# *L’Opportunité chrétienne* (1963)

# Préface[[1]](#footnote-1)

Les essais qui composent ce volume ne sont pas d’un théologien ni d’un apologiste d’une dénomination quelconque, mais d’un écrivain libre, je veux dire : qui ne représente que lui-même et ne s’adresse pas à un public confessionnel ou partisan pour confirmer ses partis pris, mais à tous ceux, chrétiens ou non, pour qui la religion est une réalité, ou du moins un problème permanent.

Personnaliste en philosophie, fédéraliste en politique, œcuménique en religion, au surplus longtemps occupé par les mythes créateurs de toute poésie et par les archétypes de l’amour tel qu’on l’exprime en Occident, je vois bien que dans tous ces ordres, je n’ai jamais cessé de rechercher une certaine cohérence fondamentale dont je vaudrais ici indiquer le principe. Qu’il s’agisse de métaphysique ou de morale pratique, d’action politique ou de poésie, si je m’inquiète du *sens dernier* de ce que je vis, écris, ou fais, c’est toujours à certaines options de nature proprement religieuse que se trouve ramenée ma pensée.

Le phénomène religieux, au sens très large où je l’entends, inclut certaines recherches subversives de la poésie d’avant-garde autant que l’effort de mise en ordre des dogmatiques traditionnelles et que les spéculations des gnoses modernes, scientifiques ou ésotériques. J’imagine qu’une curiosité aussi peu conformiste en ce domaine peut expliquer mes amitiés fécondes, successives ou simultanées, avec des hommes que par ailleurs tout semblait opposer sans recours : de Karl Barth à André Breton ou au Père Teilhard de Chardin ; des théologiens les plus stricts de l’Europe et des États-Unis aux écrivains les plus éloignés de tout dogme, pour peu qu’il se donne pour chrétien ; enfin des Occidentaux les plus conscients de leurs valeurs à certains spirituels de l’islam et de l’Inde. Faute de pouvoir établir le dialogue entre ces hommes extrêmes qui me touchent de si près mais qui demeurent convaincus qu’ils n’ont rien à se dire, j’ai composé ma dialogique personnelle. Au cours des prises de position occasionnelles que représentent les chapitres de ce livre, je crois bien que j’ai toujours tenu compte de la diversité des interlocuteurs intimes qui ont nourri ma recherche d’une unité vivante.

Or, je constate que de nos jours, le phénomène religieux au sens large est tenu pour suspect non seulement par les rationalistes et les athées, mais par toute une école théologique qui domine le protestantisme, et qui se trouve être celle dont j’ai le plus appris. Il me faut bien avouer ce paradoxe, car il est au cœur de mon livre.

Tout ce qu’il peut y avoir de solide dans le cadre théologique de mes essais, je le dois sans nul doute à Karl Barth.

Toutefois, l’homme ne vit pas de discipline, mais de vérité assimilée. Éviter, dénoncer l’erreur systématique est vital pour celui qui enseigne, mais accepter les risques d’erreur ou d’hérésie n’est pas moins vital pour celui qui est entré dans la quête spirituelle, qui doit inventer sa personne et qui découvre sa vocation.

Je ne dis pas cela contre un maître admirable, mais en songeant à ses disciples (dont j’étais lorsque j’écrivis plusieurs chapitres de ce livre), à ceux qui ne pensent plus que dans son style exagérément exclusif, et parodient sa dialectique du tout ou rien, ses « tout cela mais rien que cela » inlassablement martelés, sa manière dramatique d’*exclure* sans cesse tout ce qui risquerait de distraire l’attention de l’esprit, l’attente de l’âme, loin du point qu’il importe au docteur de la foi de circonscrire et d’imposer à tout jamais : là est la grâce, et pas ailleurs, et tout le reste est incroyance, ou même révolte… Ce pathos luthéro-calviniste fait la force, mais aussi la faiblesse d’une école qui a su redresser la pensée proprement protestante et qui en a fait un interlocuteur enfin ou de nouveau valable, au seuil du grand dialogue œcuménique.

Point d’Église sans orthodoxie, qui est la connaissance *rectifiée* (*recta cognitio Dei*, selon Calvin) telle qu’ont à la prêcher les « ministres du Verbe », telle qu’ont aussi à la communiquer ceux qui servent les sacrements. Mais dans la vie de l’esprit, qui n’est pas collective, l’Esprit seul peut montrer la voie de l’appropriation de la vérité. Or, il révèle qu’il est autant de voies que de personnes créées par lui.

Je me dis parfois que ces voies sont toutes « hérétiques » aux yeux de la doctrine cohérente de l’Église, mais sauvées par leur convergence au-delà des *anathema sit*.

Je me dis aussi que les découvertes de la science ne sont pas faites par ceux qui appliquent les règles, mais par celui qui ose imaginer à partir d’un défaut minuscule de la règle (négligé par les professeurs) quelque chose qui met en question de grandes prémisses indiscutées à l’échelle des réalités de la vie courante. De même un homme peut découvrir dans l’orthodoxie qui l’éduque l’infime défaut, juste aussi grand ou juste aussi petit que lui, par où il pourra se glisser vers la vérité qui l’attend, et qui était réservée pour lui seul.

