de soi : n'est-il pas évident, une fois encore, que je suis mortel? Qu'en réalité cette certitude soit difficile, nous le savons : entre la vie et la mort, s'étend une distance infranchissable, qui interdit d'être simultanément *ici* et *là-bas*. Le rejaillissement de la mort sur la vie ne peut donc être compris comme une anticipation de la mort comme *événement* : une telle entreprise ne peut qu'échouer. S'il y a une présence de la mort à la vie, ce ne peut être que l'affleurement d'un *sens*, — celui-là même qui se manifeste pleinement dans l'événement de la mort, mais qui se trouve évoqué aussi dans la vie.

Une réflexion qui s'engage en cette direction sait délibérément qu'elle laisse en dehors d'elle l'événement de la mort, bien loin de le pouvoir dissoudre : elle porte sur le *maintenant*, laisse la mort dans son domaine mystérieux et insaisissable et ne dispense aucunement de mourir un jour. Si elle peut être tenue pour une pensée de la mort, alors même qu'elle porte sur la vie, c'est dans la mesure où elle permet de comprendre une certaine continuité entre la vie et la mort, manifeste que la mort actualise une forme d'être qui est présente au sein de la vie même et retrouve, ici et là, une même catégorie, qui fonde et qui éclaire le *nunc* et le *tunc* dans leur diversité même. Ainsi la mort peut-elle être retrouvée dans la vie, en ce sens que l'être qui vit maintenant est celui-là même qui mourra un jour et que sa vie est une vie mortelle.

La mort et l'être pour autrui

Une telle continuité est-elle réelle, là où, au contraire, se manifeste immédiatement une totale discontinuité ? Telle est la question à laquelle nous devons tenter de répondre. Nous le ferons en prenant notre point de départ dans l'analyse, — remarquable encore que contestable, — proposée par Sartre dans *L'Être et le Néant*⁴.

Sartre souligne avec beaucoup de finesse l'ambiguïté de la mort, qui est à la fois tournée vers l'humain et vers l'inhumain. Elle est un terme, et « tout terme est un *Janus bi-frons* : soit qu'on l'envisage comme adhérent au néant d'être qui limite le processus considéré, soit, au contraire, qu'on le découvre comme agglutiné à la série qu'il termine, être appartenant à un processus existant et d'une certaine façon constituant sa signification » (p. 615). C'est ce caractère ambigu de la mort qui permet de comprendre qu'on la puisse considérer comme faisant en quelque sorte partie de la vie, comme le dernier moment de celle-ci, ou, à l'inverse, comme un pur inhumain qu'on ne saurait récupérer. Tantôt on privilégie la continuité qu'implique la notion même d'un *terminus ad quem*, on montre que la vie est un mouvement vers la mort. Tantôt, au contraire, on insiste sur l'idée que le terme est au-delà de la série qu'il clôt, on voit en lui une limitation venant de l'extérieur, qui termine sans achever.

Contre la conception heideggerienne du *Sein zum Tode*, Sartre veut montrer que ce second aspect doit être tenu pour le seul vrai, qu'il n'y a pas de rapport entre la mort et la subjectivité et qu'en particulier c'est une erreur que de comprendre la mort comme une manifestation de la finitude.

Il faut pourtant admettre que la compréhension de l'existence ne peut faire abstraction de la mort. Mais comment cela est-il possible, s'il est vrai que « la mort n'est aucunement structure ontologique de mon être, du moins en tant qu'il est *pour soi* » (p. 631), si rien ne serait changé pour moi à supposer que je fusse immortel ? La réponse apportée par Sartre est simple : elle consiste, pour l'essentiel, à montrer que la mort a un sens pour autant que *je suis pour autrui* et que cette signification est donc par principe étrangère à ma propre subjectivité. Qu'est-ce, en effet, que la « vie morte », sinon l'impuissance dans laquelle je serai définitivement de me reconquérir sur le regard qu'autrui porte sur moi et par lequel il me transforme en objet ? Aussi longtemps que je suis vivant, je puis mettre en échec cette chute du *pour soi* dans le *pour autrui* et récupérer ma subjectivité : il me suffit de regarder autrui et de faire de lui une « transcendance-transcendée ». Quand je serai mort, cette possibilité permanente me sera refusée. « Être mort, c'est être en proie aux

4. J.-P. SARTRE, *L'Être et le Néant*, p. 615-633.

vivants. Cela signifie donc que celui qui tente de saisir le sens de sa mort future doit se découvrir comme proie future des autres (...) Tant que je vis, je peux démentir ce que l'autre découvre de moi en me pro- jetant vers d'autres fins et, en tout cas, en découvrant que ma dimension d'être-pour-moi est incommensurable avec ma dimension d'être-pour-l'autre. Ainsi échappé-je sans cesse à mon dehors et suis-je sans cesse repris par lui sans que, en ce combat douteux, la victoire définitive appartienne à l'un ou à l'autre de ces modes d'être. Mais le *fait de la mort*, sans s'allier précisément à l'un ou à l'autre de ces adversaires dans ce combat même, donne la victoire finale au point de vue de l'Autre, en transportant le combat et l'enjeu sur un autre terrain, c'est-à-dire en supprimant soudain un des combattants. En ce sens, mourir, c'est être condamné, quelle que soit la victoire éphémère qu'on a remportée sur l'Autre et même si l'on s'est servi de l'Autre pour sculpter sa propre statue, à ne plus exister que par l'Autre et à tenir de lui son sens et le sens même de sa victoire » (p. 628).

On pourrait certes se demander si, en rattachant le sens de la mort à la présence de l'Autre et à cette dimension du pour-autrui qui affecte mon être, Sartre ne fait pas de la mort une structure ontologique du pour-soi lui-même et si, par le biais ou la médiation du pour-autrui, il ne retrouve pas dans la mort une marque de finitude. Sur ce point encore, la réponse qu'il apporte est des plus claires : elle est entièrement négative, parce que, dit-il, la finitude n'a rien à voir avec la présence d'autrui ni avec la mort. La présence d'autrui n'est pas un élément constitutif de mon être. Elle est purement contingente, elle fait partie de ce que Sartre appelle la *facticité*, ce qui revient à dire qu'elle n'a pas de sens pour moi. Ainsi la mort elle-même n'est-elle « rien d'autre qu'un certain aspect de la facticité et de l'être pour autrui, c'est-à-dire rien d'autre que du *donné*. Il est absurde que nous soyons nés, il est absurde que nous mourions ; d'autre part, cette absurdité se présente comme l'aliénation permanente de mon être-possibilité qui n'est plus *ma* possibilité, mais celle de l'autre. C'est donc une limite externe et de fait de ma subjectivité ! (...) Elle ne *m'entame pas*. La liberté qui est *ma liberté* demeure totale et infinie ; non pas que la mort ne la limite pas, mais parce que la liberté ne rencontre jamais cette limite, la mort n'est aucunement un obstacle à mes projets ; elle est seulement un destin *ailleurs de ces projets*. Je ne suis pas libre pour mourir, mais je suis un libre mortel. La mort échappant à mes projets parce qu'elle est irréalisable, j'échappe moi-même à la mort dans mon projet même (...) Nous ne saurions donc ni penser à la mort, ni l'attendre, ni nous armer contre elle ; mais aussi nos projets sont-ils, en tant que projets — non par suite de notre aveuglement, comme dit le chrétien, mais par principe — indépendants d'elle » (p. 631-633).

En un mot, la mort manifeste que l'existence humaine est enveloppée dans un inhumain et un absurde avec lesquels pourtant elle n'entre pas en contact. Comme la présence d'autrui, elle révèle cette zone de facticité qui enclôt la réalité humaine. Mais aussi, et justement parce que cette présence de l'Autre n'est que contingence et facticité, les significations et la liberté ne rencontrent jamais de limite ; la réalité humaine est un « fini illimité », la liberté demeure « totale et infinie », et l'on peut dire enfin que « *mortel* représente l'être présent que je suis pour-autrui ; *mort* représente le sens futur de mon pour-soi actuel pour l'autre » (p. 632).

Cette analyse, que nous ne pouvons qu'évoquer, est intéressante en ce qu'elle montre avec une force convaincante que c'est autrui qui m'annonce *ma mort* et que je ne puis me savoir mortel qu'en raison du regard qu'il porte sur moi. C'est cette présence d'autrui qui me révèle la possibilité qui est mienne, en tant qu'être corporel, d'être soumis à une entière objectivation. En tant que je suis pour moi, je me récupère à chaque instant comme intériorité et comme source de significations évidentes et sans opacité. La totalité de mes gestes, de mes paroles, de mon comportement refluent vers un centre intérieur, — un *cogito*, un *volo*, — auquel à la limite ils s'identifieraient purement. Cela même qui semble se détacher de moi pour poursuivre une existence indépendante, — cette page que j'écris et qui tombera sous les yeux d'un lecteur inconnu, ces paroles que je prononce et qui sont recueillies par mes auditeurs, — m'apparaît comme la manifestation d'un esprit délié qui est moi-même. Je ne me vois pas, je ne vis pas à distance de moi, je ne suis pas pour moi un objet. Le visage que reflète mon miroir lorsque je me rase n'est qu'un objet ; mais ce n'est pas mon visage, ce n'est pas moi. Mon visage, tel que je l'éprouve et le vis *de l'intérieur*, ce n'est pas cette masse charnelle, opaque et lourde, dans laquelle je ne me reconnais pas ; c'est bien plutôt cette source de possibilités, ce réservoir inépuisable d'expressions que j'utilise sans y penser ; mon visage, c'est mon âme.

Cette redécouverte intérieure de mon être est mise en échec par l'intervention d'autrui. Car autrui se signale par le pouvoir qu'il possède de me voir, c'est-à-dire de me situer à distance, de traiter comme un objet ce qui m'est donné comme un moi, de me localiser dans l'espace, et donc de m'appréhender dans une totale extériorité qui fait de moi une chose. La présence d'autrui brise ainsi l'identité de mon âme et de mon corps dans laquelle je me puis installer quand je m'éprouve moi-même. Mon sourire, ma démarche, mes gestes ne sont pas, pour celui qui me voit, le pouvoir quasi-magique de rendre visible mon esprit, de répandre dans l'espace un esprit délié de toute spatialité. Je deviens, sous le regard d'autrui, un corps malhabile et peut-être grotesque, qui dit tout le contraire de ce qu'il veut dire (mon sourire est grinçant, ma démarche n'est plus élan, mais mou-

vement mal réglé) ou qui ne dit plus rien (mon visage est inexpressif, mes yeux sont morts, ma parole est monotone, mes gestes sont mécaniques). Autrui est celui qui peut prélever sur moi une part de moi-même et me réduire à elle, — une part que je ne rencontre pas quand je me ressaisis de l'intérieur et qui n'est accessible qu'à lui. Il me renvoie une image de moi qui, sans lui, m'échapperait et qui, par lui, s'impose à moi avec une évidence irrécusable.

Aussi ne pouvons-nous percevoir de continuité entre la vie et la mort que dans la mesure où nous nous savons vus par autrui et reconnaissons la validité de ce point de vue pris sur nous de l'extérieur et non du *cogito*. Pour autant, le mot de Sartre : « Être mort, c'est être en proie aux vivants » contient une profonde vérité. Si l'événement de ma mort peut être pour moi intelligible à partir de ma vie même, c'est en tant que j'existe non seulement pour moi, mais aussi pour autrui⁵.

Il apparaît alors possible d'en venir à une pensée de la mort qui soit autre qu'un vain effort pour se transporter dans un au-delà fictif. Entre le maintenant et l'au-delà, une certaine continuité se dessine et ma mort à venir m'est rendue présente. Mais cette continuité n'est perceptible que si j'adopte le point de vue d'autrui sur moi. Une question se trouve immédiatement posée : ce point de vue d'autrui peut-il devenir mien et avoir un sens pour moi ? Ouvre-t-il une perspective que je puisse récupérer d'une façon ou d'une autre quand je me ressaisis de l'intérieur ? Quel est, en un mot, le rapport entre le pour-soi et le pour-autrui ? Cette saisie de l'extérieur est-elle essentielle à mon être, en est-elle un élément de structure, ou faut-il, comme le fait Sartre, la laisser tomber dans le domaine des faits, en deçà de toute signification repérable ? C'est en répondant à cette question qu'on sera en mesure de dire si, oui ou non, la mort est un attribut essentiel de l'être humain, si elle l'atteint *de l'intérieur* et exprime une catégorie propre de l'ontologie humaine, ou si, à l'inverse, elle signale simplement la présence d'un *inbumain* que l'anthropologie ne peut que repousser devant elle.

La liaison intime du pour-soi et du pour-autrui

Le problème auquel nous sommes renvoyés n'est pas autre, en son fond, que celui de la corporéité. Il est évident, en effet, qu'autrui existe pour moi et que j'existe pour lui parce que nous sommes l'un

5. Le lien établi entre la présence d'autrui et la saisie de *ma* mort est purement phénoménologique : il définit le point de vue à partir duquel l'état de mort prend pour moi une signification. Ce que nous disons, — faut-il le préciser ? — n'implique donc aucun ressentiment à l'égard d'autrui ni ne définit celui-ci comme mon ennemi mortel.

et l'autre corporels. Le terme de *corporéité* ne désigne pas ici, — faut-il le préciser ? — le corps interprété comme masse charnelle, comme entité biologique fonctionnant en circuit fermé. Il renvoie au corps comme champ d'expression, comme lieu d'éclosion de la parole, du geste, de l'existence en général. C'est dans ce milieu corporel qu'autrui peut me rencontrer et que je le rejoins, parce que, en lui, se trouve perpétuellement surmontée l'opposition de l'intérieur et de l'extérieur, du pur esprit et de la chose sans intimité.

En retrouvant cette liaison entre l'être pour autrui et la corporéité, on situe en son lieu exact la question à laquelle nous sommes parvenus. Car les deux points de vue qui se donnent d'abord comme irréconciliables, — l'être-pour-soi et l'être-pour-autrui, — se rejoignent et s'échangent par la médiation corporelle. Cette synthèse en acte qui constitue la corporéité même nous conduira à modifier profondément les conclusions de Sartre : il est impossible, nous le verrons, de considérer le pour-autrui comme mon *dehors* ou mon *envers*, impossible de le rejeter dans la zone de la pure facticité, car je le suis dans le mouvement même qui me fait être pour-moi. Par le miracle de la corporéité, la conscience, les choses et autrui convergent et se rejoignent dans une unité toujours visée⁶.

Aucune expérience ne pourrait ici être plus convaincante que celle de l'amour⁷. La rencontre de l'homme et de la femme manifeste en effet dans toute sa plénitude la richesse expressive du corps humain. Dans le rapport amoureux, le corps devient la personne même : la plus profonde intimité, l'intention la plus secrète deviennent sensibles et tangibles, tandis qu'à l'inverse le donné le plus objectif s'intériorise et se refuse à toute compréhension à partir de l'extérieur. Le corps objectif est là, mais non pas comme tel. Il ne relève pas d'une perception qui serait de l'ordre du regard objectif, qui le transformerait en chose. Il n'est accessible qu'à l'amour même, seul capable de déchiffrer en lui la signification spirituelle à laquelle il veut s'identifier. Cette forme de rencontre ne saurait être

6. Ainsi, au mot célèbre de Sartre : « L'enfer, c'est les autres », faut-il substituer la formule plus juste de Merleau-Ponty : « L'histoire, c'est les autres, le rapport d'échange que nous avons avec eux » (*Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, dans *Bull. de la Soc. franç. de phil.*, t. 41, 1947, p. 133). Cette substitution conduirait au surplus à mettre en cause l'analyse d'autrui comme *regard*, ou mieux à montrer que le regard d'autrui renvoie à une expérience plus originaire et, pour ainsi dire, à une *co-naissance* d'autrui et du Moi. Sur ce point, voir A. DE WAELHENS, *La philosophie et les expériences naturelles*, La Haye, 1961, p. 122 ss.

7. On nous permettra de renvoyer à l'analyse que nous en avons esquissée dans cette même revue : *Le temps d'aimer*, dans *Lumière et Vie*, n° 60, nov.-déc. 1962, p. 21-52.

décrite, elle ne supporte pas de spectateur étranger, l'amour vécu n'est pas réductible à l'amour vu. Si le rapport amoureux réclame impérieusement le secret de l'intimité, ce n'est évidemment pas parce qu'il serait entaché de quelque caractère honteux, qu'il importerait de dissimuler. C'est bien plutôt parce qu'il ne peut être compris de l'extérieur et que son sens n'est accessible qu'à ceux qui le vivent. L'être personnel est si profondément repris et exprimé dans les catégories du pour-autrui que cette révélation ne peut devenir publique sans se nier elle-même.

C'est en raison de cette liaison étroite entre le pour-soi et le pour-autrui que la rencontre amoureuse supporte difficilement la description romanesque ou la représentation cinématographique. Ce qui est vécu, nous l'avons dit, ne peut être vu de l'extérieur ; le spectateur, pour des raisons qui tiennent à sa situation même de spectateur, ne peut accéder au sens de ce qui est expérimenté. La description tombe dans la banalité, sinon dans la pornographie, si elle laisse à penser que le sens du représenté s'identifie à ce qu'elle fait voir : on réduit alors l'être humain à un mécanisme instinctuel, on traite le corps signifiant comme une chose, on dégrade la rencontre d'autrui en lui retirant toute profondeur personnelle, on fait voir, en un mot, tout autre chose que ce qui est réellement vécu. La représentation ne peut rejoindre son objet qu'en suggérant un au-delà du visible, qui ne peut être vu ; l'art consiste à introduire sensiblement cette distance entre l'apparence, — pleine d'ambiguïté, — et la signification vraie.

Ces remarques ne peuvent être développées, ni même véritablement ébauchées. Elles voudraient du moins indiquer le point essentiel que met en lumière une analyse de l'amour : comprendre cette expérience, c'est saisir concrètement la liaison du pour-soi et du pour-autrui. Cette liaison n'est certes pas donnée toute faite et de façon statique ; elle est dynamique, au contraire, comme un passage en acte. Mais le projet amoureux n'est rien d'autre que la réalisation de cette synthèse ; l'amour n'est possible, il ne peut être vécu, que dans la mesure où l'intimité du moi s'immanentise en quelque sorte au niveau de l'être corporel, devient visible en se faisant chair. Ce qui existe pour l'autre, ce n'est pas une masse charnelle, tout extérieure, qui laisserait en arrière d'elle la profondeur de l'esprit ; ce qui est donné, c'est l'esprit même, qui existe premièrement pour soi, mais qui, en prenant la forme de l'extériorité et en s'objectivant, se rend visible dans les catégories du pour-autrui, du corporel et du mondain.

Ainsi faut-il renoncer à voir, dans le pour-soi et le pour-autrui, deux catégories disjointes et irréductibles l'une de l'autre. Ce qui est donné dans l'expérience, c'est le passage d'une catégorie dans l'autre, c'est la synthèse en acte. Au delà des oppositions abstraites, l'être humain est ce mixte qui ne vient à soi qu'en s'exposant au regard

d'autrui. Celui-ci ne se situe pas dans la région de la facticité, au sens sartrien du terme : il est une possibilité intrinsèque à l'essence même du moi humain. On peut comprendre, sans doute, la difficulté insurmontable à laquelle se heurte l'analyse de Sartre : il est impossible de dériver le pour-autrui du pour-soi ; mais la compréhension de l'existence doit précisément nous convaincre que ces catégories ne sont pas ultimes, qu'elles sont en elles-mêmes abstraites et qu'elles renvoient à une unité originaire, — plus profonde que la dualité et antérieure à elle, — qui est l'être même de l'homme.