Je ne crois pas à l’homme en général, *der Mensch* comme dit l’allemand, *l’homo* latin, auquel a cru l’Europe classique, et qui était invariable, éternel, de telle manière qu’on pouvait spéculer sur ses rapports justes ou faux une fois pour toutes avec un Dieu qui ne change pas.

Il y a des hommes, et qui évoluent beaucoup. Il y a eu, il y aura des hommes pour qui toutes les catégories de pensée dans lesquelles opèrent la dialectique barthienne, ou la raison thomiste, ou le pragmatisme, ou l’existentialisme, n’existaient pas encore ou n’existeront plus. Il y a eu et il y aura des hommes ne connaissant ni le « pain quotidien » ni le vin, ni les graines et semences dont parlent les paraboles évangéliques, ni les relations de filiation ou de justice égalitaire, ni l’organisation patriarcale de la société — de laquelle le système trinitaire est inséparable — ni la conception de la « personne » qui suppose la tradition grecque et le vocabulaire romain, ni même la conception de l’Unité ou de la pluralité dans l’Unité. Depuis près d’un million d’années (paraît-il) qu’il vit et meurt et pense un peu, « l’homme » a tellement changé — et ses conceptions de base — qu’on ne peut affirmer sans un orgueil borné qu’au cours des siècles, des millénaires ou des millions d’années à venir, il ne changera pas d’une manière beaucoup plus radicale encore, et que seule imaginent parmi nous les intuitions de rares esprits aventureux, assez mal vus. Barth nous a convaincus que la dogmatique chrétienne ne devait pas se lier à une philosophie, par définition transitoire et plus petite que la vérité. Mais il ne peut que sa théologie ne soit liée, indissolublement, à une histoire de la pensée occidentale, à une tranche très brève de l’histoire (3000 ans, 8000 ans, il n’importe), à une province, à un simple canton de l’évolution de l’homme dans l’espace et le temps.

Qu’on ne tire pas de cet argument un refus de conclure *hic et nunc* sur les relations de l’homme présent et de l’Esprit, ou des spéculations fondées dans un avenir encore inexistant pour nous, et qui seraient absurdes *aujourd’hui*. Le fait que toutes nos langues sont transitoires, qu’elles évoluent et qu’elles passeront un jour ne saurait justifier nos fautes de syntaxe ou de vocabulaire. Et le fait que nos modes actuels de pensée restent liés à la vieille logique grecque, par exemple, ne saurait excuser nos sophismes ou nos étourderies.

Mais ce serait une erreur dès maintenant que de lier l’absolu divin à *nos* formulations les plus « fidèles », et d’exclure ainsi par avance tout ce qui peut vivre hors d’elles en Dieu.

Ce correctif posé, il me faut ajouter que, quelle que soit l’évolution de ma pensée depuis vingt ans — certains des essais qu’on va lire datent de 1942 —, je n’ai pas éprouvé le besoin de modifier ou de retrancher quoi que ce soit d’important dans mes textes anciens. Ce n’est pas sur tel point précis que j’ai varié ; ce sont plutôt les perspectives dans lesquelles mes anciennes conclusions peuvent s’inscrire, qui me paraissent aujourd’hui plus ouvertes.

*Ferney-Voltaire (Ain)  
Janvier 1963*

Première partie

L’opportunité chrétienne dans un monde sécularisé

# 1. Une fausse nouvelle : « Dieu est mort »[[2]](#footnote-2)

Le thème de la mort de Dieu a constitué depuis la fin de la guerre la hantise d’une partie assez importante de la littérature contemporaine. Repris de Nietzsche vers 1944 par des écrivains que les circonstances rendaient influents, il est quotidiennement répété par leurs disciples et cité comme allant de soi par ceux qui vivent de l’écho. Les bien-pensants s’indignent, comme si l’on avait proféré un propos d’une extrême gravité : attitude incompréhensible de la part des chrétiens, qui devraient savoir que l’existence de Dieu n’est pas affectée par une polémique locale dans le temps et dans l’espace. Mais l’inconséquence n’est pas moindre dans le camp, d’ailleurs divisé, des agnostiques. Déjà l’on parle de mystiques sans Dieu, des saints sans Dieu. Malraux se demande si la mort de Dieu n’entraîne pas celle de l’homme, — pensée difficile à comprendre. De jeunes romanciers s’autorisent de la « mort de Dieu » pour s’abandonner au plaisir masochiste de décrire un monde « absurde ».

Cependant, je ne vois pas que ce thème, partout mentionné, ait été vraiment discuté, jusqu’ici. Du défi désespéré de Nietzsche, de l’affirmation méthodique de Sartre, on a (plutôt vaguement) supputé les effets sur la psychologie moderne, la culture et la société. Mais a-t-on jamais demandé à ceux qui disent que Dieu est mort, ce qu’ils entendent exactement par là ? De quel Dieu s’agit-il, en somme ? De celui qu’ils imaginent ou de celui que beaucoup prient ? D’une caricature commode ou de la première Personne de la Trinité ? Du Dieu des philosophes ou du Dieu des Prophètes ? D’une attitude psychologique ou d’une réalité ontologique ? Ou seulement du mot de passe d’un nouveau conformisme ? Exiger sur tout cela un peu d’honnête clarté, ce serait le moyen de faire entrevoir quelques difficultés inextricables, où cette affirmation jette non seulement la pensée de ses auteurs récents, mais toute la pensée du type occidental.