La relation amoureuse, qui explicite le plus clairement le lien du pour-soi et du pour-autrui, est aussi, pour cette raison même, le lieu dans lequel se laisse le plus profondément comprendre le lien essentiel qui unit l'être humain et la mort. Cette manifestation peut être saisie à un premier niveau : c'est alors *l'autre* qui est appréhendé comme mortel. Son être essentiel se donne sous forme corporelle ; or, ce corps humain et expressif *est*, d'une certaine façon, identique au corps biologique, qui est lui-même le siège d'un processus qui aboutit à la mort. Comprendre autrui, c'est ici pressentir en lui la présence irrécusable de sa mort à venir : elle est liée à son être intime dans l'exacte mesure où la corporéité qui exprime celui-ci ne peut être isolée du corps objectif⁸.

En second lieu, — et plus essentiellement sans doute, — c'est *en soi-même* que chaque partenaire découvre l'annonce de sa propre mort. Le sage peut ne pas penser à la mort. C'est qu'il se croit affranchi de son être corporel et installé dans une conscience tout intérieure qui échappe du même coup à tout regard étranger. L'amour bouleverse ces perspectives trop sereines, réintroduit dans la pensée la considération du corps et d'autrui et fait par là même surgir, du sein de l'expérience vécue, l'horizon de la mort : la conscience n'est plus ici donnée comme un au-delà du corps périssable ; c'est la totalité de la personne qui apparaît liée à la précarité mondaine : hors de ce lien, l'amour n'est pas possible ; mais aussi ce lien même interdit à l'être humain de se réfugier dans un monde que ne hanterait plus la menace de la mort.

8. L'art pictural a bien souvent utilisé ce thème. On en trouvera aussi une illustration, presque insoutenable, chez Baudelaire, notamment dans le poème intitulé *Une charogne* (*Les fleurs du mal*, 30). Cette pièce est fort remarquable dans son mouvement d'ensemble : le poète fait apparaître la Mort dans la Vie et la Vie dans la Mort ; l'horreur et la beauté se mêlent et le passage incessant de l'une dans l'autre est rendu perceptible. Il est évident qu'on est ici en face d'une expérience-limite, puisqu'elle requiert la superposition de deux perceptions du corps qui ne peuvent être données simultanément.

Parce que l'amour est une expérience humaine, c'est l'être profond de l'homme qui se manifeste en lui. Ce qu'il permet de comprendre, ce n'est pas seulement un aspect secondaire et superficiel de l'être humain : les catégories qu'il présuppose, la structure ontologique sur laquelle il repose sont universelles, elles sont présentes, — plus ou moins explicitement, — à toute entreprise humaine quelle qu'elle soit. Ce n'est pas seulement dans la rencontre amoureuse, c'est dans l'existence en général que s'effectue la synthèse du pour-soi et du pour-autrui. Exister humainement, c'est donc intérioriser la menace de la mort, c'est comprendre que ce qui apparaît premièrement comme lié à la présence d'autrui est originellement une possibilité de l'être humain : ce qui se donne d'abord comme mon *envers* est en définitive un élément de structure de mon être propre ; toutes les significations que peut repérer l'analyse de l'existence renvoient à une forme d'être originaire, pour lequel le moi, autrui et le monde sont contemporains, se posent réciproquement et marchent du même pas.

Cette liaison essentielle interdit rigoureusement de rejeter la mort dans la facticité ; il faut maintenant reconnaître que, dans toute la rigueur des termes, *je puis mourir*. Toutes mes possibilités sont habitées par la possibilité de n'être plus. Celle-ci, à vrai dire, ne fait pas nombre avec celles-là ; elle n'est pas une possibilité parmi d'autres : elle est plutôt l'aspect négatif qui leur est indissolublement lié. Tout ce que je puis projeter, entreprendre, faire et être est affecté par la possibilité de sombrer dans une sorte de néant total. Penser à la mort, ce n'est pas se représenter imaginativement un néant d'être qui serait à venir et demeurerait extérieur à la vie : une telle représentation est plutôt le refus de la mort, puisqu'elle rejette celle-ci dans un au-delà inaccessible. Penser à la mort, c'est penser à la vie, mais c'est aussi vivre dans la précarité, adhérer à une existence que l'on sait fugace et fragile.

Encore faut-il comprendre que cette fragilité ne tient pas à ce que l'existence serait frangée d'une limite qui la bornerait de l'extérieur. Alors ma vie serait ce « fini illimité » dont parle Sartre ; ma mort et ma vie ne se rencontreraient en aucun point ; rien ne m'interdirait de comprendre ma vie comme la réalisation d'une totalité accomplie, — rien, sinon la présence de fait de la mort, de ce total inhumain qui précipite dans l'absurde et transforme en passion inutile le projet qui donnerait un sens à ma vie. Tout autre est la précarité de la vie mortelle : sa limite ne lui est pas extérieure, elle la porte en soi. Cela signifie que je ne puis comprendre mon existence comme le projet d'une totalité accomplie, — quitte à ajouter qu'un tel projet tombe dans l'absurde du fait de la mort. Si je suis mortel, il appartient à l'essence même du projet qui définit mon existence de ne pouvoir pas se réaliser ; il emporte avec soi sa propre impossibilité.

Tel est précisément le sens d'une existence qui est mortelle : elle est la poursuite d'une totalité qui, par principe, ne peut être constituée, la recherche patiente et obstinée d'une immanence qui se refuse constamment. Que ce sens soit problématique, qu'il requière une élucidation, on ne le saurait nier ; c'est lui pourtant que je dois assumer si je suis mortel : accepter la mort, c'est se reconnaître dans cette fragilité essentielle.

III. L'AMOUR DE LA VIE ET LA PENSÉE DE LA MORT

Il nous faut maintenant tenter d'analyser avec plus de précision cette expérience, — non seulement possible, mais encore essentielle pour l'homme, — qu'est la saisie de la mort dans la vie, en discerner le contenu et en apprécier la portée.

Nous l'avons déjà noté : ce qui est saisi dans une telle expérience, c'est la vie, et non la mort en elle-même. Disons plus exactement : c'est la vie en tant qu'elle est, dans sa totalité et en chacun de ses moments, affectée d'un certain indice et limitée par la mort. Ce qui est donné à comprendre, c'est tout simplement *la vie humaine*, — s'il est vrai que l'être humain est bien, par définition, « un être raisonnable et mortel »⁹. La mort n'est pas et ne peut être saisie directement et comme de face : elle ne l'est que de biais et, pour ainsi dire, par surcroît. L'analyse de l'amour, que nous avons ébauchée, le suggérerait suffisamment : la mort se profile à l'horizon de cette expérience, mais elle n'est qu'un horizon, elle s'annonce sans devenir jamais le thème central ; elle est là comme le corps biologique est présent au corps expressif, d'une sorte de présence en filigrane, ou comme un arrière-plan ineffaçable, encore qu'il ne soit pas vu en lui-même, puisque la perception qui donne accès au corps symbolique refoule la forme d'appréhension qui l'objectiverait et le ferait apparaître comme entité biologique. Ainsi l'expérience de la mort semble-t-elle que marginale, encore que l'adhésion à la vie renvoie nécessairement à cette dimension obscure.

Détachement et amour de la vie

La pensée de la mort conduit sans aucun doute à un certain détachement à l'égard de la vie. Mais ce détachement n'est ni mépris

9. *Animal rationnelle mortelle* : la définition est proposée par saint Thomas d'Aquin (*Somme de théologie*, I II, 2, 6). En se reportant au texte, on verra que le double caractère de rationalité et de mortalité appartient bien à l'essence de l'homme et qu'en particulier la mortalité ne peut être comprise comme un *accident propre*, — c'est-à-dire comme une manière d'être inséparable de l'essence mais lui demeurant extérieure. Cette seule notation laisse pressentir à quel point la compréhension de l'homme qui est ici présupposée diffère de celle à laquelle on parvient quand on délie la rationalité humaine de tout rapport à la mort.

ni scepticisme, il n'est pas la reprise de la formule désabusée : « Qu'est-ce que cela qui n'est pas éternel ? ». Il est plutôt lucidité et courage devant une vie à laquelle la certitude de la mort restitue ses dimensions simplement humaines. Comprendre que la vie est finie, — dans tous les sens du terme, — que toutes les entreprises qui en constituent la trame visent une fin qui leur échappe perpétuellement, ce n'est pas afficher un dédain orgueilleux, ce n'est pas se retrancher de la vie pour la juger et la condamner.

Aussi bien ne disposons-nous d'aucun lieu en quoi nous puissions nous situer en dehors de la vie. On ne peut s'en détacher et la dépasser qu'en s'enracinant en elle ; ce n'est qu'en la vivant qu'il est possible de comprendre sa précarité. Le détachement n'est rien d'autre que le renoncement au rêve, à la nostalgie chimérique d'une plénitude achevée. Il est l'adhésion à une vie militante et laborieuse, qui contredit l'espoir de connaître le repos du septième jour. Mais un tel renoncement est identiquement la découverte de la vraie vie, limitée mais précieuse, — précieuse *parce que* limitée. Ce n'est là qu'un paradoxe apparent : c'est parce qu'elle est fugace que la vie est pleine de prix, parce qu'elle est relative et contingente qu'elle acquiert une valeur en quelque sorte absolue.

Il n'est donc possible d'adhérer pleinement à la vie qu'en opérant d'abord ce recul qu'est le détachement : sachant ce que j'en puis attendre, je puis l'aimer telle qu'elle est ; je ne joue plus la comédie, je n'adhère pas à la vie à cause de quelque chose d'autre ; je lui demande ce qu'elle me peut donner et que rien d'autre ne me peut promettre en vérité. L'oubli de la mort, au contraire, est source de duperie. En supprimant la certitude du « jamais plus », il répand sur tous les événements une grise monotonie, il plonge l'existence dans l'ennui : il n'est alors plus rien qui soit unique et qui vaille la peine qu'on s'y consacre tout entier.

Ainsi devons-nous reconnaître que la pensée de la mort valorise la vie, bien loin de lui faire perdre son prix. Il en serait autrement, sans doute, si le *memento mori* nous transportait dans l'événement même de la mort : alors la vie apparaîtrait comme le rien, l'illusion ou la farce, puisqu'elle serait vue à partir de l'éternité. Mais un tel point de vue est imaginaire : on ne peut objectiver la mort dans la pensée qu'en niant sa réalité et une certaine façon de mépriser la vie au nom de la mort n'est encore qu'un refus de la mort, une tentative pour échapper à ses prises en se portant au-delà d'elle.

Il faut aller plus loin encore : l'acceptation de la mort n'est pas seulement la source d'un amour authentique de la vie, elle est aussi le ressort puissant de la lutte contre la mort même. Je ne puis me savoir mortel sans m'employer de toutes mes forces à vaincre cette menace inoubliable. De même que le détachement est aussi une adhésion à la vie, de même l'acceptation de la mort ne peut-elle être

comprise comme une pure passivité, mais comme un assentiment qui enveloppe un moment de refus. La mort doit être acceptée, sans doute. Si l'homme est mortel, il ne peut se réconcilier avec lui-même qu'en se réconciliant avec sa mort. C'est à ce prix qu'il assume sa finitude et devient lui-même. Mais cette réconciliation ne peut être donnée que dans la lutte ; faute de cette distance, elle ne serait que pure négation de soi, refus de la vie, puisqu'elle serait soumission passive à la destruction de soi. Il faut à la fois choisir la vie, — et donc combattre la mort, — et accepter la mort, — c'est-à-dire choisir une vie *finie*. Accepter la mort, c'est combattre contre elle, en sachant pourtant qu'elle aura le dernier mot et que le destin de l'homme ne peut être compris si l'on ne tient pas compte de cet ultime avatar.

Cette attitude à l'endroit de la mort échappe difficilement à l'ambiguïté. Le refus qui doit intervenir, la lutte qu'il faut mener risquent constamment de devenir oubli ou négation de la mort. Pour se défendre plus efficacement contre ses attaques, on ne prendra en considération que la vie ; toute pensée de la mort apparaîtra comme une marque de mauvaise santé, comme une déficience pathologique dont il se faut soigneusement garder. Telle est l'attitude (qui se donne facilement pour chrétienne), qui évacue la mort en en faisant un événement inessentiel, extérieur à l'être humain, ou qui le réduit à la condition de la vie même.

Nous quitterons notre vêtement de chair, dit un auteur spirituel, comme si souvent nous avons quitté nos vêtements d'étoffe, qui gardaient dans leurs plis quelque chose de nous, de nos attitudes et de nos habitudes ; nous perdrons contact avec nos membres qui si longtemps nous ont obéi et qui demeureront inertes, comme le demeurent le clavier d'ivoire et les cordes harmonieuses lorsque les doigts ne les animent plus (...)

Notre vie est une ; nous n'avons pas eu, nous n'aurons pas deux vies ; dans notre existence il ne s'est pas trouvé, il ne se trouvera pas de coupure, d'intervalle, d'hiatus entre une série qui finit et une autre qui commence ; elle ne s'arrête pas pour repartir ; moins encore comporte-t-elle une destruction suivie d'une renaissance : la mort corporelle n'est qu'un épisode dans une histoire qui continue (...)

C'est précisément parce que nous ne perdons pas de vue l'enseignement de la foi que nous refusons d'attacher à la mort corporelle l'importance que lui donne le spiritualisme rationnel. Quotidie morior : c'est chaque jour que nous mourons. Chaque jour, notre organisme soutient un combat où la corruption l'emporte graduellement sur la conservation ! Et il est trop tard d'y penser lorsque le coup fatal et définitif va tomber sur nous. Ce qui est vrai du corps périssable ne l'est pas moins de l'impérissable esprit. La vie chrétienne doit être un continuel passage de la mort à la vie, si nous voulons

qu'elle garde son sens plénier, et c'est ainsi qu'elle brise l'aiguillon de la mort, dernière et définitive Pâque que nous avons à manger avec le Seigneur avant notre consommation avec lui (...)

Le juste qui meurt ainsi chaque jour au monde et à lui-même, à ses instincts et aux vanités fugitives n'a rien à craindre de sa sortie du corps (V.-M. BRETON, Novissima, p. 76-84, passim).

La mort est si bien relativisée qu'elle en devient inexistante, indiscernable des négations qui sont la loi même de la vie ; la foi en la vie éternelle est comprise de telle façon que le croyant ne découvre plus, dans son expérience, aucune rupture ; il peut penser à la vie sans se heurter désormais à la moindre discontinuité.

L'humanisme marxiste nous convie à une vision qui n'est pas moins rassurante :

Tout nous pose donc la question de la mort. Mais tout aussi nous y répond. Car la question et la réponse sont données en même temps : dans la vie. Dans notre vie, mais aussi bien dans celle de la nature et de la société. Et la réponse est toujours la même : la mort est un simple moment du devenir. Mieux, la condition du mouvement et du progrès, la condition de la vie. C'est, en effet, dans la lutte incessante des contraires que le neuf s'affirme contre l'ancien. Toute forme d'existence de la matière naît à partir d'une autre, qu'elle abolit. Le printemps a pour prix la mort de l'hiver. Il faut que notre enfance meure pour que nous devenions adultes. Les sentiments les plus constants ne doivent leur constance même qu'à leur renouvellement perpétuel.

Le sens de ma mort n'est pas ailleurs. Ma fin, scandale absurde à l'échelle de l'individu, prend son sens à l'échelle de l'espèce. « La mort des parents, c'est la vie des enfants », disait Hegel. Elle est en un sens la condition du progrès des générations. Sans elle la Terre serait peuplée de vieillards. La jeunesse infinie de l'humanité a pour condition la mort des individus (M. VERRÉ, Les marxistes et la religion, p. 168-169).

L'espèce joue ici le rôle qui était tout à l'heure attribué à l'esprit : l'un et l'autre fournissent le lieu à partir duquel la mort peut être vue comme événement négligeable, simple moment d'un processus qui la transcende. C'est donc bien à tort que le marxiste conteste la théorie spiritualiste de l'immortalité : il en adopte la démarche, se contentant de transposer son contenu en termes matérialistes et de substituer une histoire indéfinie à une éternité supra-temporelle.

La vie triomphe et mourir n'est rien, s'il s'agit simplement de se dépouiller d'un vêtement ou de passer de la jeunesse à la matu-

rité. Mais qui ne voit que la lutte contre la mort est ici devenue une volonté d'oubli, une fuite fallacieuse dans un domaine qui échapperait à la destruction, mais qui, par définition même, est inaccessible maintenant aux prises de l'homme? Sans doute, une telle attitude n'est-elle pas dépourvue de sens : elle veut être une défense contre la fascination de la mort, elle entend restaurer la vie, ouvrir en avant de l'être humain un domaine qui soit le sien et dans lequel il puisse agir. Pour que la mort ne ronge pas tout avenir, on supprime idéalement la mort.

Mais une telle vie n'est déjà plus humaine, puisqu'elle est détachée de tout lien avec la mort. Refuser la mort n'est pas l'effacer, pas plus que l'accepter n'est la laisser venir sur soi. Il ne convient ni de se laisser fasciner par la mort au point de renoncer à vivre, ni d'aimer la vie au point de renier la réalité de la mort. Il faut vivre en face de la mort, la maintenir en avant de soi, à distance, mais en sachant qu'à tout moment cette distance peut devenir nulle. L'existence de l'homme et son histoire ne peuvent être comprises comme le développement progressif d'une plénitude sans faille : elles sont une lutte avec le négatif, le tragique en est inséparable et il en est le moteur le plus puissant¹⁰.

La mort est une fin

L'homme est installé dans une vie mortelle. Il doit savoir que le plein de son existence est creusé d'un vide, habité par une négation dont l'événement de la mort n'est que l'objectivation ou la transcription empirique. La vie humaine renvoie à la mort, elle évoque irrésistiblement sa propre disparition, elle se donne comme évanescence. Cette situation ne saurait être dépassée, s'il est vrai, comme nous

10. En interprétant l'histoire comme travail et comme lutte avec la Nature, le marxisme utilise justement ce thème. Mais il est étrangement inconséquent avec lui-même quand il élimine avec trop de facilité le problème de la mort. L'humanisme qu'il propose ne prend en considération que l'homme adulte, il oublie que ce même homme vieillit et meurt (de même qu'il oublie, note J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, p. 47, que l'homme a une enfance et que nous ne naissons pas « à l'âge où nous gagnons notre premier salaire »). On lira avec intérêt les profondes réflexions de F. CHATELET, *Logos et praxis. Recherches sur la signification théorique du marxisme*, Paris, 1962, p. 188-192. De son côté, Max SCHELER (*Mort et survie*, trad. M. DUPUY, Paris, 1952, p. 38 ss) propose de pénétrantes remarques sur l'oubli de la mort dans la civilisation occidentale moderne : « En elle-même », note-t-il (p. 41), « la mort n'est plus crainte : car la peur en a éloigné l'idée ; celle-ci a été mise en fuite par la même angoisse vitale qui a conduit à soumettre à l'esprit de calcul toute l'existence ».

l'avons dit, que la mort doit être maintenue en avant de la vie, située dans un avenir qui laisse sans doute subsister le présent, — qui en souligne même la réalité, comme les jeux d'ombre et de lumière font apparaître les moindres saillies d'un monument, — mais aussi qui menace ce présent, puisqu'il est *son* avenir.

La mort est donc l'horizon de la vie. Cette affirmation doit être prise dans toute sa force de signification. Aucune réflexion ni aucune magie ne sauraient dissoudre la mort, sinon de façon verbale ou imaginaire. Je puis tenter de me convaincre que la mort n'est pas différente de ce que j'expérimente dès maintenant, pour autant que la vie ne se perpétue qu'à travers des négations successives. Mais cette assurance est trompeuse. Car les négations que je vis ne sont que partielles, elles me permettent de me poser autant qu'elles m'interdisent de le faire. Comme le jour n'est pas seulement la négation de la nuit, puisqu'il est précisément le jour, de même, aussi longtemps que je vis, la négation de l'une de mes possibilités est identiquement la position d'une autre possibilité : *n'être plus* jeune, c'est *être* adulte, et la négation ne dit rien d'autre que la *limitation* de ce que je suis actuellement. Il n'est pas sérieux d'identifier la mort à ces négations qui relancent la vie en avant. Car la mort est une *négation pure*, elle ne pose rien, elle rend impossibles toutes les possibilités. S'il est permis de déchiffrer, dans la négativité de l'existence, une préfiguration de la mort, il ne l'est absolument pas de comprendre la seconde comme une simple réédition de la première.

Mais n'allons-nous pas en venir à une perspective proprement insoutenable, qui adosse l'existence, dans sa totalité et en chacun de ses moments, à un néant dans lequel elle doit enfin s'abîmer ? S'il faut entendre en un sens aussi rigoureux cette banale constatation que la vie s'achève par la mort, si celle-ci bouche si bien l'horizon que rien d'autre ne se laisse apercevoir, n'en faut-il pas venir à la conclusion, — difficile à porter parce que profondément choquante, — que la mort est une fin absolue, une destruction sans retour, et que tout espoir de survie doit être abandonné ?

*Le jour où Dieu a créé toutes choses,
Il a créé le soleil,
et le soleil se lève, se couche et revient.
Il a créé la lune,
et la lune se lève, se couche et revient.
Il a créé les étoiles,
et les étoiles se lèvent, se couchent et reviennent.
Il a créé l'homme,
et l'homme apparaît, vient sur la terre
et ne revient pas¹¹.*

11. Chant des Dinka du Nil supérieur, cité par M. SCHELER, *Mort et survie*, p. 48.

Seul de toute la création, l'homme ne revient pas. « Personne jamais n'en est revenu », dit la sagesse populaire. Cette impossibilité du retour doit être acceptée. La mort n'est rien si elle n'est pas la fin de tout ce que j'expérimente maintenant, si elle n'abolit pas toutes les possibilités qui me sont offertes tant que je vis. Parce que cette rigueur est lourde, les échappatoires surgissent devant la pensée : n'est-il pas possible, du moins, de découvrir une partie de moi-même qui ne soit pas atteinte par cette fin, quelque chose qui soit véritablement moi-même, plus essentiellement que ce qui est emporté par la mort ? Ainsi, constamment, la pensée de l'immortalité vient-elle contredire la pensée de la mort. Elle triomphe, pour peu que je me laisse aller à me comprendre dans la qualité, que je pose mon esprit au delà de mon corps et que je l'arrache du même coup à la négation de la mort. Mais si je renonce à toute dichotomie, la mort s'impose à moi : ce n'est pas mon corps, — cette réalité plus ou moins extérieure à moi, — qui est promis à la mort, c'est mon être dans sa totalité. Il ne sert plus de rien de prélever par abstraction, sur ce que je suis maintenant, une part de moi-même qui échapperait à la mort : comment, en effet, pourrais-je accepter de me reconnaître dans cette entité ?

Je t'ai trop aimé pour accepter que ton corps disparaisse et proclamer que ton âme suffit et qu'elle vit.

Et puis, comment faire pour les séparer, pour dire : ceci est son âme et ceci est son corps ? Ton sourire et ton regard, ta démarche et ta voix étaient-ils matière ou esprit ? L'un et l'autre, mais inséparables (Anne PHILIPPE, Le temps d'un soupir, p. 48).

En découvrant intuitivement l'unité profonde de l'être humain, l'amour vient ici porter atteinte à toute affirmation trop facile de la survie. Ce que nous appelons « âme » et ce que nous appelons « corps » ne renvoient pas à deux entités séparées ou séparables, l'un et l'autre termes désignent l'unité concrète et multiple qu'est l'être humain. Si l'homme est mortel, c'est l'unité de son être qui est soumise à la mort et nous ne pouvons rien saisir en lui qui soit capable de passer par la mort sans en être affecté et sans encourir la destruction. Accepter de mourir, c'est accepter de mourir tout entier, d'être atteint jusqu'au tréfonds de l'être.

C'est pour cette raison que la certitude de la mort emporte avec soi un profond scandale. Vivre, ce n'est pas seulement s'engager dans des expériences successives, que ne lierait entre elles aucune continuité. C'est plutôt rechercher, au travers de ces expériences multiples, que le temps éparpille et rassemble à la fois, une unité et une totalité. C'est aspirer à une saturation qui comblerait définitivement. Le peintre est en quête du tableau qui serait indépassable, parce qu'il enfermerait en lui tout ce qui peut être représenté, parce qu'il

exprimerait toute la beauté et toute la souffrance du monde. Les amoureux tendent à l'unité achevée de leurs existences, à la réalisation d'un « Nous » qui contiendrait le « Moi » et le « Toi » et qui surmonterait définitivement leur dualité. Mais toutes ces entreprises sont vouées à l'échec : elles requéreraient un temps infini, — puisqu'il leur est interdit de se réaliser dans l'immobilité de l'instant, — mais le temps leur manquera. Vient un instant qui sera le dernier instant, — dernier, non pas parce qu'il serait celui de la réussite achevée, mais parce qu'il suspendra une fois pour toutes une recherche qui sera encore loin de son but. La construction commencée et poursuivie avec patience ou avec passion demeurera inachevée. Le scandale naît inévitablement de cette distance entre le vœu qui habite la vie et le « non » que lui impose la mort : je porte en moi une somme infinie de possibilités qui sont, en réalité, impossibles, et auxquelles il me faut renoncer.

Contre ce scandale d'une existence vouée à s'abîmer avant de s'être posée dans la plénitude, l'homme proteste en se proclamant immortel. Mais l'idée d'immortalité doit nous apparaître maintenant suspecte, dans la mesure même où elle semble ne pouvoir être soutenue qu'en niant la réalité de la mort ou en la diluant jusqu'à la rendre inopérante. Il est sûr pourtant qu'aucune affirmation ne peut être vraie qui ne reconnaisse en même temps que je suis mortel. Si je suis immortel, si quelque partie de moi-même est indestructible, la mort ne m'atteint pas vraiment, elle n'est pas sérieuse. Si je suis mortel, l'idée même d'un au-delà de la mort semble vaine et illusoire, puisque rien de moi n'échappe à la mort.

Or, je suis certain de ma mort. Dès que j'ai compris ce qu'est une vie humaine, il n'est aucun de ses moments qui ne me reporte vers cet horizon que je ne puis plus effacer. Il serait enfantin de rechercher une consolation à cette nécessité ; aussi bien la consolation m'est-elle toujours donnée, puisque c'est la présence même de la mort au terme de ma vie qui me redonne et me rend précieux l'instant présent. Mais aussi il n'est précieux qu'à la façon des choses humaines : il est périssable. Me révolter contre cette précarité, ce serait souhaiter d'être plus qu'un homme et me vouer au malheur, puisqu'alors je rêverais de joies et de valeurs qui ne pourraient, par principe, devenir miennes. Récuser la présence de la mort, comprendre sa propre vie comme un processus indéfiniment réitérable, vider chaque instant de la négativité qui l'habite, oublier, en un mot, qu'un jour où l'autre tout aura sa fin, c'est refuser l'essence même de la condition humaine.

La mort et son au-delà

En maintenant tout le poids et le sérieux de la mort, nous semblons perdre absolument l'idée d'une survie. N'est-ce pas inévitable,

si le problème se pose sous forme de dilemme, s'il faut choisir entre les deux affirmations antithétiques : ou bien je suis mortel ou bien je suis immortel ? Montrons que la question doit être posée d'une tout autre façon et subir un complet renversement : ce n'est pas la réalité de la mort, pleinement reconnue et acceptée, qui interdit de penser la survie, c'est à l'inverse l'oubli de la mort qui rend impensable tout au-delà de la mort. Comme l'a montré Max Scheler avec une admirable pénétration, « la première condition d'une survie après la mort est la mort elle-même (...) Et on ne peut croire en la survie que lorsque la mort, refoulée plus qu'il n'est normal, réapparaît à la conscience ; que lorsque s'est produite la soumission spirituelle à la mort (ce que l'instinct de vie n'empêche pas) et cette réconciliation avec elle qui peut abolir ce trait constitutif de l'homme moderne qu'est l'illusionnisme à son endroit » (*Mort et survie*, p. 53).

Que la mort et la survie ne soient pas contradictoires, qu'il ne faille pas nécessairement choisir pour l'une contre l'autre, dès là qu'on admet pleinement la réalité de la mort, on le peut comprendre en quelque sorte *a priori* et indépendamment de toute preuve apportée en faveur de la réalité d'un au-delà. Si nous nous trouvions tout à l'heure enfermés dans un rigoureux dilemme, c'est d'abord pour cette raison que l'immortalité était comprise comme le prolongement indéfini d'une forme de vie dès maintenant présente et saisissable. La concevoir sous cette forme, c'est brouiller les cartes et se vouer à une incohérence insurmontable, puisque c'est se donner la tâche de penser comme perpétuel ce qui est par essence transitoire. Il est dès lors facile d'objecter que la manœuvre est déloyale, n'étant rien d'autre que la substitution d'une forme d'existence rêvée à l'existence réelle, que nous impose l'expérience. La critique de l'immortalité est d'autant plus forte qu'elle peut se présenter comme le retour pur et simple à l'expérience¹².

12. La présentation rapide à laquelle nous devons nous limiter nous contraint à laisser dans l'ombre un certain nombre de problèmes difficiles. Signalons du moins que la critique que nous faisons de la preuve de l'immortalité, telle qu'on la rencontre dans une philosophie spiritualiste, ne nous met pas nécessairement en contradiction avec les réflexions que proposait de son côté saint Thomas, représentant autorisé de la tradition théologique. Les deux positions peuvent sembler identiques, puisque la preuve thomiste repose tout entière, comme on le sait, sur l'affirmation que l'*anima humana* est, par essence même, capable de subsister indépendamment de son lien au corps. Mais ce fondement de la démonstration n'interdit pas à saint Thomas, — nous l'avons noté en passant, — de lier la mortalité à l'essence même de l'être humain : c'est ce qui est interdit à toute philosophie qui n'est spiritualiste qu'en étant dualiste. Cette différence, très significative, doit nous avertir que la pensée et le langage de saint Thomas ne sont pas vérifiés à n'importe quel niveau de

Mais cette volonté de retour au donné est elle-même contestable si elle s'arrête en chemin, si elle ne va pas jusqu'à prendre au sérieux le fait de la mort. On ne prend dans ce cas qu'une partie de l'expérience : on se convainc que la vie est plénitude, qu'il est possible de s'y adonner sans avoir à s'en détacher pour en mesurer la contingence ; la lutte contre la mort devient amour de la vie, et rien de plus : elle est dépouillée de ce tragique que lui imprime la certitude que, malgré tout, la mort reste à chaque instant une menace réelle ; la pensée de la fin est exorcisée, non pas parce que la mort serait réellement vaincue, mais parce que l'angoisse qu'elle engendre conduit inconsciemment à escamoter cette terrible présence. Une telle compréhension de la vie exclut par principe toute réalité d'un au-delà ; mais cette exclusion est mal fondée. Quoi qu'on en dise ou quoi qu'on en ait, on identifie la vie à une totalité, pour cette seule raison que la mort est oubliée ou fallacieusement dépassée. Si l'on récuse l'idée de l'immortalité, c'est parce qu'on en investit le contenu dans l'en deçà. Toute autre forme d'existence est impensable, parce que l'existence présente ne laisse rien à penser, étant comprise comme totalité sans dehors.

Nous avons déjà noté au passage ce paradoxe : le spiritualiste et le matérialiste risquent d'être plus proches l'un de l'autre qu'ils ne le peuvent imaginer : ils pensent la même chose, ils se réfèrent à une même forme d'existence, dans la mesure même où ils tentent l'un et l'autre d'exténuer la réalité de la mort. Que la description qu'ils fournissent de cette existence les conduise à s'opposer de façon irréconciliable, on ne saurait s'en étonner : car c'est la réalité même qu'ils se donnent pour objet qui est affectée d'une ambiguïté foncière et qui invite à deux interprétations contradictoires, également vraies, également fausses. Dépasser *maintenant* la mort, c'est introduire l'au delà dans l'en deçà et brouiller définitivement toutes les

signification et qu'en particulier ce qu'il appelle *anima humana* n'est pas le correspondant de l'âme des philosophies dualistes. On peut dire grossièrement que l'*anima* n'est pas un élément immédiatement ressaisissable de mon existence présente, mais le *fondement* de cette existence et qu'à ce titre elle est posée non pas comme *objet* d'expérience, mais comme *condition de possibilité* de l'expérience totale. L'interprétation d'une telle forme de réflexion et sa transcription dans la pensée et le langage auxquels nous recourons aujourd'hui ne peuvent être immédiates sans tomber dans une extrême naïveté. La pensée de saint Thomas est proprement *métaphysique* ; au terme de ce qu'on peut tenir pour un progrès, nous pouvons aujourd'hui utiliser des catégories *anthropologiques* et nous situer ainsi en plein dans une expérience originale que la pensée métaphysique ne saurait reprendre en elle-même. Il importe d'avoir conscience de ces différents niveaux de signification si l'on veut éviter des confusions lourdes de conséquences.

perspectives ; comment serait-il désormais possible de parler en termes cohérents de l'existence que je m'attribue ? Elle justifie le matérialisme, puisque c'est *ma vie présente* qui est délivrée de la mort. Mais elle ne donne pas moins raison au spiritualiste, puisqu'elle ne peut plus être comprise selon les catégories du monde et de l'histoire. La confusion est à son comble, mais c'est pour cette seule raison que l'on manque l'expérience qui est à ressaisir : une existence qui est, dans sa trame essentielle, habitée par la mort.

Si la mort est considérée avec sérieux, si elle est maintenue à l'horizon de la vie, l'incohérence est surmontée et l'au-delà devient pensable, précisément parce qu'il doit alors être posé comme *pur au delà*. La mort, frontière infranchissable, s'interpose et interdit toute confusion. Elle est une fin, et cela signifie que je ne puis concevoir une autre vie qui s'inscrirait dans le prolongement de celle-ci, qu'il m'est interdit de rechercher, dans mon expérience présente, une donnée qui se retrouverait telle quelle au-delà de la mort. Tout ce que j'éprouve, tout ce qui m'est donné à vivre maintenant est donc bien un trésor unique et précieux et l'évocation même d'un au delà ne saurait le dépouiller de sa valeur. Tout au contraire, la discontinuité qu'introduit la mort entre le *maintenant* et l'*au delà* me convainc absolument que je me trompe, chaque fois que j'imagine l'« autre vie » comme un substitut du présent.

Mais, dira-t-on, la discontinuité n'est-elle pas si parfaite que ce qu'on appelle l'« autre vie » n'est en réalité qu'une totale absence et un pur vide ? Comment pourrais-je espérer en un au delà, si la mort doit être comprise comme une fin ? N'est-ce pas se leurrer et ne faut-il pas reconnaître que, de l'autre côté de la mort, il n'est plus aucune existence possible ? Il faut bien l'avouer : l'affirmation simultanée de la mort et de la survie entraîne une difficulté considérable : elle impose à la fois l'idée d'une discontinuité et l'idée d'une continuité et elle paraît ainsi contradictoire. Cette difficulté n'est pourtant pas insurmontable. Bien plus : on est en droit d'affirmer qu'elle est une simple apparence, le reflet d'une compréhension inexacte de l'existence présente.

Toute contradiction disparaît, en effet, si l'on admet que l'existence, telle que nous la vivons et la comprenons, est un *moment de l'être humain*, et que celui-ci y est donné tout entier, sans doute, mais non pas cependant d'une façon qui l'épuiserait totalement. Cette interprétation peut apparaître difficile : elle suppose une sorte de déhiscence entre l'être humain et son expression concrète, entre son pouvoir-être, — ou son fondement ontologique, — et son actualisation. On veut dire tout simplement, que, dans l'existence présente, l'être humain est donné *selon des catégories* et non pas dans une immédiateté parfaite. Qu'on n'imagine pas cependant, en recourant à une représentation spatiale, qu'une distance interviendrait entre l'être essentiel et son actualisation présente : celui-là ne peut être

recherché en dehors de celle-ci, il ne dispose d'aucun *ailleurs* où il pourrait se poser réellement. Ainsi le rayon lumineux qui traverse le bloc de verre coloré est-il indissociable de l'apparence qu'il revêt actuellement, encore qu'il pourrait se donner immédiatement en lui-même, hors de toute réfraction dans un corps étranger.

Si l'on adopte une telle perspective, on peut sans la moindre contradiction affirmer à la fois la discontinuité radicale, — et donc maintenir le sérieux de la mort, — et la continuité réelle, — et poser ainsi l'au delà comme horizon du présent. Il y a discontinuité parce que les catégories dans lesquelles est maintenant actualisé l'être humain viennent à être abolies, et c'est cela précisément que nous appelons la mort. Rien ne lui échappe, puisqu'il n'est rien de moi-même qui ne soit repris dans le système de catégories qui constitue l'en deçà. Il y a continuité, parce que, au delà de la mort, c'est la totalité de mon être qui est posée selon des catégories nouvelles et autres, ou (mais nous n'en pouvons décider ici) dans une immédiateté réelle. Affirmer la survie, c'est dire que la mort me prend tout et me laisse tout.

Mais cette affirmation ne peut être tranquille et sereine. Elle ne signifie pas que l'opération se réduit à un simple passage d'écritures et que, dans la réalité, rien n'est changé. Faut-il redire encore que la pensée ne peut supprimer la mort ? Entre le tout que je vais perdre et le tout qui me sera redonné, intervient le passage de la mort. Tant que je ne l'ai pas franchi, je suis lié à des catégories qui m'interdisent absolument de penser en termes positifs ou d'anticiper en quelque façon ce qui est au delà. La mort et la survie ont partie liée, elles s'épaulent mutuellement, car l'une et l'autre me contraignent de poser, en face de mon existence présente, une région toute négative qu'aucune réflexion ne saurait tirer de l'obscurité. Pour qui pense en vérité à un au delà, le scandale de la mort n'est aucunement éludé. Tout au contraire, il s'approfondit, puisque la mort devient un déchirement interne de mon être et qu'il m'est définitivement refusé de la rejeter au dehors, de la considérer comme la limite externe d'une série qui n'en serait pas affectée en elle-même.

Cela du moins s'impose à nous fermement : il est impossible de comprendre la vie, de l'aimer, de la défendre, si l'on n'est convaincu que l'homme est mortel. Qu'il y ait un au delà de la mort, cela ne porte aucune atteinte à la certitude acquise, puisque la mort comprise comme passage ne peut être dépouillée de son caractère négatif. Ce serait la tâche d'une réflexion ultérieure de fonder ce qui peut ici n'être que pressenti et de montrer que seule l'affirmation de la survie permet d'intérioriser la mort et d'en faire un attribut essentiel de l'être humain.

L E S D I S Q U E S

Pâque du Christ

Le passage de Jésus à son Père par sa douloureuse passion a de tous temps retenu l'attention des artistes et inspiré leurs œuvres.

Ce cahier nous a paru l'occasion de rassembler quelques-unes des compositions que des musiciens ont consacrées à ce mystère du christianisme.