Gardons-nous d’admettre — ce serait leur faire injure — qu’ils aient voulu dire simplement : « Pour ce qui me concerne, Dieu n’existe plus », car il n’y aurait là rien de nouveau : on retomberait au spleen métaphysique du romantisme ou même aux platitudes rationalistes de l’athéisme occidental, qu’ils ont largement reniés. Ils insistent, au contraire, par ce tour dramatique au goût de l’immédiate après-guerre, sur la nouveauté du message, et sur son *objectivité*. Ils prétendent annoncer une *nouvelle*, la mauvaise nouvelle de la mort récente de Dieu, c’est-à-dire un anti-évangile (*evangelos* : la bonne nouvelle). Nous voici donc contraints d’examiner premièrement les sources et, secondement, la crédibilité de l’information.

Je ne discuterai pas l’inventeur de la phrase : Nietzsche est un cas suffisamment connu[[3]](#footnote-3). Et, d’ailleurs, il a partiellement démenti son message en écrivant un jour ceci : « La réfutation de Dieu : ce n’est que le Dieu moral qui est réfuté. » (*Œuvres posthumes*.) Tout autre est le cas de l’auteur contemporain auquel l’ignorance générale fait remonter la rumeur dont je parle, J.-P. Sartre. L’argument majeur de ce philosophe ne porte pas, bien entendu, sur l’essence de Dieu et du Diable, mais sur leur existence qui, selon lui, *diminuerait ou supprimerait la responsabilité de l’homme*.

Si telle est bien sa position, l’on en déduit nécessairement qu’aux yeux de Sartre, la valeur morale suprême est la responsabilité, et que cette valeur morale est plus importante que tout, puisqu’en son nom l’on peut trancher une question d’existence réelle. *Il ne faut pas* que Dieu et le Diable existent, car alors la responsabilité de l’homme en pâtirait. Nous sommes donc en présence d’une morale fanatique, c’est-à-dire d’une morale prête à nier telle ou telle réalité[[4]](#footnote-4), pour peu que celle-ci fasse obstacle à la passion maîtresse dont on est animé[[5]](#footnote-5).

« La vérité est peut-être triste » disait Renan. Il était loin de s’en réjouir, mais pour autant, n’allait pas jusqu’à nier que la vérité existât. La vérité n’est peut-être pas existentialiste. Dieu limite peut-être fortement la responsabilité — cependant réelle — de l’homme. Il suffit pour que Sartre décrète que Dieu n’existe pas, et bien plus, qu’il est mort.

D’où peut lui venir cette passion de la responsabilité ? D’une volonté d’affirmer l’homme et ses pouvoirs, répondrait-il. Et c’est d’une manière analogue que Malraux et Jaspers interprètent ici le cri de Nietzsche : comme une proclamation de l’avènement de l’homme. Ceci couvre une étrange équivoque. En effet, Sartre ne prend pas le mot « responsable » au sens authentique et littéral de « capable de répondre » (de ses actes et pensées devant Dieu ou devant autrui), mais au sens de « *capable de décider* » (de ce qu’on est et sera) ; non pas au sens chargé de mission, mais à celui d’aventurier qui assume ses risques et périls et qui les choisit souverainement ; non pas au sens de créature, mais bien à celui de démiurge ; non pas au sens d’un homme, mais bien d’un dieu. Ce dernier trait est capital. On sent qu’il trahit un refus de la réalité *donnée*, la sienne d’abord (« Je vais me faire à mon idée ») et par suite celle d’autrui (« L’enfer, c’est[[6]](#footnote-6) les autres »). Il n’en marque pas moins la limite de l’arrogance intellectuelle, le terme délirant d’un individualisme de surcompensation, qui ne pourra plus que se nier lui-même s’il veut rejoindre la morale. Il se niera donc au profit de quelque dictature collectiviste, car là seulement il croira retrouver « l’engagement » que sa doctrine prônait, mais rendait par ailleurs impraticable — et dans le fait impratiqué. On sait que Sartre vient de joindre le camp du communisme, où naguère encore on le traitait de rat visqueux, ou d’une manière plus précise, d’individualiste petit-bourgeois.[[7]](#footnote-7)

Ce rapide examen des sources nous ramène à des prises de position peu compliquées. Sartre annonçant que Dieu est mort nous dit seulement que l’homme doit refuser Dieu tel que Sartre l’imagine : gênant pour l’homme. Il n’en résulte pas que Dieu ait cessé d’exister, d’aider l’homme ou de le juger. Et dans le fait, numériquement, il n’y a jamais eu dans l’Histoire autant d’hommes qu’aujourd’hui pour affirmer qu’ils croient leur Dieu vivant. (Cf. les statistiques du christianisme, de l’islam et de bien des religions que nous nommons païennes.)

Voyons maintenant la crédibilité de la nouvelle. (Il est clair qu’elle ne peut être estimée sur le fait qu’une majorité la récuse.)

Hors du plan de la polémique, soit nietzschéenne, soit anticléricale, littéralement et logique, la phrase « Dieu est mort » est un non-sens. Car où bien « Dieu » ne signifie rien — et dans ce cas il ne peut pas mourir ; ou bien il signifie la Vie, l’Éternité, le Total, l’Être en soi, l’Inconnaissable, et, dans ce cas, dire qu’il est mort, revient à faire du bruit avec la bouche.

Car si Dieu l’Éternel avait été vivant, puis était mort, il n’eût jamais été Dieu l’Éternel, en sorte qu’il faudrait dire que s’il est mort, c’est qu’il n’a pas vécu : ce qui est absurde.

Si Dieu l’Inconnaissable était mort, cela reviendrait à dire que l’on sait tout ; ce qui est absurde.

Si Dieu le Révélé était mort, après avoir vécu en tant que personne, il se serait donc produit, à un certain moment précis, dans le temps et dans l’espace (mais où et quand ?), un événement cosmique sans précédent, « un événement concernant l’être », précise Jaspers. Comment croire que Nietzsche seul l’ait appris, que Sartre en ait été spécialement informé ? Si l’on tient pour problématique la révélation du Dieu vivant par l’Évangile, que dire de la révélation inverse que nous apportent ces deux hommes ? Nous sommes en pleine absurdité.

La crédibilité de la nouvelle est nulle.

Reste le fait que le Dieu du christianisme, du judaïsme et de l’islam, le Dieu qui s’intéresse à chaque homme (et même à chaque passereau dit l’Évangile), et cela dans le détail intime de sa vie, le Dieu que tant de milliards d’humains souffrants ou méditants, génies ou pauvres types essayant de s’en tirer, ont prié et prient encore pour qu’il les assiste individuellement dans leurs grandes et petites épreuves, le Dieu *personnel* en un mot, omniscient et omniprésent apparaît à beaucoup de nos contemporains comme aussi incroyable et absurde que toutes les absurdités que je viens d’énumérer. À vrai dire, ce n’est pas surprenant. C’est même aisément explicable.

Un Dieu personnel est incroyable et absurde, en effet, dans une vue statistique du monde et pour l’imagination *aujourd’hui* courante du cosmos. Question d’échelle. Cette vermine fugitive que représente l’homme sur la terre, atome d’un système solaire, atome lui-même d’une galaxie, atome à son tour de l’espace-temps d’un univers à l’expansion indéfinie… Et compter les cheveux de sa tête !

Mais à l’inverse, le Dieu personnel redevient non seulement croyable mais indiscutable au *sens* de chaque vie, dès que le regard se tourne vers l’homme, vers un homme bien déterminé, vers « moi », et le voit de plus en plus près, dans le secret de son cœur, dans le noyau de son esprit. « Dieu sensible au cœur » disait Pascal. Et de même, l’énergie fondamentale ne peut être décelée et étudiée que dans le noyau de l’atome, dans ce cœur du réel physique.

Si nos savants s’étaient bornés à considérer des paysages, des villes, la mer, le ciel, des autos, des livres d’économie politique ou le sort des masses, l’énergie nucléaire non seulement n’eût jamais été visible ou sensible, mais encore elle fût demeurée inimaginable. De même, il est absurde de « chercher Dieu dans la nature » ou dans l’Histoire, ou encore dans nos préoccupations politiques, économiques et sociales. Puisqu’il n’est sensible qu’au cœur, c’est-à-dire au plus intime d’une personne bien réelle et distincte.

Il est donc normal que le Dieu personnel reste l’Absurde, en dehors d’une rencontre qui ne peut avoir lieu que dans l’intime, comme la transformation de l’énergie que dans l’infime, et comme l’amour nulle part ailleurs que dans un cœur.

# 2. Sécularisme[[8]](#footnote-8)

Le mot « sécularisme » est devenu courant dans les cercles chrétiens germaniques ou anglo-saxons[[9]](#footnote-9). Pour les Français, il n’évoquerait que des souvenirs de la Révolution, c’est-à-dire la confiscation par l’État des richesses amassées dans les couvents.[[10]](#footnote-10)

À mon sens, le sécularisme consiste à la fois en une action et une attitude.

L’action, c’est la confiscation des richesses spirituelles du christianisme par des hommes ou par des groupes d’hommes qui ne croient plus au christianisme.

L’attitude, c’est celle de la très grande majorité de nos contemporains qui ne croient pas en une transcendance. C’est l’athéisme réalisé, organisé, quotidiennement vécu et pratiqué, et de plus en plus dépourvu de ses éléments de polémiques, au moins conscients. Cette « mort de Dieu », en tant que phénomène psychologique et non ontologique, pose des questions très concrètes aux chrétiens. Comment affronter ce siècle qui veut se limiter à lui-même et ne croit plus au « siècle des siècles »[[11]](#footnote-11). Quelle est la forme que doit revêtir l’évangélisation de notre époque ? Comment parler à tous ces gens autour de nous qui ont décidé que le mot *Dieu* n’a plus de sens ? Et qui semblent persuadés que les mots Église, salut, vocation, foi, obéissance, adoration sont autant de mensonges, d’illusions, de niaiseries, ou de fuites devant la réalité ? En face du siècle pratiquement athée dans ses coutumes, théoriquement athée dans ses doctrines, que devons-nous dire et faire si nous sommes des chrétiens ?