Sept motets et méditations bibliques pour le temps de la Passion semble avoir été conçu pour répondre directement à cette préoccupation puisque les œuvres n'ont d'autre raison de figurer sur un même disque que le thème qui les a inspirées. Leurs auteurs en effet s'échelonnent du XV^e au XVIII^e siècles, sont d'origine et d'école diverses. Quatre de ces motets viennent d'Italie, de Palestrina († 1594) au Padre Martini († 1781). La France est représentée par un *Plorans ploravit in nocte* d'Elzéar Genêt († 1532), l'Espagne par le *Tenebrae factae sunt* de Victoria († 1608), la Flandre par un *Adoramus te* de Roland de Lassus († 1594). Mais comme l'a souligné le réalisateur : « La méditation reste l'élément primordial de ces deux faces... Les souffrances du Christ en sa passion dépassent le cadre de la musique et de la poésie pour nous obliger à méditer sur leur signification ». Ce propos délibéré transparait dans l'ordonnance du disque : à la traduction imprimée sur la pochette a été préféré un lecteur qui avant chaque chant propose le texte à notre réflexion.

Le quatuor vocal remplace ici la chorale et prête à cette exécution une note d'intimité, d'intériorité plus grande. Le quatuor vocal Stéphane Caillat, aux voix équilibrées et bien timbrées, malgré les limites d'une prise de son assez moyenne, interprète ces *Méditations pour le temps de la Passion* dans un style sobre et très conforme à leur tension douloureuse (1 d. 25 cm., Jéricho JER 401).

Roland de Lassus (1532-1594) mérite plus que la simple mention que nous venons de lui accorder. Deux disques permettent heureusement de revenir sur un musicien qui occupe une place éminente dans le monde musical du XVI^e siècle.

A la faveur d'un succès précoce qui ne se démentit jamais tout au long de sa vie, Roland de Lassus fut accueilli dans presque toute l'Europe et put bénéficier des influences musicales les plus variées, notamment en Italie, ce qui devait lui permettre, avec sa curiosité toujours en éveil, de réaliser la synthèse entre l'art madrigaliste et la polyphonie. Pendant les trente-huit dernières années de sa vie il fut au service de la cour de Bavière et il mourut maître de chapelle à Munich, laissant une impressionnante quantité d'œuvres profanes et sacrées ; parmi ces dernières on compte des messes, des magnificat, quatre passions et des motets par centaines.

Très peu ont été édités en disques ; ils figuraient d'ailleurs isolés dans des anthologies jusqu'à la parution de *Dix motets a cappella*. Comme à dessein, la plupart se rapportent au mystère pascal. On appréciera d'autant plus cette initiative que le motet fournit à Lassus, plus que tout autre genre religieux, un champ libre à son génie inventif. Esprit très vif, capable de passer du bouffon au sévère, le compositeur a trouvé dans les textes bibliques et liturgiques matière à exprimer sa riche sensibilité. Une certaine propension à la tristesse lui a permis d'atteindre dans l'évocation de la passion du Seigneur à des profondeurs incomparables : il mêle aux rigueurs de la polyphonie des traits expressifs qui vont du pathétique à la sereine résignation. Le *Pelli meae* est véhément à la mesure de l'outrance verbale du texte. Le *Timor et tremor* est un bel exemple de chromatisme expressif. Avec le *Tribulationem et dolorem inveni*, Lassus respecte le style austère et plus réservé de ses compatriotes flamands, mais il fait du *Tristis est* (prière de l'agonie) un véritable madrigal religieux, fondé sur l'opposition entre un élément de caractère sombre et statique destiné à traduire la tristesse et un motif descendant qui dépeint la fuite des apôtres.

La Chorale Philippe Caillard, sous l'impulsion ferme et nuancée de son chef, donne de ces textes une interprétation idéale, rehaussée par la clarté de la prise de son et l'usinage parfait du disque. Certes, ce sont des œuvres sévères qui exigent une oreille attentive, mais quel enchantement d'être admis par le truchement du disque¹ dans l'intimité d'une inspiration si variée et tellement en accord avec le mystère qu'elle évoque (1 d 30 cm., Erato LDE 3226 ; en stéréophonie : STE 50123).

1. Rappelons par les mêmes interprètes un précédent enregistrement de douze *Motets a cappella* d'auteurs divers, qui fit sensation, pour signaler que, paru alors dans une collection de luxe, il est disponible maintenant sous une présentation courante (Erato LDE 3186 ; en stéréo : STE 50066).

Composant une Passion, Roland de Lassus ne jouit plus de la même liberté. En effet le chant de la Passion dans la liturgie catholique avait une très longue tradition et était soumis à un cadre précis. Trois chantres se partageaient le texte, l'un, l'Évangéliste, assurant le récit, laissant au prêtre les paroles du Christ, tandis que le troisième se chargeait des interventions de la foule et des autres personnages. Le plain-chant était de rigueur. Depuis le XV^e siècle cependant les compositeurs s'efforçaient de traiter à plusieurs voix les passages réservés à la foule, mais ces tentatives timides se bornaient le plus souvent à quelques transpositions polyphoniques du plain-chant.

Dans sa *Passion selon saint Matthieu*, la plus ancienne des quatre (1575), Roland de Lassus respecte le cadre traditionnel. Il conserve le plain-chant pour l'Évangéliste (ténor) et le Christ (basse). Les chœurs personnifient la foule ; ils sont brefs et ne développent souvent qu'un seul mot, mais un mot clef qu'ils projettent en quelque sorte hors du texte. Mais l'élément le plus neuf, celui qui offre le plus de champ à l'imagination de l'auteur, est l'usage du duo ou du trio pour les autres personnages. Pierre, par exemple, s'exprimera par les voix conjuguées du soprano et de l'alto, tout comme la servante du grand prêtre. Ce qui est perdu en réalisme se retrouve dans les recherches expressives. Intéressante du point de vue de l'évolution d'un genre qui atteindra son sommet avec J.-S. Bach, cette œuvre réserve à ceux que n'arrêtera pas une apparente austérité, les joies d'une belle découverte.

Nous la devons à un quatuor vocal de premier ordre : Friederike Sailer, soprano ; Margerete Bence, contralto ; Naan Pöld, ténor, et August Messthaler, basse. Ils bénéficient, ainsi que les Chœurs souabes, de la direction de Hans Grischat et d'un bon enregistrement dont la gravure n'est cependant pas exempte de menus défauts, comme un peu de diaphonie entre les sillons (1 d. 30 cm., Vox DL 400).

Heinrich Ignaz Franz Biber (1644-1704), né en Bohême, vint s'établir à Salzbourg en 1670 au service des princes-archevêques. Il y exerça ses talents de violoniste, puis devint maître de chapelle. Dans l'école de violon qui à cette époque faisait progresser l'écriture pour cet instrument, Biber va jouer un rôle important. On lui doit de nombreuses compositions qui attestent ces progrès techniques, mais qui touchent également par leur valeur expressive. Le cycle des *Sonates à la glorification des quinze mystères de la vie de Marie* est particulièrement célèbre. Ces sonates firent sans doute les beaux soirs des concerts à l'église, notamment durant le mois d'octobre où la piété, héritée du Moyen Âge, envers la Vierge Marie, attirait les fidèles. Trois d'entre elles illustrent trois épisodes « douloureux » de la Passion : Le Christ au Mont des Oliviers (n^o 6),

le portement de la croix (n° 9), la crucifixion (n° 10). Ecrites pour violon avec accompagnement d'une viole de gambe et du luth (doublé d'un positif dans la dernière), elles n'offrent pas seulement l'occasion d'apprécier un nouveau style. Chez Biber les conquêtes techniques s'accompagnent d'une volonté d'expression à laquelle on ne peut rester insensible. Construites sur des mouvements divers, où l'air avec variations trouve une bonne utilisation, ces sonates ont en commun une noblesse et une gravité où les éléments dramatiques n'interviennent qu'avec discrétion.

Le cycle entier a été édité par la firme Vox en un boîtier de trois disques économiques (VBX 52), mais on aura plaisir à s'initier à cette œuvre monumentale dans la réalisation d'Harmonia Mundi, due à des artistes allemands jouant des instruments anciens (1 d. 25 cm., HM 25 145).

Les Passions de J.-S. Bach. Dans son remarquable et indispensable ouvrage *Les Passions de J.-S. Bach*, Jacques Chailley, avant d'en venir à une analyse détaillée de l'œuvre de Bach, retrace l'histoire de ce genre et les différents aspects qu'il a présentés au cours de son évolution. Signalons seulement quelques étapes qui ont été déjà illustrées par le disque.

Parallèlement aux *Passions* latines, le XVI^e siècle voit l'éclosion dans l'Eglise réformée de *Passions* en langue vulgaire. Peu à peu la psalmodie traditionnelle cède le pas à une composition plus libre et le maître incontesté de ce renouveau est Schutz ; sa *Passion selon saint Matthieu* est un chef-d'œuvre (cf. *L. et V.*, 59, p. 116-117).

Si la *Passion a cappella* continue d'avoir ses adeptes, l'accompagnement d'orchestre gagne de plus en plus la musique sacrée et l'oratorio va fleurir, empruntant parfois son sujet à quelque épisode de la passion. De là à composer des *Passions* avec orchestre le pas va être vite franchi et on peut rappeler à cet égard la très belle *Passion selon saint Jean* d'Alessandro Scarlatti (1659-1725 ; cf. *L. et V.*, 36, p. 134-135).

Dans ce dernier exemple le texte évangélique est encore scrupuleusement respecté, eu égard aux exigences du culte catholique. Le protestantisme prend plus de libertés et peut se permettre des développements. Cette facilité est encore accrue quand la *Passion*, détachée de son emploi liturgique, est chantée pour elle-même, interrompue seulement par le sermon qu'elle encadre.

Bach, on le sait, arrive à ce moment de l'histoire et adoptera ce schéma en deux parties. Les *Passions* selon saint Jean et selon saint Matthieu, les deux qui nous sont parvenues des cinq *Passions*

composées par le Cantor, ont eu maintes fois la faveur du disque².

La *Passion selon saint Jean* est la première en date. Il serait vain de vouloir en quelques lignes en exposer l'origine et le caractère propre. Trois versions s'offrent à nous, rivalisant de présentation en des coffrets comprenant un livret d'introduction avec le texte allemand intégral et sa traduction.

Fritz Werner, à la tête de la Chorale Heinrich Schutz et de l'Orchestre de chambre de Pforzheim, apporte à cette *Passion* le même soin qu'il a mis à réaliser sa suite déjà importante de *Cantates*. Il a su s'entourer de solistes renommés, non seulement pour la partie vocale, mais aussi pour les principaux pupitres de l'orchestre où l'on a plaisir à relever les noms de Maxence Larrieu, Pierre Pierlot, Jacques Chambon, etc. L'homogénéité de cette formation n'a plus besoin d'être soulignée. Elle est le résultat d'une longue collaboration et elle contribue à faire passer dans l'œuvre l'ambiance de ferveur dans laquelle elle s'élabore. Cette version, la plus ancienne chronologiquement de celles que nous présentons, mais qui, techniquement, n'a pas vieilli, retiendra toujours la faveur de ceux qui goûtent à mesure qu'elles paraissent les *Cantates*, d'autant plus que s'y ajoute l'avantage économique d'une gravure en deux disques (Erato, LDE, 3176/7 ; et stéréo : STE X 50062/3).

La version signée Karl Forster se présente avec les atouts maîtres que sont les Chœurs prestigieux de la Cathédrale Sainte-Edwige et des solistes aux voix superbes qui méritent tous une mention : Elisabeth Grümmer, soprano, Christa Ludwig, alto, Fritz Wunderlich, ténor, dans le rôle de l'Évangéliste, Dietrich Fischer-Dieskau, au mieux de ses étonnantes possibilités et qui fait pleinement justice du rôle écrasant du Christ. Soutenus par l'Orchestre symphonique de Berlin, ils sont dirigés avec une vie intense qui sied au dramatisme de l'œuvre, sans tomber dans le théâtral. Mais on ne redira jamais assez la beauté vocale de cette interprétation qui rayonne de noblesse et de splendeur (3 d. 30 cm, Voix de son maître, FALP 730/2 et en stéréo : ASDF 266/8).

Le nom seul de Karl Richter est déjà garant d'un style hérité de ses grands devanciers, qui ont toujours abordé l'œuvre de Bach dans un esprit de respect du sacré et de ferveur religieuse. Dès le chœur d'entrée, il imprime à l'Orchestre et Chœur Bach de Munich une direction ferme et grave, propre à créer le recueillement, et qui ne se démentira pas tout au long de l'œuvre. Il trouve dans Ernst Haefliger l'Évangéliste aux moyens vocaux étendus et au style étonnamment expressif, auprès duquel les autres solistes pâlisent un peu.

2. Erato annonce la sortie, en grande première mondiale, d'un disque qui rassemble l'essentiel de la *Passion selon saint Marc* (1 d. 30 cm., LDE 3346 ; en stéréo : STE 50246).

Les chorals sont abordés avec une vigueur et un sens des nuances très marqués, si bien qu'ils constituent les plus beaux moments d'une exécution, à laquelle on ne peut cependant accorder une préférence absolue (3 d. 30 cm, Archiv 14.328/30 et stéréo : 198.328/30).

Le dernier en date des enregistrements de la *Passion selon saint Matthieu*³ offre une affiche éblouissante. Qu'on en juge plutôt. Otto Klemperer dirige l'Orchestre et les Chœurs Philharmonia de Londres. Il a été fait appel pour tenir les rôles de solistes à ce que le monde musical actuel compte de meilleur, avec en tête de distribution Dietrich Fischer-Dieskau dans le personnage de Jésus. Viennent ensuite Peter Pears (l'Évangéliste), Elisabeth Schwarzkopf (la femme de Pilate, une servante et Airs de soprano), Christa Ludwig (Airs de contralto), Nicolai Gedda (Airs de ténor), Walter Berry (Pierre et Airs de basse). Il serait fastidieux de poursuivre, mais il n'est pas un petit rôle qui n'ait été pourvu avec soin et avec le souci de choisir des timbres de voix différenciés qui permettent de mieux distinguer les personnages.

La réalisation tient la promesse. On reste confondu devant une telle splendeur sonore. Mais il fallait pour dominer un tel ensemble une direction hors de pair ; le contrat est parfaitement rempli par Otto Klemperer qui se montre l'égal des plus grands. On n'est pas moins ravi par la qualité de l'enregistrement : les chœurs les plus compacts restent clairs, les basses sonnent généreusement et nous avons été frappés par la justesse de proportion sauvegardée entre les grandes masses et les solistes, ceux-ci n'ayant pas été « tirés » au premier rang par les ingénieurs du son, équilibre qui est sensible même dans la version monophonique, la seule que nous ayons écoutée (4 d. 1/2 30 cm., Columbia FCX 924/8).

Plus célèbre de son vivant que son contemporain Bach, oublié comme lui pendant plus d'un siècle, Georg-Frédéric Telemann (1681-1767) a fini par obtenir sa réhabilitation et son œuvre connaît de nos jours un succès croissant. Le disque en témoigne, qui d'ailleurs s'intéressa d'abord aux œuvres instrumentales. Mais la musique religieuse de Telemann ne méritait pas moins l'attention. On reste confondu de la fécondité dont il fit preuve : des *Cantates* par centaines, des *Oratorios*, musiques funéraires ou nuptiales et quarante-quatre *Passions* ont été dénombrées. L'une d'elles était il y a un an partiellement révélée au public de la Télévision

3. Mais voici que paraît chez Decca, trop tard pour être présentée ici, une nouvelle version. Confiée à Karl Münchinger, elle ne manquera pas de susciter une intense curiosité.

et sa parution en disques fut saluée comme l'événement de l'année dans le domaine de la musique religieuse enregistrée.

On sait que Bach a porté la *Passion* avec orchestre à son point de perfection. Comme l'a écrit J. Chailley (*Passions de Bach*, p. 54) : « Il semble, par leur existence même, que certains chefs-d'œuvre épuisent la substance vivante de leurs cadres et interdisent des recommencements ». Après la mort de Bach, la *Passion* s'est éloignée du cadre liturgique pour celui du concert.

Cependant Telemann est resté fidèle au plan suivi par Bach. On y retrouve l'alternance habituelle du texte évangélique et des Airs confiés aux solistes avec les chorals. Ce n'est plus la grandeur de la *Passion selon saint Matthieu* de Bach, les chœurs ayant notamment un rôle plus effacé. Cette *Passion* a un caractère plus intime, plus apaisé, qui apparaît dès l'introduction orchestrale. L'économie même des instruments (aux cordes s'ajoutent seulement deux flûtes, deux hautbois, un grand hautbois et un basson) renforce cette impression d'intimité. L'interprétation qu'en donne Kurt Redel, avec son Ensemble *Pro Arte* et le concours de la Chorale des jeunes de Lausanne, est en tout point parfaite et, parmi les excellents solistes, il faut souligner Agnès Giebel dont la voix est admirablement accordée à cette musique où elle se meut avec une aisance souveraine. Une notice trilingue documentée et abondamment illustrée, la présentation en coffret, contribuent à faire de cet enregistrement un enrichissement à ne pas manquer (2 d. 30 cm., Philips A 02351/2 L et stéréo : 835 229/30 AY).

Le Christ au Mont des Oliviers occupe une place un peu à part dans l'œuvre de Beethoven. Datant vraisemblablement de 1801, cet *Oratorio* fut composé très rapidement, bâclé, a-t-on pu écrire, en une quinzaine de jours au cours d'une période très féconde, et exécuté pour la première fois en 1803 à Vienne, non sans un certain succès. Repris plusieurs fois du vivant de l'auteur, on lui reprocha cependant son caractère trop théâtral. Beethoven lui-même n'était pas très satisfait de son ouvrage, mais il refusa toujours d'y apporter quelques retouches ou changements que ce soient. Il ne devait pas d'ailleurs tenter d'autre essai dans ce genre, bien qu'il écrivit deux *Messes*, et cet *Oratorio* reste isolé, de même que *Fidélío* demeurera son seul opéra.

Le Christ au Mont des Oliviers est écrit pour trois solistes, soprano, ténor et basse, chœur et orchestre. Après une introduction orchestrale dans une tonalité assez sombre, Jésus (ténor) exprime à son père son angoisse. La voix d'un séraphin (soprano) exalte alors longuement et non sans prouesses vocales le sacrifice qui va s'accomplir. Un duo (soprano-ténor) commente les événements. Le Christ accepte la mort, quand se fait entendre le martellement

des soldats venant l'arrêter. Après l'intervention de Pierre (basse) le chœur final, non sans grandeur, célèbre la gloire du Christ.

Il est intéressant d'avoir accès à cette œuvre par le disque, le concert ne l'accueillant guère, sans doute en raison de l'important effectif qu'elle requiert et de la place mineure qu'elle occupe dans l'œuvre beethovénienne. Elle est bien servie par des solistes aux belles qualités vocales : Liselotte Rebmann, soprano ; Reinhold Bartel, ténor ; August Messthaler, basse ; le Süddeutsche Chorvereinigung et l'Orchestre philharmonique de Stuttgart sont conduits par Josef Blosser et bénéficient d'un superbe enregistrement (1 d. 30 cm., Vox DL 870 et stéréo : STDL 500.870).

Musique expérimentale. Enregistrements réalisés par le Groupe de Recherches Musicales du Service de la Recherche de l'O.R.T.F. sous la direction de Pierre Schaeffer.

La mention de ce disque ici a de quoi surprendre. On sait que le vocable de musique expérimentale ou musique concrète recouvre un courant de recherches ayant pour objet d'annexer à la musique tout élément sonore, depuis le bruit naturel convenablement choisi jusqu'à des sons émis par des instruments électroniques en passant par la gamme des instruments courants et de la voix humaine, mais avec cette propriété commune d'être « traités » par des appareils électroniques et transformés par les multiples manipulations que l'on peut faire subir à une bande magnétique (par exemple, changement de vitesse de défilement, mélanges, etc.).