La question ainsi simplifiée paraît proprement écrasante, démesurée pour les forces et pour l’information d’aucun homme existant de nos jours. En cependant chacun de nous se voit bien forcé d’y répondre. La situation du chrétien aujourd’hui est vraiment *folle*, si l’on songe que chacun de nous est contraint de vivre et de penser selon sa foi dans un monde où tout nie la foi, dans un monde qui l’ignore plus ou moins sereinement, ou pire encore : dans un monde où le christianisme n’est accepté ou au contraire ridiculisé que sous la forme de ses déviations traditionnelles, dans ses caricatures, bref, là où il n’est pas. En effet, certains l’acceptent comme une garantie de l’ordre bourgeois, et d’autres le ridiculisent comme s’il n’était qu’un système de morale et d’évasions plus ou moins hypocrites.

C’est dans cette situation à peu près impossible et intenable que nous devons cependant parler. Je voudrais bien que dans les réflexions qui suivent, vous ne sentiez pas un instant l’assurance d’un monsieur qui développe ses idées, mais plutôt une espèce de prière tâtonnante pour demander le bon usage de cette maladie qu’est le siècle, et dont nous sommes tous les victimes.

## Un siècle qui se limite à lui-même

Commençons par décrire la maladie. La plupart des descriptions de notre temps faites par des analystes chrétiens partent de l’idée banale que ce siècle est très spécialement mauvais, et qu’il est moins chrétien que d’autres, mettons que ceux du Moyen Âge. En conséquence, ces descriptions ressemblent beaucoup plus à nos craintes et à nos ressentiments qu’au siècle lui-même, dans sa forme réelle. J’essayerai d’éviter ce travers autant que possible.

La sécularisation de l’existence au xxe siècle revêt deux aspects qu’il ne faut pas confondre : perte du sens du sacré et perte du sens de la transcendance. Nous assistons aux dernières phases d’une longue dégradation, ou même d’une destruction des éléments sacrés de la vie publique et privée. Cette *profanation* générale résulte de nombreuses causes concomitantes, telles que le rationalisme vulgaire, l’urbanisation, la mécanisation et la démocratisation croissante. Sous l’effet de ces divers facteurs, l’humanité du xxe siècle tend à éliminer les formes et les rites que nos ancêtres considéraient comme sacrés. Les chefs d’État démocratique ne sont plus des personnages rituellement isolés, costumés et consacrés comme l’étaient les rois. La guerre n’est plus un jeu réglé, un drame solennel rappelant les ordalies ou jugements de Dieu. L’agriculture en se mécanisant perd ses caractères magiques et symboliques, qui jouaient un si grand rôle dans les mythes religieux de l’Antiquité. À ce propos, relevons que dans les Évangiles, la presque totalité des paraboles et comparaisons est tirée de l’agriculture (le semeur, le grain qui doit nourrir, le cep et les sarments, les figuiers stériles, etc.). Ce langage symbolique, tout chargé d’éléments de religion naturelle, ne tend-il pas à perdre son efficacité et son pouvoir convaincant à l’époque des avions, des boulons fabriqués en série, de la radio et des transports rapides ? Les catholiques, dont la religion reste sacrale, s’en sont inquiétés récemment. Des prêtres et des religieux français se sont demandé si, dans ce décalage entre le cadre pastoral des Évangiles et la vie quotidienne d’un ouvrier d’usine, il n’y avait pas l’une des raisons du décalage plus général entre l’Église et les masses urbaines. Fallait-il en tirer une condamnation de la vie urbaine et des machines, et déclarer que la vie rurale est seule conforme à l’ordre divin de la Création ? Ou au contraire, fallait-il en conclure que c’est le langage de l’Église qui doit être modernisé ?

Nous aurons à revenir à des dilemmes fort analogues, un peu plus tard, et je n’essayerai pas de prendre position dans ce cas particulier. D’autant moins qu’en dépit des inquiétudes peut-être légitimes que je viens de signaler, j’inclinerais à penser que cette première forme de sécularisme, la *désacralisation* de l’existence, peut être un bien autant qu’un mal pour notre foi. Elle peut être un mal si elle prive les hommes du sens du mystère, du sens des correspondances naturelles et du sens de la vénération. Mais elle peut être un bien, aussi, dans la mesure où elle détruit l’équivoque entre la religion naturelle et la foi, par soustraction de la première. Du point de vue de la foi pure, en effet, on peut estimer qu’il y a un progrès dans le fait que les hommes d’aujourd’hui sont moins tentés de confondre le christianisme avec telle ou telle forme de la religion ancestrale, patriarcale, champêtre ou monarchique. Au reste, le sacré ou le sacral appartient au règne de la Nature, de la physique sociale, de l’immanence, et c’est pourquoi il n’a pas manqué d’éveiller la méfiance des Apôtres et des premiers chrétiens. Il tend à se reformer spontanément chaque fois qu’une société ou une communauté nouvelle s’établit. C’est ainsi que la société chrétienne du Moyen Âge a reconstitué une notion sacrale de la vie. Et c’est ainsi que les révolutions modernes ont été amenées, comme par une loi sociologique, à recréer des symboles pseudoreligieux pour les masses. Je ne pense pas qu’il y ait lieu de se féliciter de ces renaissances, plus que de déplorer la décadence des anciennes formules du sacré. Du point de vue de la foi, ces phénomènes resteront toujours ambivalents.