Parmi les cinq œuvres enregistrées, l'une possède un titre à retenir notre attention puisqu'elle est intitulée par son auteur Romuald Wandelle, *Crucifixion*. Il ne s'agit en réalité que de trois extraits qui constituent de brèves séquences sur trois moments de la Passion. La pochette définit ainsi le processus de composition : « L'auteur choisit ou réalise des matériaux convenables (musiques concrètes), les travaille, les combine et les assemble en vue d'ame-ner essentiellement l'auditeur à ce sommet de l'attention où l'âme oublie toute musique pour ne contempler que le signe d'une belle ordonnance ». La voix qui intervient ici joue un double rôle : 1) celui qui est dévolu habituellement à la parole (nous l'entendons en effet énoncer les trois phrases qui introduisent trois scènes : *Jesum autem flagellatum, Et venerunt in locum qui dicitur : Golgotha*, enfin le cri de Jésus en croix : *Eli, Eli lamma sabach-thani*) ; 2) celui d'objet sonore considéré dans sa juste proportion avec tous les autres objets utilisés dans la composition. On perçoit, mêlés à beaucoup de percussions, des râles, des sifflements et il est indéniable que l'effet est assez saisissant. Nous ne sommes pas qualifiés pour apprécier et juger. Ces recherches sont très curieuses mais on aurait tort de les boudier systématiquement.

D'autres entreprises dans le passé ont paru insensées et vouées à l'échec, qui ont reçu du temps leur consécration. Il est heureux de pouvoir les découvrir, grâce à ce disque (il est le second d'une série) et féliciter la courageuse firme éditrice qui en assume le risque (1. d. 30 cm., Boîte à Musique BAM LD 071).

En terminant, il faut nous contenter de signaler, avec l'espoir d'y revenir plus longuement, quelques titres recommandables pour leur valeur littéraire et pastorale.

Trois textes de Claudel : *Le chemin de la croix* (JER 104), *La mort de Judas, le point de vue de Ponce-Pilate* (JER 102) et *La Vierge auprès de la Croix* (JER 105) figurent déjà au catalogue de Jéricho, centre du disque chrétien. Voici que paraissent deux nouveaux disques sous l'indication générale de *Poèmes des premiers temps... pour les chrétiens d'aujourd'hui*. Ces textes pris dans les liturgies orientales et latine et chez les Pères de l'Eglise, avec musique des liturgies orientales, nous valent deux disques, *La Passion du Seigneur* (JER 58) et *la Pâque du Seigneur* (JER 60) conçus par Jean Lestavel.

En raison du récit de la Passion, nous nous devons d'attirer l'attention sur l'audacieuse initiative de Pastorale et Musique d'enregistrer intégralement les quatre Evangiles. Après *Luc* et *Jean*, *Matthieu* vient de paraître.

En toute dernière heure le Studio S.M. propose trois *Passions* liturgiques en français. Musique anonyme comme il est actuellement prévu pour les mélodies destinées à des ministres sacrés : *Saint Matthieu*, version d'Argone (SM 25 M - 185), *Saint Jean*, version d'Argone (SM 25 M - 186), *Saint Jean*, version du Levain (SM 30 M - 187).

Henri LAXAGUE, François SANSON

L E S L I V R E S

I. COMPTES-RENDUS

Paul AUBIN, s. j., *Le problème de la conversion*, Etude sur un terme commun à l'hellénisme et au christianisme des trois premiers siècles (Théologie historique), Paris, Beauchesne, 1963, 236 p.

En lisant ce livre, une comparaison s'impose avec l'excellent ouvrage de Bardy, *La conversion au christianisme durant les premiers siècles*. Même thème général, mêmes auteurs étudiés et sur bien des points essentiels, même conclusion, par exemple p. 12 d'Aubin : « La confrontation de l'*epistrephein* chrétien et païen, permet de voir combien est vraie, même sur ce point très particulier, la remarque de G. Bardy déclarant que la conversion chrétienne est à rapprocher plutôt de la conversion philosophique que de la conversion religieuse, telle que l'entendait l'Antiquité. Ce rapprochement met en lumière un violent contraste que voilait un peu l'identité des mots. La « conversion » chez les judéo-chrétiens bouleverse la notion grecque ; et l'on pourrait dire que pour un chrétien des trois premiers siècles « se convertir » consiste non seulement à changer de vie et de religion, mais aussi à changer sa notion même de « conversion », fût-elle l'une des plus brillantes synthèses de l'esprit grec ».

Est-ce à dire que le nouvel ouvrage apporte peu à l'historien ? Absolument pas. Bardy nous avait donné une étude sur le phénomène de la conversion au christianisme dans le cadre sociologique et culturel des premiers siècles. Aubin fait une recherche très précise sur les termes *epistrephein* et *epistrophe* chez les auteurs bibliques, patristiques, stoïciens, néo-platoniciens et gnostiques. Plus modeste et lent, il arrive à une précision supérieure à son devancier. Ainsi établit-il que la conversion chrétienne n'est jamais, comme la philosophique, « retour » ou « attention » à soi (sauf dans quelques textes épisodiques d'Origène), mais « attention » au Seigneur, qui dans le contexte biblique présuppose une « *conversio Dei ad nos* », notion intolérable pour la sagesse antique qui veut l'immobilité dans la perfection. L'attention au Seigneur sera aussi chez Irénée attention à l'Eglise, et chez des Pères de plus en plus nombreux à mesure qu'on avance dans le temps, attention au *Logos* qui est la Vérité existante.

La méthode de l'auteur nous enferme le plus souvent dans des analyses de textes. Elle a ici et là cependant des élargissements que le lecteur appréciera particulièrement : par exemple p. 185, aperçu sur le milieu alexandrin au temps d'Origène et du néo-platonisme avec un regard sur les Indes et peut-être le bouddhisme ; p. 200, « éternel repos ou éternel retour ».

Régis GEREST

Jacques ELLUL, *Le vouloir et le faire, recherches éthiques pour les chrétiens* (Nouvelle série théologique 18), Introduction I, Genève, Labor et Fides, 1964, 219 p.

Ce « vouloir et ce faire » sont ceux que Dieu produit en nous selon saint Paul (*Phil.*, 2, 13). Ils servent ici d'exergue à une introduction aux problèmes d'éthique dans une théologie protestante. L'auteur, qui se dit non-théologien, unit les préoccupations d'un barthien, nominaliste, rejetant ces « normes de sagesse éternelle qui mesurent la volonté de Dieu », et celles d'un juriste soucieux de notre vie en société.

Le barthien, à vrai dire, nous paraît sans nuances et abrupt, en un domaine qui précisément réclame la fine reconnaissance des continuités et discontinuités les plus ténues. On trouvera dit, avec grande crainte de ne pas assez choquer, que le bien selon Dieu n'est pas le bien selon le monde, ou le bien de la conscience des hommes. « Nous sommes ici (avec la Bible et saint Paul) exactement aux antipodes de la pensée moderne qui considère que du moment qu'un acte est conforme à la nature, il est légitime. La Bible nous révèle que la nature n'a rien à voir avec le bien [selon Dieu] et que le fait qu'une morale serait naturelle n'est en rien une garantie qu'elle définit correctement le bien et qu'elle est un guide sûr ! Encore une fois au contraire !... La morale naturelle ne définit pas un bien et un mal « d'avant la chute », en une sorte de connaissance miraculeuse se rapportant à l'Est d'Eden : elle définit un bien et un mal... étrangère à la volonté de Dieu » (p. 42). Ailleurs l'auteur veut que nous prenions au sérieux l'ordre donné par Dieu de vouer au sacrifice sanglant tous les ennemis d'Israël, fait « inacceptable pour notre morale... mais expressément décrit comme étant le Bien ! » (p. 172, etc.).

L'analyse et la critique des différentes morales de notre monde paraîtra sans doute au spécialiste comme au profane à la fois longue et rapide (p. 95-113). On aimera mieux les pages plus nuancées où l'auteur indique la nécessité des morales sociales de notre monde, alors qu'elles ne correspondent — ni non plus ne les contrecarrent — aux exigences de la volonté divine (p. 69 ss). On appréciera également le christocentrisme de l'éthique de M. Ellul et sa belle conclusion sur la possible impossibilité d'une éthique évangélique.

Régis GEREST

Eric D'ARCY, *Plaidoyer pour la liberté de conscience* (Coll. In domo domini), traduit de l'anglais par Pierre GODEFROY et Robert VILAIN, Paris, Ed. Saint-Paul, 1964, 180 p., 15 f.

Le titre de cet ouvrage rend compte plus de l'intention de l'auteur que du sujet traité. Nous lisons en effet dans ces pages un exposé clair et savant de la doctrine des scolastiques du XIII^e siècle, de saint Thomas surtout, sur la conscience, son autorité, ses droits à être respectée en matière religieuse. Et, bien distinguées de ce fond historique, quelques réflexions de l'auteur, vers la fin notamment, nous permettent d'appliquer à la situation présente ce qui reste valable d'une pensée qu'il faut honnêtement reconnaître marquée par son époque.

L'honnêteté est ce que l'on appréciera en ce livre qui n'obéit à aucune volonté de justification à tout prix ou de démolition tapageuse. Les progrès et les limites d'une pensée sont simplement et sobrement constatés, un peu lourdement peut-être pour ceux qui ne comprennent pas l'intérêt de ce genre d'études historiques. Au terme de celle-ci, saint Thomas apparaît plus tâtonnant et inconséquent qu'on ne l'aurait cru. A propos de l'obligation de suivre sa conscience, même erronée, il avait énoncé le principe : l'objet de la volonté — et donc le critère de ce qui est bien ou mal en moral — est le bien, non pas en soi, mais tel que l'intellect le présente ; or ce principe ne vaut plus quand il s'agit de savoir si la conscience erronée excuse (cf. p. 78-79). La comparaison de l'attitude de l'apostat de la foi catholique avec une rupture de contrat pour justifier le recours « au bras séculier » semble ne tenir aucun compte de ce que saint Thomas a par ailleurs si bien dit de la nature de la foi (p. 106-107). Le manque d'informations sociologiques suffisantes explique aussi une autre limite du XIII^e siècle : on précisait bien témérairement ces « principes communs de la loi naturelle », contenu de la conscience (ou plus exactement de la syndérèse), alors que l'expérience nous apprend à rester dans le vague. De nos jours encore, nos jugements sont peut-être encore bien trop référés à une moralité commune que nous imaginons à l'instar de la nôtre. Il est affligeant d'entendre dire des choses comme « les musulmans savent pourtant bien que la polygamie est une faute » ou « les gens qui prennent la défense du contrôle des naissances ne sont pas sincères : dans le fond de leur cœur, ils savent que c'est immoral » (p. 89).

Le P. d'Arcy ne nous fait pas conclure cependant : comme saint Thomas est loin de notre monde et de nos recherches sur la liberté religieuse. Son étude historique fait ressortir l'œuvre du maître comme une des étapes majeures de la reconnaissance de la subjectivité comme élément objectif essentiel de la moralité ; il est le premier en somme à avoir montré pourquoi l'homme était tenu avant toute autre chose de suivre sa conscience (y compris le mécréant qui penserait que l'adhésion au Christ soit un mal). D'un autre côté, saint Thomas, en scrutant le concept de personne, a philosophiquement étayé ce que le christianisme fait pressentir de l'importance de chacun d'entre nous ; et, malgré quelques inconséquences ici ou là, nous sommes mis sur la voie du respect inviolable dû au for interne (sauf évidence d'un tort fait au bien commun).

L'honnêteté de l'auteur n'exclut pas l'habileté puisqu'il met en définitive au service de la tolérance ceux-mêmes qui, en leur temps, ne lui furent pas tellement favorables (mais cela sans défigurer un seul texte !). L'ensemble se lit avec plaisir et donne l'agréable impression d'avoir fréquenté un ami calme mais rigoureux de la liberté.

Régis GEREST

Histoire des Conciles œcuméniques, Paris, Ed. de l'Orante : 1, *Nicée et Constantinople*, par I. ORTIZ DE URBINA, 1963, 312 p.; 8, *Vienne*, par Joseph LECLER, 1964, 216 p.; 12, *Vatican I*, par Roger AUBERT, 1964, 341 p.

Le directeur de la collection « Histoire des conciles œcuméniques » a pensé nécessaire « d'offrir à un large public une série d'ouvrages sérieux et accessibles, situés entre les grands ensembles d'érudition et les aperçus de vulgarisation ». Les collaborateurs dont il a suscité le concours sont tous parmi les meilleurs historiens de l'Eglise actuels, et les volumes déjà parus (*Lumière et Vie* a rendu compte du tome II dû au P. Camelot, sur *Ephèse et Chalcédoine*) ne déçoivent pas notre attente.

Dans le premier tome, l'auteur, se souvenant sans doute qu'il fait une histoire des conciles œcuméniques, passe assez rapidement sur l'histoire compliquée de l'époque qui sépare Nicée de Constantinople I. Ce qu'il dit par ailleurs des débats sur l'arianisme, de la conscience conciliaire au IV^e siècle, et surtout de l'œcuménicité rétroactive de l'Assemblée de 381 montre suffisamment qu'il ne recule pas devant les difficultés et sait les résoudre avec clarté. Un choix de textes, une bibliographie, une carte des diocèses rendront de très grands services à l'histoire et à son enseignement.

A première vue, on s'étonne qu'un volume entier soit réservé au Concile de Vienne de 1311. L'agitation des « Spirituels », l'affaire des Templiers ont cependant accaparé l'attention du XIV^e siècle commençant et ne manquent pas de nous passionner encore. Surtout, le Concile de Vienne fut pour la chrétienté un « examen de conscience », réclamé par le pape Clément V, soutenu par les « doléances » du peuple chrétien et des écrits réformateurs, comme celui de Durand de Mende, dont Joseph Lecler nous donne des extraits et une excellente analyse.

Roger Aubert, dont on connaît la science et le courage par son *Pontificat de Pie IX* dans la collection Fliche et Martin, nous reparle de Vatican I. Il le fait avec une grande connaissance de l'époque et des hommes, sachant nous faire participer aux controverses et appréhensions de tous ceux qui, il y a cent ans, surent aimer l'Eglise et le prouver par de bien diverses réactions. Signalons ici encore l'intérêt de textes recueillis en fin d'ouvrage (article de la *Civiltà Cattolica*, schéma préparé sur l'Eglise, rédactions successives de *Pastor aeternus*, etc.).

Régis GEREST

Louis MASSIGNON, *Opera Minora*, Beyrouth, Dar Al-Maaref, 1963.

Cette courte note se garde de porter un jugement de fond sur cette imposante publication de la plupart des articles de Louis Massignon, elle veut seulement attirer l'attention sur elle, en remerciant Y. Moubarac d'avoir osé entreprendre ce difficile travail de recueillir les articles du grand orientaliste et grand spirituel français, de les classer et de les présenter. Cette édition d'ensemble est d'autant plus

précieuse que L. Massignon n'a écrit que très peu de gros ouvrages, toute sa pensée est disséminée en des articles parus dans les revues les plus diverses — c'est d'ailleurs l'une des caractéristiques de son génie intellectuel, accumulant les études de détails avec la pénétration que l'on sait dans les régions les plus variées de l'univers musulman, pour, tout à coup, nouer des synthèses fulgurantes d'une densité parfois déroutante pour le lecteur moyen ! Trois tomes viennent de paraître (de plus de 650 pages chacun). Le premier est consacré à l'Islam en général, sa situation, ses aspects intérieurs et ses contacts culturels avec l'Occident, à la sociologie musulmane, avec des études sur l'islam chiite et iranien. Le second recueille les études mystiques, sur Hallaj notamment, ainsi que des articles sur la langue et la pensée islamiques. Le troisième enfin, plus disparate, regroupe les études de L. Massignon sur l'art et l'archéologie, des témoignages à des maîtres et à des amis, ses articles de combat (on retrouvera là ses écrits des dernières années à propos de l'Algérie), enfin, si l'on peut dire, ses écrits spirituels sur l'amour de compassion. Ouvrage pour les savants orientalistes et islamisants certes, mais aussi pour tous ceux qui sont soucieux de l'avenir du monde musulman, de l'avenir des rencontres avec l'Occident, pour ceux également qui tentent une approche intérieure de l'Islam.

Certains regretteront peut-être une présentation systématique : les articles de L. Massignon n'entrent guère dans des cadres rigides, et l'on aurait pu préférer une présentation purement chronologique — mais les cadres de Y. Moubarac restent souples, et de toute façon attendons le quatrième et dernier volume qui, avec des répertoires, doit fournir une justification de cette édition.

René-Luc MOREAU

Salvatore CANALS, *L'Eglise et les Instituts séculiers* (Coll. Textes et études théologiques), Paris, Desclée De Brouwer, 1959, 159 p.

Parmi les ouvrages publiés en français sur les Instituts séculiers, celui de Don Salvatore Canals tient une place particulière. L'auteur fut longtemps président de la Commission des Instituts séculiers à la Congrégation des religieux. Sa formation juridique fait de son ouvrage un livre assez austère, mais indispensable à ceux qui veulent étudier la nature des Instituts séculiers. On trouvera dans ce livre des renseignements précis et très éclairants sur les antécédents et l'histoire de la nouvelle institution ; la situation des Instituts séculiers par rapport aux autres formes de consécration s'y trouve très approfondie ; enfin, on appréciera le chapitre sur les Instituts séculiers de clercs, où l'auteur met bien en valeur ce fait nouveau : qu'il existe désormais des prêtres séculiers qui ne sont pas des prêtres diocésains, lorsqu'ils se trouvent incardinés à leur institut et non à un diocèse.

Le lecteur attentif ne sera pas déçu, et il reviendra avec joie à la préface du P. Perrin, qui, en quelques lignes, indique excellemment la signification évangélique du droit de l'Eglise.

Robert SOULLARD

Les Instituts de vie parfaite (Coll. Les enseignements pontificaux), Paris, Desclée et Cie, 1962, 995 + 9° + (123) p.

Par la publication des textes pontificaux relatifs à de grands problèmes et la présentation de tables logiques, chronologiques et alphabétiques permettant d'utiliser au maximum les documents, la collection « Les enseignements pontificaux » rend de très grands services. Le volume sur les Instituts de vie parfaite est l'un de ces instruments de travail indispensables parce que complets et pratiques.

A travers l'ordre chronologique, il est facile de percevoir les principales périodes. Comme toujours, on remarque l'érudition et la sagesse de Benoît XIV. Puis vient le temps où il faut défendre la vie religieuse partout persécutée et rejetée. Dans l'épreuve, l'œuvre de Léon XIII et de Pie X sera constructive, et l'on peut regretter que n'apparaisse pas suffisamment dans ce recueil, qui présente avant tout les documents doctrinaux, l'importance de la Constitution *Conditae a Christo* de Léon XIII (8 décembre 1900) et du Code, élaboré sous Pie X. Mais c'est une fois la tourmente passée que les pontificats de Pie XI et de Pie XII connaîtront un magnifique développement doctrinal. Le pontificat de Pie XII surtout est remarquable, avec ces deux pôles que constituent l'apparition des Instituts séculiers et la réforme de l'institution des moniales.

Robert SOULLARD

Jean-Joseph SURIN, s. j., *Guide spirituel pour la perfection*, texte établi et présenté par Michel DE CERTEAU, s. j., 1963, 330 p.