Il en va tout autrement de la seconde forme de sécularisme, celle que j’ai nommée la perte du sens de la *transcendance*. C’est ici que notre analyse doit s’appliquer.

Dans son ensemble, l’humanité du xxe siècle ne croit plus qu’au seul siècle présent, à l’ici-bas limité à lui-même. Elle supprime donc la dimension de l’au-delà, c’est-à-dire de l’éternité, de la transcendance, donc de Dieu dans sa royauté[[12]](#footnote-12). L’homme est devenu le seul but de l’homme, la vie le seul but de la vie, et le temps le seul but du temps.

Il en résulte des conséquences décisives, dans tous les plans de la vie humaine, sans exception. Je m’en tiendrai à trois illustrations, l’une prise dans la philosophie, l’autre dans la lutte politique et la dernière dans la religion même de nos Églises.[[13]](#footnote-13)

## Philosophie

La philosophie du xxe siècle proclame à la suite de Nietzsche que « Dieu est mort ». Il semble bien que ce soit là le thème central (plus central même qu’ils ne voudraient l’avouer) des nouveaux philosophes et écrivains français. Ils se distinguent en ceci de leurs contemporains anglo-saxons, qui paraissent ne point même éprouver le besoin de formuler cette mort de Dieu, — comme si pour eux, vraiment, la question ne s’était jamais posée, comme si l’ère du sérieux humain et de la pensée honnête avait commencé avec Marx et ne s’était continuée que par Freud et M. John Dewey[[14]](#footnote-14).

Toute la jeune philosophie et toute la jeune littérature, en France, discutent dans les cafés à partir de la « mort de Dieu », considérée comme un dogme indiscutable, qu’il s’agisse des existentialistes ou des surréalistes ou des nietzschéens. Et je pense que la position la plus cohérente qui se fonde aujourd’hui sur le dogme est celle de l’existentialisme parisien. « L’existentialisme, écrit le chef de cette école, n’est pas autre chose qu’un effort pour tirer toutes les conséquences d’une position athée cohérente. »

Chose étrange, je ne connais pas de philosophie qui soit plus proche du christianisme dans sa description de la condition humaine. L’homme, dit-elle, est *responsable* de ce qu’il est. L’homme *choisit*[[15]](#footnote-15) dans l’*angoisse*, parce que ses choix éthiques *engagent* toute l’humanité. L’homme, si Dieu n’existe pas, est entièrement *délaissé*, c’est-à-dire abandonné au risque total de son choix. L’homme enfin n’est pas ce qu’il se rêve, ni ce qu’il se sent, mais *ce qu’il se fait*[[16]](#footnote-16).

Tout cela ressemble à s’y méprendre à la conception chrétienne de l’homme plongé dans le monde du péché, d’un péché qui existait avant lui mais dont il est responsable pourtant, à chacun de ses actes. Je disais un jour au chef de l’école existentialiste[[17]](#footnote-17) : « En somme votre philosophie peut se résumer dans ce titre de Pascal : *Misère de l’homme sans Dieu.* » À quoi il me répondit : « D’accord mais avec cette seule différence : c’est qu’il n’y a pas de Dieu. »

On ne saurait mieux résumer la situation séculariste, considérée sans illusion ni mauvaise foi. Et je pense qu’il faut être content qu’il y ait parmi nous un mouvement existentialiste, et qu’il pose aussi franchement les vraies questions. Il faut être content que la croyance, ou plutôt l’incroyance fondamentale du siècle ait trouvé une formulation aussi cohérente. Il faut y voir un grand progrès, s’il est vrai que le progrès véritable réside dans la clarification des vrais dilemmes humains, et dans la position toujours plus efficace et réaliste des choix que l’homme doit faire, des risques qu’il doit assumer.

Je ne vais pas entreprendre une discussion de l’existentialisme athée. Mais je saisirai cet exemple pour mieux décrire la sécularisation de la pensée moderne, on pour mieux montrer à quel point son refus de la transcendance *change tout* dans l’attitude de l’homme. L’existentialisme est à cet égard un cas privilégié. En effet, il use d’une terminologie chrétienne dans sa source — et cela permet une confrontation exacte, terme à terme, avec les positions chrétiennes. Mais en même temps, du fait qu’il ne croit pas en Dieu et à Sa transcendance, l’existentialisme déforme et vide de leur sens chrétien les mots-clés qu’il emploie sans cesse, et qu’il *sécularise*, au sens propre du terme.

Prenons le mot *angoisse* empruntée par les existentialistes à Kierkegaard. Ce mot définit à leurs yeux l’état de l’homme qui choisit en toute liberté, mais qui engage par son choix l’humanité entière. C’est angoissant, en effet, car cet homme est responsable de ce qu’il décide et pourtant il ne peut décider qu’en vertu d’un mouvement arbitraire dont le résultat bon ou mauvais n’apparaîtra que par la suite des temps.

L’angoisse du chrétien ressemble extérieurement à celle de cet homme athée. En effet, le chrétien doit choisir lui aussi ; il engage lui aussi par son choix tout le destin de l’humanité ; il se sait lui aussi responsable, et pourtant il ne peut s’appuyer que sur une réalité « indémontrable » aux yeux d’autrui, qui est sa foi.