Hugo RAHNER, s. j., *Ignace de Loyola et les femmes de son temps*, traduction de Gervais DUMEIGE, s. j., et Frans VAN GROENENDAEL, s. j., 1963, 380 et 372 p.

Coll. Christus, Paris, Desclée De Brouwer, n° 12-14.

Le « Guide spirituel » est édité ici pour la première fois d'après le texte intégral du manuscrit révisé par Surin lui-même et retrouvé par le P. de Certeau, avec une introduction substantielle sur l'étrange et génial jésuite du XVII^e siècle qui connut l'aventure de la sainteté à travers le drame de la maladie mentale.

L'édition allemande de la correspondance de saint Ignace de Loyola avec les femmes de son temps a été signalée et utilisée par le P. Jolif dans une étude sur l'amour des hommes chez saint Ignace de Loyola parue en 1959 dans *Lumière et Vie* (n° 44, p. 69-88). Nous ne pouvons faire mieux que de nous y référer en saluant cette traduction française qui ne manquera pas d'intéresser au moment où des femmes voient pour la première fois, fut-ce timidement, s'ouvrir devant elles les portes du Concile...

Louis-Marie ORRIEUX

Dieu leur suffit. Le témoignage des cloîtrées, Enquête de *La Vie Spirituelle* présentée par Bernard BRO, o. p., Paris, Ed. du Cerf, 1962, 236 p.

Comme un veilleur attend l'aurore. Le témoignage des veuves, Enquête de *La Vie Spirituelle* présentée par F. LOUVEL, o. p., et Jeanne HUDAULT, Paris, Ed. du Cerf, 1963, 285 p.

Ces deux enquêtes de *La Vie Spirituelle* — la seconde auprès des lectrices de la revue *Offertoire* — concernent deux états de vie privilégiés en ce qu'ils mettent la foi vive en présence de l'absolu de Dieu. La sincérité des témoignages qu'on y lira est bouleversante autant que la lucidité qu'ils manifestent. Il est impossible de donner une idée de la richesse de la sève chrétienne qui nourrit ces pages : il faut les lire lentement en accueillant avec loyauté l'interrogation qu'elles constituent pour nous.

Claude DENORT

Michel LAFON, *Le Père Peyriguère*, Paris, Ed. du Seuil, 1963, 191 p.

« Tous les pauvres étaient sa famille. Tous les hommes étaient ses frères » : ces paroles du fils de Mahijjan, l'infirmier du Père, sont le meilleur résumé de cette vie de l'ermite d'El Kbab, au pays berbère, qui sut être un contemplatif au milieu des hommes. L'auteur est le disciple du Père, qui apporte dans ces lignes un témoignage discret et mesuré à celui qui fut l'émule du Père de Foucauld.

Claude DENORT

PAUL-MARIE DE LA CROIX, o. c. d., *Marie et la pauvreté évangélique*, Paris, Desclée De Brouwer, 1964, 220 p., 8,40 f.

En notre temps où les légendes des apocryphes n'ont plus cours et où les ouvrages relatifs à la Vierge Marie courent moins fréquemment, du fait de la critique théologique, le risque d'une piété hyperbolique, on est heureux de saluer la parution de ce volume. Certes la perspective même qu'a choisie l'auteur est une garantie de sobriété, mais on ne peut pas dire qu'il ait, si peu que ce soit, cherché à sortir la mère de Jésus de l'ordre commun de la vie de foi. Il nous la montre, au contraire, dans tous les épisodes de sa vie, « cachée avec le Christ en Dieu ». Aussi, son livre ne se lit pas d'une traite sous peine de paraître monotone en semblant se répéter. Mais il n'en est rien : l'auteur approfondit sa pensée en creusant toujours dans la même direction. Il nous donne vraiment une belle étude sur la foi, et l'attitude de pauvreté qu'elle implique, tout au long de la vie de la servante du Seigneur. Ce faisant, il témoigne d'une longue fréquentation évangélique. Les pages sur Nazareth, Cana, Marie et la rédemption, Marie et l'Eglise des pauvres nous ont semblé d'une très belle venue. Certes, on pourrait chicaner telle ou telle phrase, mais ce contrepoint sur une page célèbre de sainte Thérèse de Lisieux mérite qu'on s'y attarde. Pour tout dire, c'est un fruit d'authentique contemplation.

Claude BOURGIN

Renée NEHER-BERNHEIM, *Histoire juive de la Renaissance à nos jours*, I, Paris, Durlacher, 1963, 304 p.

Il n'existait pas jusqu'à présent d'initiation commode à l'histoire des communautés juives d'Europe, pour l'époque moderne, en dehors des ouvrages spécialisés d'abord difficile. Le petit livre de Madame Neher-Bernheim comble heureusement cette lacune. La matière était immense. Elle est ici répartie en quatre parties sensiblement égales consacrées respectivement au XVI^e siècle, au XVII^e, au XVIII^e, et

à la période révolutionnaire. A l'intérieur de chaque partie, l'auteur décrit d'abord la situation matérielle et religieuse des communautés de chaque pays, avant d'évoquer les principaux personnages (politiques, mystiques ou aventuriers) et leurs idées. Un excellent index rend la consultation plus aisée.

Le récit s'ouvre sur la catastrophe de 1492 : les Juifs, déjà interdits de séjour dans les grands royaumes d'Occident, sont brutalement chassés d'Espagne où ils avaient trouvé jusque-là une relative tranquillité. Le siècle de la Renaissance n'apporte aucune amélioration par rapport au Bas Moyen Age. La Réforme et la Contre-Réforme contribuent toutes deux à aggraver une persécution endémique. Seuls l'Empire Ottoman et la Pologne offrent à la nation hébraïque des conditions d'existence presque satisfaisantes, particulièrement appréciées par un peuple resté fier et uni.

Au XVII^e siècle, tout change : la Hollande, à peine libérée du joug espagnol, le Midi de la France et l'Angleterre de Cromwell rouvrent leurs portes. Et cela donne un Manassé Ben Israël. Par contre, les Cosaques de Chmielnitzki s'abattent sur les ghettos polonais. La persécution va s'étendre rapidement à toute l'Europe de l'Est. Des profondeurs de leur misère, les éternels exilés se donnent avec ferveur au faux Messie Sabbataï Zevi. L'échec les laisse perplexes, incrédules, découragés. Et l'émigration recommence, vers l'Ouest cette fois. Elle ne s'arrêtera plus, du fait des pogroms qui vont devenir chroniques en Russie.

Le XVIII^e siècle est marqué par deux nouveautés, essentielles mais divergentes, dans l'ordre spirituel : à l'Est, le Hassidisme, ce mouvement si populaire, d'une intense piété mystique ; à l'Ouest, le courant « moderniste » représenté par Luzzatto et surtout par Mendelssohn. Tout en restant pleinement israélites, ces derniers veulent, nouveaux Maïmonides, assimiler les lumières profanes de leur temps. Ils préparent ainsi l'émancipation qui sera accordée par la Constituante, grâce à l'abbé Grégoire, puis propagée dans toute l'Europe par les armées de la Grande Nation. Mais les progrès de la tolérance restent timides. Les protestations des populations chrétiennes d'Alsace, les restrictions apportées par Napoléon à cette liberté toute fraîche, l'opposition absolue de la Suisse et de l'Autriche, révèlent la persistance des préjugés antisémites. L'auteur insiste d'autre part sur les dangers d'une assimilation totale, au nom d'une Foi exigeante qui force notre respect.

Le tout forme un précis clair, vivant, et remarquablement illustré. Le lecteur appréciera particulièrement les recueils de textes et de documents souvent originaux qui complètent chaque partie, selon la pratique introduite en France, dans l'enseignement de l'Histoire, par Jules Isaac. Peu avant sa disparition, ce grand maître a donné à ce tome I une préface chaleureuse et justifiée. Notre seule réserve porte sur l'absence d'une bibliographie élémentaire qu'apprécieraient les non-spécialistes auxquels cet ouvrage est destiné. Espérons que ce vœu sera exaucé dans le tome II que nous attendons maintenant, avec quelque impatience.

François DELPECH

RABI, *Anatomie du judaïsme français*, Paris, Ed. de Minuit, 1962, 326 p.

Au moment où le judaïsme connaît en France un nouvel essor, un auteur juif s'interroge sur le sens de l'existence juive actuelle. Après les ouvrages d'un Memmi ou d'un Neher qui nous apportaient essentiellement une réflexion, voire une méditation sur l'homme juif, l'auteur, en observateur, s'appuie sur l'histoire à laquelle il demande les éléments de sa réflexion. L'ouvrage nous apporte en raccourci un survol de l'histoire du judaïsme français, de son évolution, pour aboutir à sa problématique actuelle.

L'intention commande donc le plan. Une première partie retrace les grands traits de cette histoire contemporaine depuis la Révolution. Curieux paradoxe, l'acte d'émancipation loin d'être le signe d'un renouveau, marque au contraire, selon les intentions sans doute d'un abbé Grégoire, le départ d'un appauvrissement graduel, en sorte que Rabi peut écrire : « Cent ans après... à la veille de l'affaire Dreyfus, le judaïsme français constituait un désert ».

Cette histoire explique pourtant les raisons de la reprise de conscience actuelle, aboutissant à la recherche de l'identité juive. Il manque peut-être à cette analyse un élément comparatif avec l'histoire d'autres minorités dont la situation dans le contexte sociologique français présente des analogies qui permettraient de mieux comprendre une évolution.

Paradoxalement, l'affaire Dreyfus, avec sa recrudescence d'antisémitisme, sera le point de départ d'un renouveau timide encore, mais qui, dans la grande épreuve et après, portera ses fruits. Aujourd'hui le judaïsme est plus vivant que jamais. Plus nombreux sans doute puisque augmenté aujourd'hui de tout l'apport de l'Afrique du Nord (quatre, cinq cent mille peut-être). Aussi ce phénomène imprévisible bouleversera-t-il le judaïsme français. Son analyse permet à Rabi de nous faire pénétrer dans les structures du judaïsme, profondément transformé. On regrettera que des notations trop brèves ne permettent pas de pénétrer plus avant dans cette transformation interne. Il est vrai qu'aucune conclusion ne peut sans doute être tirée. Il s'agit encore de lignes directrices et de perspectives.

Nous signalerons en particulier la partie non négligeable relative à l'analyse de l'affrontement judéo-chrétien. Sans le suivre dans toutes affirmations, nous croyons que Rabi a raison de mettre en garde contre une trop facile explication de l'antisémitisme. La dernière partie sur l'engagement du judaïsme dans le monde présent, avec les problèmes à lui posés, pour intéressante qu'elle soit, nous laisse un peu sur notre faim. Nous aurions aimé en connaître plus de ces prises de conscience, des ouvertures sur le monde dans leur rapport avec le renouveau profond de la communauté juive, et dans cette perspective connaître des rapports entre Israël et la Diaspora, qui nous paraissent l'un des éléments essentiels de la problématique juive actuelle. Cela aurait sans doute entraîné l'auteur dans des dévelop-

pements échappant à son objet. Il ne prétend nous donner dans le livre qu'une anatomie, un exposé simplement descriptif, encore que son sujet l'amène parfois à poser les questions qui viennent à l'esprit. Ce qui ajoute à l'intérêt du livre.

Jacques MARTIN

Paul ANCIAUX, *L'épiscopat dans l'Eglise. Réflexions sur le ministère sacerdotal* (Coll. Présence chrétienne), Paris, Desclée De Brouwer, 1963, 111 p.

Ces réflexions d'un théologien des sacrements donnent un condensé maniable et compréhensible du problème de la « collégialité » épiscopale tel qu'il s'est trouvé au centre du débat sur l'Eglise au concile Vatican II. On n'y trouvera rien de très neuf sur une question souvent étudiée depuis quelques années en raison de ses incidences œcuméniques et pastorales : mais la clarté de l'exposé rendra service à ceux que la technicité des débats conciliaires aurait pu décourager.

Louis-Marie ORRIEUX

André RETIF, s. j., *La mission. Eléments de théologie et de spiritualité missionnaires*, 1963, 296 p.

Alfred DE SORAS, s. j., *Relations de l'Eglise et de l'Etat dans les pays d'Afrique francophone*, 1963, 156 p.

Les deux vol. : Coll. Esprit et Mission, Tours-Paris, Mame.

Cette nouvelle collection des Editions Mame vise à soutenir l'élan actuel de l'Eglise dans l'œuvre de l'évangélisation. Le livre du P. Rétif essaie de définir une théologie et une spiritualité des missions au sens traditionnel du mot dans l'expression « pays de mission » : la spiritualité y tient plus de place que la théologie.

L'essai du P. de Soras, composé à l'occasion d'une série de cours donnés à Abidjan en 1962, sera très utile dans la conjoncture actuelle des pays d'Afrique francophone. Le texte est concis, structuré, clair et parfaitement assimilable pour les laïcs comme pour les clercs qui ont à faire face aux multiples questions posées par l'accession des jeunes états et des jeunes Eglises d'Afrique à l'autonomie. Les précisions doctrinales et pratiques concernant la laïcité de l'état et la liberté religieuse seront particulièrement opportunes : espérons que les pays d'Afrique se verront épargner les fluctuations théoriques et les excès insoutenables des « pouvoirs » ecclésiastiques dans l'Europe médievale et moderne.

Claude DENORT

Ignace DICK, *Qu'est-ce que l'Orient chrétien ?* (Coll. Eglise vivante), Tournai-Paris, Casterman, 1964, 176 p., 12 f.

Bonne introduction à l'histoire et à la réalité actuelle des Eglises d'Orient.

René BEAUPÈRE

André BIÉLER, *Calvin, prophète de l'ère industrielle* (Débats 3), Genève, Labor et Fides, 1964, 74 p.

Jean BOISSET, *Calvin et la souveraineté de Dieu* (Philosophes de tous les temps). Paris, Seghers, 1964, 204 p., 6,90 f.

Richard STAUFFER, *L'humanité de Calvin* (Cahiers théologiques 51), Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1964, 64 p.

Sans prétendre résumer l'éthique économique et sociale de Calvin (ce qu'il a fait dans un précédent travail), A. Biéler met en valeur la méthode d'interprétation scripturaire employée par le Réformateur en lequel il voit un novateur dans la mesure où il sut discerner les prodromes du développement économique de l'Occident et élaborer une éthique de la société qui demeure adaptée aux conditions du monde industriel moderne.

Dans un volume intelligemment illustré et qui comporte un heureux choix de textes, J. Boisset reprend l'orientation générale du livre publié par lui en 1960 : *Sagesse et sainteté dans la pensée de Jean Calvin*. Ce portrait d'un Calvin plus humaniste qu'interprète de l'Écriture ralliera difficilement tous les suffrages.

Neuf aussi, mais d'une autre manière, est le portrait du Réformateur tracé par R. Stauffer qui essaie — non sans succès — de démolir la légende d'un Calvin froid et insensible en mettant en valeur, à partir de sa correspondance, son humanité de mari et de père, d'ami, de pasteur.

René BEAUPÈRE

Hébert ROUX, *Le concile et le dialogue oecuménique*, Paris, Ed. du Seuil, 1964, 170 p.

Le pasteur H. Roux, observateur-délégué de l'Alliance Réformée mondiale au Concile du Vatican, réunit en un volume des articles et des conférences rédigés entre janvier 1963 et juin 1964. Emanant d'une personnalité particulièrement qualifiée et très au courant du travail oecuménique, ce commentaire de Vatican II retiendra l'attention et des protestants et des catholiques. Les uns et les autres seront particulièrement reconnaissants à l'auteur de ne pas escamoter les difficiles questions doctrinales (par exemple les exigences d'un vrai dialogue, le christocentrisme, la mariologie, etc.) posées ici avec une loyale lucidité qui n'exclut nullement, mais suppose au contraire, une fraternelle amitié.

René BEAUPÈRE

Charles-Émile DELORMEAU, *Sébastien Castellion, apôtre de la tolérance et de la liberté de conscience*, Neuchâtel, Ed. H. Mésseiller, 1964, 162 p.

Castellion fait parler de lui après quatre siècles où le silence a dominé le bruit. On republie ses œuvres (cf. *De Haereticis*), on lui consacre des études (cf. *Castellionana*). Le livre de M. Delorme est une rapide, mais complète synthèse sur l'homme, l'œuvre et la pensée. On aime mieux le défenseur de la tolérance contre

Calvin, après l'avoir su continuellement aux prises avec la misère, la malchance, l'incompréhension des puissants. On apprécie son œuvre qui ne se résume pas au *De Haereticis*. On l'apprécie d'avoir voulu réintégrer l'humanisme dans la Réforme. Faut-il après cela avouer qu'on ne sait pas tout sur Castellion après avoir lu M. Delormeau ? Nous aimerions une étude sur les fondements théologiques qu'il donne à la liberté de conscience. Castellion est plusieurs fois présenté comme un a-dogmatique, plus père de Bayle que fils d'Erasmus. Nous aimerions savoir ce qu'il en est et ne le savons pas plus qu'hier, après notre lecture. Enfin M. Delormeau présente un peu trop rapidement et pas très justement les rapports entre Réforme et humanisme aux premières pages de son livre. Ces critiques n'empêchent pas que le livre soit fort utile, d'autant qu'on a veillé à le rendre très maniable (format, divisions, index, etc.).

Régis GERESI

Karl BARTH, *L'Eglise*, Genève, Labor et Fides, 1964, 271 p.

Ce livre est un recueil de textes déjà publiés de K. Barth sur l'Eglise (le dernier paraît pour la première fois en français ; plusieurs ne sont accessibles que dans des revues aux numéros épuisés).

Le rapprochement des documents permet de saisir l'évolution de la pensée du grand théologien. Par exemple, en 1931, l'Eglise lui paraissait bien étrangère aux choses de ce monde. « Sur toute la ligne (l'Eglise) ne connaît l'homme que comme celui qui a crucifié le Christ, qui ne vit point de sa richesse personnelle, mais de la générosité de Dieu... Elle ne peut donc vouloir ce que veut cet homme, voudrât-il ce qu'il y a de meilleur et de plus noble. Elle ne peut mettre Dieu au service de l'homme. Elle ne peut servir l'homme qu'en fait, et c'est ainsi qu'elle doit le servir : en proclamant devant l'échec et le brisement de sa volonté la consolation infinie ; et devant la sécurité et la superbe de sa volonté l'alarme infime, de par la volonté de Dieu » (*Misère et grandeur de l'Eglise*, conférence de janvier 1931, p. 9 et 10). En 1948, dans des circonstances, il est vrai, bien différentes, nous l'entendons affirmer : « L'Eglise chrétienne ne vit pas au ciel, mais sur la terre. Nous postulons donc d'emblée qu'elle n'est pas indifférente aux transformations des institutions politiques et à tout ce qu'elles entraînent, mais qu'elle est pleinement engagée, comme communauté et par chacun de ses membres dans cette aventure » (Conférence à Budapest, p. 170). La seigneurie sur l'Eglise d'un Christ transcendant et historique, l'action de l'Esprit qui vient d'en haut, mais « efficace dans toutes les relativités de ce qu'on appelle l'existence chrétienne, ecclésiastique et même théologique », nous font tenir cette double dimension dans les rapports de l'Eglise et du monde (cf. *Dogmatique*, IV/2, p. 257 ss).

Quatre leçons données au séminaire œcuménique de Genève en 1937, sont très précieuses pour qui s'intéresse aux conceptions de l'unité de l'Eglise dans le protestantisme contemporain. Pour Barth la fidélité très rigoureuse aux confessionnalismes peut être voie de réunification (cf. spécialement p. 249-254).

Régis GERESI

B.A. WILLEMS, o.p., *Karl Barth : eine Einführung in sein Denken*, Zurich, EVZ Verlag, 1964, 120 p.