Mais voici la différence : si le chrétien choisit mal, à cause du péché, il sait que cela n’affecte pas la *vérité* : celle-ci subsiste en Dieu, intacte et souveraine. Tandis que si l’homme athée choisit mal, alors tout est faux, sans recours. « Nous sommes seuls, sans excuses », dit un existentialiste. Le chrétien lui aussi sait qu’il est sans excuses — mais non point sans pardon. Son angoisse a un sens : elle est dirigée vers Dieu et vers son ordre, comme un appel. Elle ne reste pas béante sur le néant, mais sur le *pardon*. Elle est toute mêlée d’espérance et de confiance. Et c’est pourquoi je pense qu’elle *existe* tout autrement que l’angoisse de l’athée, qui est une angoisse pure, trop pure et indéterminée pour être bien réelle, si pure qu’elle se ramène pratiquement à une simple incertitude à laquelle on passe outre « parce qu’il faut bien vivre ». De même la responsabilité de l’athée est beaucoup moins réelle que celle du chrétien. Car le chrétien doit vraiment *répondre à* Dieu, *répondre de* ses actes devant Dieu. Mais l’athée, devant qui sera-t-il responsable ? À qui doit-il rendre des comptes ? Au futur qui décidera seul, dit l’existentialiste. Donc à l’Histoire, donc à une abstraction. Et il en va de même pour l’*engagement* de l’athée, pour sa *liberté*, et pour son *délaissement*. Tous ces mots perdent leur réalité dès l’instant où l’on déclare que Dieu n’existe pas ici et maintenant. Car alors, l’engagement n’est plus un acte mais la simple constatation d’un état de fait, d’une condition que l’on subit, et qui ne mène à rien de défini ; la liberté n’est plus qu’un pari dans le vide ; et le délaissement se résout dans une espèce d’indifférence vaguement inquiète, où tout est permis, où il n’y a pas de sanctions, mais pas non plus d’ordres donnés.

Ainsi la description de l’homme athée que nous donne la philosophie séculariste est à la fois exacte et privée de sens. C’est un portrait où tout est juste, dans le détail, mais l’impression d’ensemble est fausse, ou inexistante. Vous reconnaissez le nez, les yeux, la bouche, les proportions du corps, mais non pas l’homme, la personne, celui qu’une vocation met en question et somme de répondre.

Nous pourrions nous livrer à des critiques du même genre au sujet d’un grand nombre de notions chrétiennes que les modernes ont sécularisées. Je n’en indiquerai que deux.

Le déterminisme scientifique, avec son système de lois rigides, tel qu’il subsiste encore dans l’esprit des masses demi-cultivées, sinon dans l’esprit des vrais savants, est une sécularisation de l’idée d’ordre divin de la création — de même que le destin que l’on invoque aujourd’hui est une sécularisation de la Providence. Dans les deux cas, le processus consiste à remplacer l’action de la Personne divine par un système impersonnel, contre lequel il n’y a pas de recours.

Et enfin, on doit dire que l’idée moderne de révolution, de changement brusque et salutaire au niveau collectif, est une sécularisation de la notion chrétienne de conversion individuelle.[[18]](#footnote-18)

## Politique

Si nous passons maintenant au plan de la politique, nous allons voir les résultats concrets de cette notion de l’homme sans Dieu, de l’homme privé de la notion de transcendance.

La politique des régimes totalitaires en est la conséquence directe et fatale. Les marxistes tout comme les fascistes ont insisté sur leur refus de la transcendance, et en ont seul tiré les conséquences logiques. Tout se joue *ici-bas*, disent-ils. Donc il faut réussir à tout prix et tout de suite. Et cela justifie à leurs yeux les tactiques les plus brutales. Disons-le avec eux et sans nous faire d’illusions : l’État totalitaire est l’organisation normale de l’ici-bas, s’il n’y a pas d’au-delà.

Si Dieu n’existe pas, où est la vérité ? Elle est dans l’idéal ou dans le système des plus forts. Et bien entendu, tous les moyens leur seront permis pour prendre le pouvoir, puisque ce but est le plus haut que les hommes puissent concevoir. Et une fois qu’ils seront au pouvoir, ils exigeront normalement l’obéissance absolue de tout l’homme, puisqu’il n’y a rien de plus haut que l’État ou la nation, à quoi l’homme puisse recourir. Tant que les rois et les États se disaient encore chrétiens, le citoyen pouvait se révolter contre eux au nom de Dieu, supérieur aux rois et aux États. Mais s’il n’y a pas de Dieu, la révolte individuelle est une pure et simple sottise, qui mérite d’être corrigée par les moyens que l’on sait.

Il faut bien voir que la question de l’État totalitaire n’est pas simplement politique. Dans le fond, c’est une question métaphysique et religieuse. Le dilemme est très simple. Si Dieu n’existe pas, s’il n’y a pas de transcendance, si l’ici-bas est *toute* la réalité de l’homme, alors les totalitaires ont raison. Ils ont raison contre les objections des libéraux, des libertaires et contre tous nos goûts et préjugés individuels. Ils sont les seuls à prendre vraiment au sérieux les conditions du siècle, s’il n’y a pas d’éternité.