Voici une véritable introduction et non de ces volumineuses études qui disent sur un auteur plus qu'il n'en dit lui-même. Les étapes de la vie de Karl Barth, à la manière dont l'auteur les a dégagées avec intelligence, répondent à des problématiques différentes. Par exemple sa jeunesse est la conquête d'une pensée chrétienne et protestante enfin libérée du libéralisme et de Schleiermacher. Les années 1933-1939 voient le professeur courageusement affronté aux questions que le nazisme pose en Allemagne, occasion aussi de s'interroger sur le droit de nature et le règne du Christ. L'après-guerre est pour le monde réformé celui des grandes assemblées et Barth s'oriente de plus en plus vers l'ecclésiologie ; l'Eglise romaine s'impose à son attention et l'oblige à une réponse de plus en plus sérieuse tant sur la question de la justification que sur celle des structures ecclésiales (Leçon de Brême, dialogues avec Urs von Balthasar, Bouillard, Küng, etc.).

Ces pages vont donc, rapidement, au fond des choses. Elles ne négligent pas pour autant de nous dire comment K. Barth est un homme avant d'être un dogmaticien. On le sent aimer le combat pour l'Eglise, aimer aussi Mozart ; il s'applique à détruire l'image trop et faussement sérieuse qu'on se fait de lui-même, par exemple, lorsqu'à des Hollandais, trop gourmands de théologiser avec lui, il déclare : « J'ai envie d'aller au cinéma ! » Bref, une physionomie bien vivante, dont le P. Willems nous a ici retracé les traits, sans nous dispenser de lire l'auteur lui-même et d'autres études plus érudites.

Régis GEREST

Jean BALÉDENT, *Histoire de l'Eglise* (Coll. Encyclopédie par l'image), Paris, Hachette, 1963, 60 p.

Les photographies nous enseignent rapidement, mais, somme toute efficacement, l'histoire, même l'histoire d'une Eglise qui se plaît à se dire visible. Des photographies de ce très court ouvrage, les unes sont très attendues (saint François soutenant l'Eglise d'après Giotto, triomphe de saint Thomas, Luther de Cranach, concile du Vatican) ; d'autres le sont moins et font une surprise agréable (le Croisé et sa femme de la Chapelle des Cordeliers de Nancy, un Calvin jeune, un saint Ignace de Zurbaran, etc.).

Régis GEREST

Hans ASMUSSEN, *Ich glaube eine heilige Kirche*, Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1963, 248 p.

Cet hommage au professeur Asmussen à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire contient quelques discours de félicitations et une vingtaine de monographies. Les unes traitent de points de théologie luthérienne (Bohne, Maurer, Hauschildt), d'autres de l'histoire récente, en particulier des événements tragiques et héroïques où le jubilaire fit la preuve de son courage (Bauer, Halfmann,

Hildebrandt, etc.). D'autres enfin, venant de catholiques, forment des éléments de théologie œcuménique (Karrer, Sartory).

L'étude de Sartory sur la catégorie « Incarnation » est pleine de questions intelligemment posées. Elle témoigne aussi d'une connaissance exacte de l'état du dialogue catholique-protestant sur ce point très important. Les théologiens de la Réforme souffrent d'une crainte excessive de prendre contact avec Dieu par des éléments de notre terre, comme si l'Incarnation n'avait pas touché notre monde. Les catholiques (l'auteur pense à l'œuvre de Moehler et aussi à la présentation commune chez nous des sacrements et du gouvernement de l'Eglise) ont abusé du concept d'Incarnation. Ils ont même extrapolé, oubliant que l'union hypostatique est fait unique et ineffable : lorsqu'on parle de l'Eglise comme « *Christus prolongatus* », on se perd vite dans des approximations dangereuses.

Que faire ? L'auteur ne veut pas que nous abandonnions la catégorie d'Incarnation projetée sur toute l'économie du salut. Mais il faut lui donner : 1) un caractère plus dynamique, c'est-à-dire, à l'exemple de Luther, mieux sentir l'assomption par le Sauveur d'une nature humaine comme assomption de l'humanité historique et pécheresse, ce qui nous permettra en particulier de redonner tout son réalisme à la belle phrase de saint Paul : « Il s'est fait péché pour nous, afin qu'en Lui nous devenions justice de Dieu » (2 *Cor.*, 5, 21) ; 2) un caractère plus eschatologique ; l'assimilation de l'Epoux et de l'Eglise-épouse est réalité en devenir. Une plus grande attention à l'Esprit et au concept de « communion » nous mettra dans l'attitude de celui qui sait que déjà le Christ est venu et qu'Il est pourtant encore à venir.

Régis GEREST

Paul GALTIER, s.j., *Saint Hilaire de Poitiers* (Coll. Bibliothèque de théologie historique), Paris, Beauchesne, 1962, 172 p.

Nous avons là une histoire littéraire et doctrinale du premier docteur de l'Eglise latine. Aucune place n'est faite à l'anecdote, au pittoresque ni même à la fresque historique. Sur plusieurs points, notre connaissance de saint Hilaire se trouve renouvelée. Contrairement à ce qu'ont avancé plusieurs historiens, notre docteur a été au courant de l'hérésie arienne dès le début de sa carrière (c'est-à-dire dès la rédaction de son *Commentaire sur saint Matthieu*). Quand il accepte la formule, pour nous semi-arienne, de l'*homéousion*, il ne laisse aucun doute sur sa fidélité à la doctrine du « consubstantiel » de Nicée et ne se départit pas d'une courageuse opposition à l'empereur Constant (ne lui écrit-il pas : « Tu es un anté-christ » ?). La doctrine trinitaire de son *De Trinitate* et de son *De Synodis* a déjà saisi, vingt ans avant le premier concile de Constantinople, la Trinité des personnes dans l'unité de l'essence et la circumincession du Père et du Fils. La christologie d'Hilaire s'élève contre tout éventuel « diviseur » du Fils ; elle se perd en des considérations malheureuses sur l'impassibilité de la nature humaine de Jésus, mais n'absorbe pas, comme on pourrait le croire à la lecture de certaines formules doxologiques, l'humain dans le divin après l'exaltation de la Résurrection.

Régis GEREST

S. KIERKEGAARD, *La difficulté d'être chrétien* (Coll. Chrétiens de tous les temps). Présentation et choix de textes par Jacques COLETTE, o.p., Paris, Ed. du Cerf, 1964, 310 p., 12 f.

On aimera posséder ce recueil de textes, non seulement pour son allure commode, et parce qu'il contient quelques pages jusqu'alors non traduites en français, mais aussi en raison de la présentation d'ensemble. Cette présentation fait valoir dans l'œuvre du philosophe danois le maître d'un itinéraire spirituel encore extrêmement suggestif pour beaucoup de nos contemporains.

Régis GEREST

Gregor SIEFER, *La mission des prêtres-ouvriers*, trad. de l'allemand par Monique DENIGUOT et Jacques ERNEST, Paris, Ed. de l'Epi, 1963, 435 p., 27 f.

L'auteur de cet essai sur un événement français et catholique se trouve être allemand et protestant. Autre paradoxe : historien et sociologue, on le voit sans cesse à la recherche d'un jugement doctrinal sur une aventure qui, on le sent, l'a concerné. Plein de sympathie pour les prêtres-ouvriers et leurs inspirateurs, plein de méfiance pour leurs adversaires et censeurs, il n'en fait pas moins la part belle à la critique négative (avec un certain manque de netteté d'ailleurs, revanche d'un don trop prononcé pour la nuance).

L'intelligence de l'auteur apparaît dans la manière dont il retrouve l'option fondamentale des prêtres-ouvriers. Il ne s'agit pas de « faire une expérience », de tenter un apostolat immédiatement plus efficace que celui de la paroisse, mais de « vivre avec » ce prolétariat, dont on ne comprend pas, du dehors, que le Sauveur ne soit plus pour lui une question (par ex. p. 80, p. 219-220).

En annexe un tableau chronologique des faits (1941-1959) permet de rétablir le fil d'un récit trop souvent interrompu par les réflexions de l'auteur, presque trop intelligent pour se contenter d'être historien.

Régis GEREST

Jacques LECLERCQ, *La liberté d'opinion et les catholiques* (Coll. Rencontres), Paris, Ed. du Cerf, 1963, 367 p., 11,40 f.

Trois grandes masses composent cet intéressant ouvrage. Dans une première, l'auteur circonscrit le jeu de la liberté humaine dans son conditionnement réel. Le lecteur qui n'est pas philosophe aura facilement et agréablement l'impression de le devenir à lire ces pages claires sur le projet d'indépendance qui est en chaque personne et la nécessité où elle se trouve d'être socialement intégrée. Puis vient un exposé historique qui explique pourquoi l'Eglise fit si froid accueil aux mouvements libéraux. Il s'agit ici de faire comprendre, non de condamner ou d'absoudre qui que ce soit. Cela n'empêche pas certaines lignes d'être sévères, celles-ci par exemple sur le XVIII^e siècle : « Les chrétiens ne pourront jamais regretter suffisamment que les Eglises fussent à ce moment-là repliées sur elles-mêmes, au point, non seulement de ne pouvoir prendre la

tête du mouvement, en proposant les valeurs chrétiennes de nature à promouvoir la valeur de l'homme, mais même de n'y jouer aucun rôle et de s'opposer à toute innovation, sans opérer de discernement entre le valable et le non-valable » (p. 167). Les derniers chapitres nous disent pourquoi, au nom même de la vérité, l'Eglise doit aujourd'hui se rallier aux défenseurs de la liberté d'opinion.

On ne s'étonnera pas de certaines lacunes dans un livre qui aborde une vaste question sous tous ses aspects (théologiques, sociologiques, historiques). Il n'est presque pas question des « humanistes chrétiens », dont les plaidoyers pour la tolérance précéderent ceux du XVIII^e siècle ; l'attitude de la Réforme est présentée sans toutes les nuances nécessaires ; l'absence d'un développement sur Lamennais laisse croire que Grégoire XVI n'avait à s'opposer qu'aux « libéraux » issus de la Révolution ou aux pragmatiques catholiques belges. Sur le plan doctrinal, « liberté d'opinion » est un terme volontairement choisi pour sa large compréhension ; il nous semble toutefois qu'il y aurait avantage à ne pas conduire de front une étude sur la liberté en matière religieuse et sur la liberté en matière morale, une intervention de l'Etat n'ayant pas le même sens dans les deux cas. Conscient de ses manques, l'auteur nous a pourvu d'une excellente et abondante bibliographie aux dernières pages de l'œuvre, qui demeure une des meilleures initiations au sujet traité.

Régis GEREST

John Hine MUNDY, Kennerly M. WOODY, *The council of Constance*, textes traduits par Loise Ropes LOOMIS, New York et Londres, Columbia University Press, 1961, 562 p.

Nous trouvons ici, traduites en anglais, trois relations contemporaines du Concile de Constance. La première est la *Chronique* de Richental, bourgeois de Constance ; elle n'avait été jusqu'alors éditée que deux fois (en allemand médiéval et en allemand moderne). La traductrice a justement apprécié l'intérêt et le pittoresque de ce document qui ne connaît que l'extérieur des faits (pages les plus intéressantes sur le supplice de Jean Hus et l'élection de Martin V). Le *Diaire* du cardinal Fillastre, qui nous est ensuite présenté, nous met en contact avec un des protagonistes des luttes conciliaristes. On y constate surtout que les positions à Constance furent plus compliquées que nous ne l'imaginons en fonction de nos problèmes actuels : la lutte des nations entre elles, les prétentions du Sacré Collège ont joué un rôle égal à celui de la tension entre conciliaristes et pontificalistes, que nous retenons seule. Le troisième document ici traduit est le *Journal* de Cerretano notaire pontifical de Jean XXIII, passé plus tard au service de Martin V.

Deux courtes études précèdent la publication des trois relations. L'une, de Mundy, sous le titre *The conciliar Movement and the council of Constance*, replace l'histoire de l'assemblée de Constance dans tout son contexte politique et ecclésiastique. L'autre, de Woody, donne toute précision utile sur l'organisation du concile (présidence, droit de vote, commissions, etc.). On trouve également en introduction la traduction de l'édit du roi Sigismond, de la bulle

de convocation et de quelques autres documents, une vue de Constance au XV^e siècle et de nombreuses notes.

Aucune allusion n'est faite en ces pages, qui datent de 1964, à l'œuvre du P. de Vooght et à la manière dont il a soulevé les problèmes de l'œcuménicité de Constance et des décrets conciliaristes. Quelques lignes du *Diaire* de Fillastre (p. 444) et une note correspondante (324) répondent seules et bien partiellement à la question de l'acceptation du concile par Martin V. Cette remarque n'enlève évidemment rien à notre désir de recommander l'ouvrage à tous ceux qui s'intéressent, pour lui-même, au concile de Constance.

Régis GEREST

II. NOTES DE LECTURES

Robert McAfee BROWN, *Observer in Rome*, Londres, Methuen & Co, 1964, 256 p.

Michael NOVAK, *The open Church*, Londres, Darton, Longman & Todd, 1964, 370 p.

Voici deux livres américains, riches et vivants, sur la deuxième session de Vatican II. Le second est l'œuvre d'un catholique. Le premier a été écrit par l'un des observateurs de l'Alliance réformée mondiale.

Concile œcuménique Vatican II. L'Eglise, l'œcuménisme, les Eglises orientales, Paris, Ed. du Centurion, 1965, 256 p., 5,15 f.

Discours au Concile Vatican II (Chrétiens de tous les temps 6), Paris, Ed. du Cerf, 1964, 304 p., 12 f.

Deux recueils de textes concernant le Concile : dans le premier on trouvera un texte français des trois constitutions et décrets sur l'Eglise, l'œcuménisme et les Eglises orientales. La traduction du décret sur l'œcuménisme est loin d'être parfaite. Par contre, cette édition se recommande par ses trois excellentes introductions, œuvres de Mgr Garrone pour l'Eglise, du P. Congar pour l'œcuménisme et du P. Dumont pour les Eglises orientales.

Dans le deuxième volume, Y. Congar, H. Küng et D. O'Hanlon offrent un choix d'une cinquantaine de discours prononcés à la deuxième session. Ces textes sont regroupés sous quatre rubriques : renouveau de la conscience de l'Eglise, vers l'*aggiornamento*, réunir tous les chrétiens, dialogue avec le monde.

F. DANNIEL et B. OLIVIER, *La gloire de l'homme, c'est la femme*, Lyon, Ed. du Chalet, 1965, 186 p., 12 f.

Sur un sujet profondément actuel, ce livre ne prétend pas apporter du neuf. Il résume les données de la psychologie, de l'exégèse (la *Genèse*, mais aussi la *Sagesse*), de la théologie. Il y a là matière à réflexions qu'il faudrait prolonger (ce qui est dit de la femme et du sacerdoce nous est paru spécialement court). Mais tel qu'il est ce livre rendra service.

Unity begins at Home, Londres, SCM Press, 1964, 96 p., 3s 6d.

Rapport de la première conférence britannique de *Foi et Constitution* tenue à Nottingham en septembre 1964.

Bernard MARTIN, *Si Dieu ne meurt*, Paris, Buchet-Chastel, 1964, 126 p.

Récit sous forme romancée de la crise d'un pasteur amené à remettre en question tout son christianisme prêché et vécu.

Jean RILLIET, *Vatican II, échec ou réussite ?*, Genève, Ed. générales, 1964, 198 p.

Reportage assez superficiel sur les deux premières sessions. L'auteur n'entre pas vraiment dans la dynamique du concile. On a l'impression que lui ont manqué la lecture des schémas discutés et des conversations assez approfondies avec les personnalités qui font le concile.

Maurice VILLAIN, *Introduction à l'œcuménisme* (Coll. Eglise vivante), Tournai-Paris, Casterman, 1964, 448 p., 18 f.

Quatrième édition revue et augmentée d'un beau livre que *Lumière et Vie* a déjà à plusieurs reprises recommandé chaudement.

Jean CHRYSOSTOME, *Lettre d'exil* (Coll. Sources chrétiennes 103), Paris, Ed. du Cerf, 1964, 164 p., 15 f.

SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEEN, *Catéchèses*, II (Coll. Sources... 104), *Ibid.*, 1964, 404 p., 39 f.

Après nous avoir donné les *Lettres à Olympius* et le traité *Sur la Providence de Dieu*, A.-M. Malingrey nous restitue le *Quod nemo læditur*, ce message que, de l'exil, Jean Chrysostome adresse aux fidèles de Constantinople. Texte grec, traduction et excellente introduction.

Des *Catéchèses* de Syméon le nouveau théologien, *Lumière et Vie* a déjà parlé (n° 68, p. 132). On accueille avec reconnaissance ce deuxième volume.

Jean LYON, *Et après ?* (Coll. Jalons), Paris, A. Fayard, 1962, 126 p.

Présentation aux jeunes du mystère de la mort et de la résurrection centrée sur la Pâque. Le chapitre sur le ciel est malheureusement incomplet : la vision de Dieu ne se sépare pas de la communion avec les saints rassemblés dans la Jérusalem nouvelle. Cet aspect n'est pas suffisamment souligné : l'expérience montre cependant qu'il peut susciter chez les jeunes une grande espérance.

Marie-Thérèse VAN EECKHOUT, *Nos enfants devant la sexualité*, Tournai-Paris, Casterman, 1964, 165 p.

Ce livre résume l'expérience de l'Ecole des Parents et des Educateurs de Belgique. C'est à ce titre qu'il se recommande aux éducateurs français.

Dictionnaire de spiritualité, fasc. 37-38, Paris, Beauchesne, 1964.

Ce fascicule double achève le tome V (on nous promet cependant un bref supplément). Parmi les articles importants qu'il contient, signalons : Fraternité, frères, frères mineurs, frères prêcheurs, fruitio Dei, fuite du monde...

Documents catéchétiques, Etapes du dessein de Dieu, Tours-Paris, Mame, 1964.

Cette utile publication trimestrielle, déjà bien des fois signalée ici, nous a donné en 1964 une série de cahiers (textes et surtout photographies) sur les étapes du dessein de Dieu. Abonnement annuel : 31 f.

Collection « *Je sais, je crois* », Paris, A. Fayard, 1964, 5,75 f.

H. ENGELMANN, *Ces enfants qui nous élèvent* (128 p.) ; DANIEL-ROPS, *Brève histoire du Christ Jésus* (142 p.) ; G. DE BROGLIE, *Les signes de crédibilité de la Révélation chrétienne* (160 p.) ; I. GOBRY, *L'expérience mystique* (120 p.).

John Henry NEWMAN, *Essai sur le développement de la doctrine chrétienne* (Coll. Textes newmaniens 4), Paris, Desclée De Brouwer, 1964, 550 p., 39 f.

Même ouvrage (Coll. L'Eglise en son temps), Paris, Ed. du Centurion, 1964, 430 p., 33,90 f.

G.-M. TRACY, *Le Cardinal Newman* (Coll. Conversions célèbres), Paris, Wesmael-Charlier, 1963, 160 p.

Jean HONORÉ, *Itinéraire spirituel de Newman*, Paris, Ed. du Seuil, 1964, 252 p.

Qui osera dire que Newman est négligé ? Voici, simultanément, deux traductions françaises de l'*Essai* : la première est de Marcel Lacroix, de l'Oratoire, avec une introduction de Louis Bouyer ; la seconde, de Luce Gérard, avec une introduction de J. H. Walgrave.

Et voici deux nouvelles biographies : la première plus rapide, la seconde plus fouillée ; mais contribuant toutes deux à faire revivre pour nous celui qui, comme l'écrit l'abbé Honoré, « peut nous réapprendre le sens de notre vie et de notre effort humain » parce qu'il fut à la fois « témoin des réalités invisibles, confident de la prière et de l'intériorité, prophète du risque chrétien ».

Les heures du jour de l'office romain, Tournai-Paris, Desclée et Cie, 1964, 836 p., 16,50 f.

Maurice LE BAS, *Hymnes d'Eglise, mes prières*, Paris, Ed. Saint-Paul, 1962, 254 p.

Sous le même titre de *Les heures du jour*, nous avions déjà le bréviaire français des Fraternités du Père de Foucauld. La nouvelle traduction ne vaut pas, nous semble-t-il, pour la récitation chorale sa devancière et le volume plus complet est aussi moins maniable. Par contre son prix est fort intéressant.

Dans le petit opuscule de M. Le Bas on trouvera des traductions françaises d'hymnes de tous les jours, de l'année liturgique, des saints, des offices communs.

Karl BARTH, *Révélation, Eglise, Théologie* (Cahiers du renouveau 26), Genève, Labor et Fides, 1964, 54 p., 3,50 f. s.

Rédition bienvenue d'un opuscule paru à Paris en 1934.

François HOUTART, *L'Eglise et le monde* (L'Eglise aux cent visages 12), Paris, Ed. du Cerf, 1964, 144 p., 6,30 f.

Mission et liberté des laïcs dans le monde (L'Eglise... 11), *Ibid.*, 280 p., 9 f.

L'opuscule de l'abbé Houtart est un des premiers livres consacrés au fameux « schéma 13 ». L'auteur cherche à faire prendre conscience aux chrétiens des nouveaux rapports qu'ils doivent avoir avec le monde.

Dans le second volume on trouvera rassemblées les principales interventions faites aux Journées des *Informations catholiques internationales* à Bruxelles (1963), par Mgr Blomjous, G. La Pira, G. Hourdin, J. Grootaers, P.-A. Liégé, etc.

Francis VACHETTE, o. p., *Sauvés par Jésus-Christ* (Coll. Epiphanie), Paris, Ed. du Cerf, 1964, 72 p., 4,80 f.

Philippe SELLIER, *Regards sur Jésus-Christ* (Coll. Epiphanie), *Ibid.*, 240 p., 11,40 f.

Le P. Vachette, aumônier d'étudiants, tente un dialogue avec les croyants et les incroyants sur le centre de la foi chrétienne. Dans le deuxième volume on trouvera une précieuse anthologie de textes français (1450-1960) avec une bonne introduction qui dégage l'apport propre de chaque auteur dans la découverte de Jésus-Christ : à noter, à côté de Pascal, de Corneille, de Lacordaire, de Péguy et de cent autres, des extraits de Calvin et des pasteurs Charles et Laurent Drelincourt.

Jean CHÉLINI, *Jean XXIII, pasteur des hommes de bonne volonté* (Coll. Tout le monde en parle), Paris, Ed. du Cerf, 1963, 110 p.

Mgr Loris CAPOVILLA, *Jean XXIII, le pape bon* (Bibliothèque Ecclesia 74), Paris, A. Fayard, 1963, 256 p., 13,75 f.

Madeleine JUFFÉ, *Paul VI*, Paris, Ed. Fleurus, 1963, 150 p., 7,50 f.

Maria WINOWSKA, *Le pape de l'Epiphanie*, Paris, Ed. Saint-Paul, 1964, 256 p., 12 f.

James WALSH, s. j. (éd.), *The Mind of Paul VI on the Church and the World*, Londres, G. Chapman, 1964, 268 p., 12/6.

Le cinquième de ces volumes offre un choix assez important de textes du Cardinal Montini.

Peter LENGSELD, *Tradition, Ecriture et Eglise dans le dialogue œcuménique*, Paris, Ed. de l'Orante, 1964, 292 p.

Traduite de l'allemand par C.-A. Moreau et préfacée par le P. Marlé, c'est la version française d'un important ouvrage déjà présenté à nos lecteurs (n° 65, p. 110).

Paul GAUTHIER, *Les mains que voici*, Paris, Ed. universitaires, 1964, 200 p., 12,35 f.

Voici le journal (1954-1958) du P. Gauthier, prêtre français maintenant mondialement connu pour son zèle apostolique et son souci des petits et des pauvres. On trouvera dans ces pages brûlantes la genèse de l'action que mènent aujourd'hui l'auteur et ses collaborateurs en Israël, en Jordanie et bientôt peut-être dans le monde entier. Un beau livre à méditer.

Roland H. BAINTON, *Notre Eglise a deux mille ans*, Genève, Labor et Fides, 1964, 222 p.

Images d'Epinal à l'usage des protestants des Etats-Unis. Pourquoi avoir traduit en français une aussi médiocre histoire de l'Eglise ?

Semences d'unité (Coll. Eglise vivante), Tournai-Paris, Casterman, 1965, 312 p., 15 f.

Une trentaine de personnalités appartenant à toutes les confessions chrétiennes et connues pour leurs activités en faveur de la réunion des chrétiens apportent un témoignage sur leur vocation œcuménique. Livre très suggestif.

Yves CONGAR, *Le Concile au jour le jour. Troisième session* (Coll. L'Eglise aux cent visages), Paris, Ed. du Cerf, 1965, 180 p., 6,90 f.

Antoine WENGER, *Vatican II. Chronique de la troisième session* (Coll. L'Eglise en son temps), Paris, Ed. du Centurion, 1965, 496 p., 16,50 f.

Les PP. Congar et Wenger nous donnent, pour la troisième session, des volumes équivalents à ceux qu'ils nous ont offert pour les sessions précédentes. On utilisera volontiers ces commentaires de deux excellents « journalistes-théologiens ».

Lorenz JAEGER, *Das Konzilsdekret über den Ökumenismus* (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 13), Paderborn, Verlag Bonifacius-Druckerei, 1965, 176 p.

Texte latin du décret sur l'œcuménisme avec une traduction allemande et un très intéressant commentaire du cardinal Jaeger. On annonce une prochaine traduction française de cet ouvrage important.

Yves CONGAR, *Chrétiens désunis* (Coll. Unam Sanctam 1), Paris, Ed. du Cerf, 1964, 402 p., 17,70 f.

Constitution dogmatique sur l'Eglise « Lumen Gentium » (Coll. Unam Sanctam 51), *Ibid*, 1965, 160 p., 7,50 f.

La réédition (strictement conforme à l'original de 1937) du maître-livre *Chrétiens désunis* est la très bienvenue. Un « classique » de la théologie œcuménique redevient accessible à tous ceux qui, aujourd'hui, découvrent cette dimension de la responsabilité de l'Eglise.

Le deuxième volume contient le texte latin et une traduction française, par le P. CAMELOT, de la Constitution *Lumen Gentium*. Un autre tome apportera prochainement un commentaire historique et théologique, par le P. CONGAR.

A.-J. FESTUGIÈRE, *Les moines d'Orient*, IV/1, Paris, Ed. du Cerf, 1964, 152 p., 18,90 f.

L'Enquête sur les moines d'Egypte introduite et traduite par le P. FESTUGIÈRE est le récit du pèlerinage fait en Egypte, en 394-395, par un groupe de moines du Mont des Oliviers. On y puisera de nombreux renseignements sur le monachisme égyptien.

PAULIN DE NOLE, *Œuvres choisies* (Coll. Les écrits des saints), Namur, Ed. du Soleil levant, 1964, 192 p., 8,40 f.

Parmi les œuvres qui nous restent de cet évêque lettré, Ch. PIETRI a choisi, traduit et présenté des poèmes, des lettres et un sermon qui traitent de la vie parfaite, de l'amitié chrétienne, du culte des saints.

Jean DANÉLOU, *Jean-Baptiste, témoin de l'Agneau*, Paris, Ed. du Seuil, 1964, 184 p., 9,90 f.

L'auteur entend replacer le destin du Baptiste dans la perspective d'une théologie de l'histoire.

Roger MEHL, *Décolonisation et missions protestantes* (Coll. Présence de la Mission), Paris, Société des missions évangéliques, 1964, 136 p., 6,90 f.

Sans prétendre traiter un immense problème dans toute son ampleur, R. Mehl essaie honnêtement d'évaluer les conséquences de la décolonisation. Son livre est stimulant pour la réflexion.

La messe (Coll. Lettres chrétiennes, 9), Paris, Grasset, 1964, 284 p., 15 f.

Dans une collection dont nous avons présenté naguère les précédents volumes, le P. HAMMAN met à notre disposition un choix important de liturgies anciennes et de textes des Pères concernant la messe.

Jules MONCHANIN, *Ecrits spirituels*, Paris, Ed. du Centurion, 1965, 190 p., 9,25 f.

A l'aide de textes spirituels et de notes intimes, E. DUPERRAY reconstitue l'itinéraire qui a conduit l'abbé Monchanin, de Lyon à l'Inde. L'actualité de la pensée et de l'expérience de l'abbé Monchanin ressort vivement de la lecture de ces pages.

Otto KARRER, *L'unité chrétienne*, Mulhouse, Salvator, 1965, 104 p., 5,85 f.

Id., *Peter and the Church* (Coll. Quaestiones disputatae), Edinburgh, Nelson, 1963, 142 p.

Dans le premier volume, le célèbre théologien catholique suisse offre comme un condensé de sa pensée sur l'œcuménisme. Dans le second il examine les thèses du professeur Cullmann sur saint Pierre.

CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Le Pédagogue*, II (Sources chrétiennes, 108), Paris, Ed. du Cerf, 1965, 246 p., 24 f.

Traduction du P. MONDÉSERT et notes de H.-I. MARROU. Ce deuxième tome est de même qualité que le premier (cf. *L. et V.*, 50 p., 136-137).

Paul DESCHAMPS, *Terre sainte romane* (Coll. La nuit des temps, 21), La Pierre-qui-vire, 1964, 322 p.

Remarquable numéro spécial de la revue *Zodiaque*, sur l'art roman en Terre Sainte. Le texte de P. Deschamps et les photographies sont de toute première qualité. La présentation est excellente.

Jean-Baptiste MONTINI, *L'Eglise et les conciles*. Paris, Ed. Saint-Paul, 1965, 280 p., 18 f.

On a recueilli dans ce volume des discours prononcés en diverses circonstances par le cardinal Montini et traduits de l'italien par Ch. BALADIER. En fin de volume, texte français et bref commentaire de l'encyclique *Ecclesiam suam*.

R. SCHROEDER, *Les traductions catholiques et protestantes du Nouveau Testament concordent-elles ?* Paris, Les bons semeurs, 1964, 88 p.

Idee intéressante que de mettre en parallèle les diverses traductions de certains versets ou de certaines péripécies du N. T. Mais l'auteur, qui n'est pas exégète, reste à un plan si superficiel de rapprochements de mots que l'on ne peut guère prendre au sérieux les questions qu'il pose sur un ton malheureusement fort polémique. C'est dommage. Le dialogue à propos des traductions bibliques serait enrichissant pour tous les chrétiens.

M.-J. LE GUILLOU et G. LAFONT, *L'Eglise en marche* (Cahiers de la Pierre-qui-vire, 23), Paris, Desclée De Brouwer, 1964, 220 p., 14,75 f.

On a réuni dans ce volume une étude du P. LE GUILLOU (« Les structures sacramentelles et collégiales de la communion et de la mission ») et deux autres de DOM LAFONT (« L'appartenance fondamentale à l'Eglise catholique », « Les voies de la sainteté dans le peuple de Dieu »).

Etat de maladie, guérison et onction des malades (Présences), Champrosay, 1965, 184 p., 5 f.

Numéro spécial de la revue *Présences*. On y trouve un ample dossier sur l'onction des malades, dans lequel les points de vue protestant, anglican et orthodoxe n'ont pas été oubliés.

Jean GUITTON, *Le Christ écartelé* (Coll. Les grandes aventures de l'esprit), Paris, Librairie académique Perrin, 1963, 278 p.

L'auteur s'attache à comprendre les origines et les motifs des crises et des schismes qui ont marqué l'histoire de l'Eglise. Il tire des leçons d'optimisme de cette étude historique.

La réforme liturgique. Décisions et directives d'application. Paris, Ed. du Centurion, 1964, 144 p., 5,15 f.

Le P. EHLINGER a rassemblé un très utile dossier : Motu proprio « Sacram liturgiam », Instruction du Conseil pour l'application de la Constitution sur la liturgie, Textes de l'épiscopat français, Directives pratiques de la Commission épiscopale de liturgie, Textes liturgiques.

CENTRE SAINT-DOMINIQUE

"La Tourette" - EVEUX

69 · L'ARBRESLE

UNIVERSITÉ D'ÉTÉ 1965

Six sessions sont offertes, cette année, à tous ceux, laïcs et clercs, qui désirent approfondir leur foi.

I — Formation d'animateurs liturgiques

La Tourette, du 16 au 23 juillet. Session organisée en collaboration avec la Paroisse Universitaire. Formation générale et technique. P. Bernier, P. Rozier, Dom Charlier, P. Bourgin, P. Dalmais, etc...

II — Valeurs humaines et Royaume de Dieu

Au château de Beaufort (près de Dinan, Côtes-du-Nord), du 23 au 29 juillet. P. Le Trocquer, P. Lintanf, P. Bourgin, P. Genuyt, E. Ollivro.

III — Pêché du monde et mystère du Christ

La Tourette, du 1er au 8 août. Pêché, culpabilité, Rédemption. P. George, P. de Vaux, P. Biot, P. Gerest, P. Cren, Abbé Kiba, P. Nielly.

IV — Le Héros et le Saint

La Tourette, du 10 au 17 août. Spécificité de la morale chrétienne. P. Trémel, P. Cardonnel, P. de Couesnongle, J. Folliet, A. Mandouze, G. Mury, etc...

V — Le Chrétien et le Bonheur Humain

La Tourette, du 19 au 26 août. Situation du bonheur et des bonheurs humains, par rapport à la Béatitude et aux Béatitudes. P. Delorme, P. Duquoc, P. Dubarle, Mgr Matagrín, P. Varillon, etc...

VI — Grandeur et limites de la chrétienté médiévale

Dans l'enceinte même du Mont Saint-Michel, par permission spéciale des Monuments Historiques, du 11 au 15 septembre. Évocation d'un monde dont nous n'avons pas à garder la nostalgie, mais dont nous avons à recevoir de grandes leçons. Régine Pernoud, Moine du Bec-Hellouin, P. Liégé, P. Riquet, P. Jolif.

Programmes détaillés et renseignements complémentaires seront fournis, sur demande, à partir du 1er mai.

**Troisième pèlerinage
œcuménique avec Saint Paul**

GRECE-YOUGOSLAVIE - TURQUIE

14 AOUT - 4 SEPTEMBRE 1965

RENSEIGNEMENTS ET INSCRIPTIONS A NOS BUREAUX

Ce pèlerinage œcuménique est placé sous le patronage
de *Lumière et Vie* et de *L'illustré protestant*

**LA REVUE
ÉGLISE VIVANTE**

- **situe**
la Mission dans la vie de l'Eglise par la doctrine
et par les faits
- **prolonge son effort de pensée et d'action**
par une Collection « EGLISE VIVANTE » aux
Editions Casterman.

Paraît tous les deux mois

Belgique : 150 FB — CCP N° 55.48.70 — Eglise
Vivante, 61, Bd Schreurs,
Louvain.

France : 15 FF — CCP N° 95.63.39 — Mlle J.
Teillet, 44, Rue des Bernard-
dins, Paris-5^e

Autres pays : 160 FB — par CCP, Chèque bancaire ou
mandat-poste adressés à Eglise
Vivante, 61, Boulevard
Schreurs, Louvain, Belgique.

L'abonnement est souscrit de janvier à décembre

Le Gérant : M.-R. BEAUPÈRE
Imprimerie Artistique P. Jacques, Aix-les-Bains (Savoie)
Dépôt légal : 2^{me} trimestre 1965

LUMIÈRE ET VIE

REVUE DE FORMATION DOCTRINALE CHRÉTIENNE

publiée cinq fois par an
par un groupe de dominicains

COMITE DE DIRECTION

René Beaupère, *directeur*

Martin Allègre, Marie-François Berrouard, Réginald Cren,
Christian Duquoc, Régis-Claude Gerest, Jean-Yves Jolif,
Henri Laxague, René Luquet, Yves-Bernard Trémel

CONDITIONS D'ABONNEMENT

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

France : 21 francs. Abonnements de soutien : 30 francs
Lumière et Vie, C.C.P. : Lyon 3038.78

Belgique et Luxembourg : 275 francs belges
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 : 3500 liras
Pia Societa San Paolo, 8, via Pio Decimo, Rome
C. C. P. : 1.18976

Canada et U. S. A. : 7,50 dollars
Periodica, 5090, avenue Papineau, Montréal 34

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

Autres pays : 25 francs
Lumière et Vie, C.C.P. : Lyon 3038-78

*
**

Changements d'adresse : prière de joindre à l'ancienne
bande 3 timbres de 0,30 f.

Toute la correspondance, tous les ouvrages à recenser
doivent être envoyés impersonnellement à

LUMIÈRE ET VIE - 2, Place Gailleton, LYON 2^e

Tél. 37-49-82 — C. C. P. Lyon 3038.78

LUMIÈRE ET VIE

Cahiers disponibles

8. Crise de la morale	2,50 f.
11. La fin du monde est-elle pour demain?	4,00 f.
19. Chrétiens séparés devant l'œcuménisme	2,50 f.
24. De l'immortalité de l'âme	2,50 f.
25. L'Islam	2,50 f.
28. Où en est le communisme français?	2,50 f.
32. Suicide et euthanasie	2,50 f.
33. Réflexions sur le miracle	2,50 f.
34. L'évolution humaine	2,50 f.
35. Transmission de la foi et catéchèse	4,00 f.
36. Le Rédempteur	3,00 f.
37. Israël	3,00 f.
38. La guerre	3,00 f.
39. L'argent, I	3,00 f.
40. Aspects du protestantisme	3,00 f.
41. L'espérance	3,50 f.
42. L'argent, II	3,50 f.
43. Conception chrétienne de la femme	3,50 f.
44. Amour de Dieu, amour des hommes	3,50 f.
45. Le Concile œcuménique	3,50 f.
46. La prédication	3,50 f.
47. La conversion	3,50 f.
48. Création et créature	3,50 f.
49. Autorité et pouvoir	3,50 f.
50. Vivre dans le monde	3,50 f.
51. La confirmation	3,50 f.
52. Le ciel	3,50 f.
53. La tentation	3,50 f.
54. Cinéma et vie chrétienne	3,50 f.
55. Les Eglises d'Orient	4,00 f.
56. Marie et le salut du monde	4,00 f.
57. Le Christ-Roi	4,00 f.
58. Jour de fête, jour d'ennui	4,00 f.
59. Concile et réforme dans l'Eglise	4,00 f.
60. L'amour et le temps	4,00 f.
61. Liberté du chrétien	5,00 f.
62. Jésus, fils de l'homme	4,00 f.
63. Laïcs et mission de l'Eglise, I	4,00 f.
64. La communion anglicane	4,00 f.
65. Laïcs et mission de l'Eglise, II	4,00 f.
66. Dieu se tait	4,00 f.
67. L'Esprit et les Eglises	4,00 f.
68. La mort	4,00 f.
69. La liberté religieuse	5,00 f.
70. Sacrement de pénitence	5,00 f.
71. Théologiens et mission de l'Eglise	5,00 f.
72. Christ, notre Pâque	5,00 f.

Prix indiqués valables pour la France et la Communauté.
Pour l'étranger, les majorer de 0,50 f.

PRIX : France, **5,00 f.**
Etranger, **5,50 f.**