De même que les existentialistes nous donnent une description exacte de l’homme sans Dieu, les totalitaires nous donnent une application exacte de la politique sans Dieu. Et ici encore, je le répète, c’est un progrès. Car désormais tout est clair. Les confusions longuement entretenues entre les intérêts du siècle et les prétextes pieux ont disparu. Si Dieu n’est pas, tout m’est permis, dit l’existentialiste. Si Dieu n’est pas, l’État est tout, dit le totalitaire. Que vont répondre les chrétiens ?

## L’Église

Ils vont répondre que ces prétentions sont abusives, parce que *tout de même* Dieu existe. Mais on leur demandera de le démontrer. Et comme Dieu n’est pas démontrable, on leur demandera de donner au moins la preuve qu’ils croient en lui. C’est ici que les choses se gâtent, vraiment.

Car il se trouve que l’attitude séculariste a pénétré profondément dans nos Églises, et que nous faisons tous partie, à quelque degré, de la cinquième colonne.

Je voudrais vous en donner quelques exemples rapides.

D’abord, nos Églises et la plupart de leurs fidèles sont pratiquement des clubs de gens moraux plutôt que des assemblées de pécheurs qui attendent dans l’adoration et la prière la venue du siècle des siècles. Et la morale que ces Églises et leurs fidèles défendent est celle de la bourgeoisie, ou au mieux celle de Kant. C’est une morale tournée tout entière vers le siècle — vers le xixe siècle spécialement ! – et qui ne semble plus faire de place aux interventions réelles du transcendant. Je vous citerai là-dessus une anecdote qui résume tout. Un petit garçon de six ans disait à sa grand-mère, bonne protestante de Genève : « Grand-maman, je prie tous les matins pour savoir ce que je dois faire dans la journée. » Et la vieille dame, inquiète de voir des traces d’illuminisme dans son petit-fils, lui répondit : « Mon petit, je n’ai pas besoin, moi, de déranger le bon Dieu pour savoir ce que je dois faire ! » Cette excellente dame traduisait fidèlement l’attitude de beaucoup de chrétiens actuels : ils n’ont pas besoin de Dieu, puisqu’ils ont la morale. Mais cette morale est celle du siècle, en fait, et je le répète : du xixe siècle bourgeois.

Autre exemple : en Amérique, et d’ailleurs en Suisse aussi, les prédicateurs expliquent à leurs auditoires que le christianisme est le meilleur système de vie dans le siècle, celui qui peut empêcher les grèves, maintenir la santé, et favoriser la carrière des honnêtes gens. Ils expriment d’ailleurs ces banalités sécularistes avec un ton solennel, et en se prévalant de l’autorité de la Parole de Dieu, qui semble couvrir et garantir cette marchandise de pacotille petite-bourgeoise. La pensée est sécularisée au dernier degré, mais le ton seul prétend rester pieux, et fait encore illusion sur les fidèles.

Autre exemple. Les ecclésiastiques appelés à prendre la parole dans des manifestations publiques, congrès politiques, banquets, cérémonies pour les morts de la guerre, inauguration, etc., s’appliquent en général à parler comme n’importe qui, pour se faire bien voir, pour se faire « accepter », mais tiennent à terminer leur discours par quelques allusions au « Tout-Puissant » qui ne gênent personne. C’est ce qu’ils appellent, non sans satisfaction, « donner la note religieuse » à ces manifestations. Je traite ces hommes de *collaborationnistes*. Car après avoir flatté le siècle, par toute leur attitude et par la forme même de leur pensée, lorsqu’ils donnent cette « note religieuse », ce ne peut être qu’une fausse note, qu’on leur pardonne d’ailleurs bien volontiers, vu leur métier. Ils contribuent aussi à faire croire à beaucoup que Dieu n’est pas l’Unique Réalité, mais seulement un complément nécessaire, ou un ornement traditionnel de notre civilisation. J’affirme pour ma part que la « note religieuse » est la plus horrible et insupportable dissonance qui ait jamais percé le tympan d’un homme, chrétien ou non.

## Le dilemme

Voici donc le dilemme qui se pose devant nous, au xxe siècle.

D’une part, le siècle a pris conscience de lui-même. Il a osé tirer les conséquences de son athéisme, avec une belle rigueur, dans le plan des idées comme dans la politique.

D’autre part, les Églises se trouvent placées, devant ce siècle, dans une position à la fois absurde et faible. Absurde parce que tout ce qu’elles croient est tenu pour illusion ou mauvaise foi par les systèmes qui triomphent dans le siècle. Faible, parce qu’elles agissent comme si la transcendance n’était pas leur seule raison d’être, comme si elles n’y croyaient pas vraiment, comme si elles espéraient encore se faire accepter pour d’autres raisons, morales, politiques, ou même religieuses, au sens naturel de ce terme, au sens où l’on dit à juste titre : il faut une religion pour le peuple.

Cependant, je ne vois dans cette situation, apparemment si compromise, aucun motif de nous décourager. Car si les Églises redeviennent de vraies Églises, elles n’ont pas grand-chose à craindre du sécularisme, même triomphant. Or il ne dépend que de nous qu’elles redeviennent de vraies Églises. Et le défi parfaitement net et clair que nous portent les doctrines du siècle nous offre une chance inespérée, peut-être la plus grande de toute l’histoire, de répondre sans équivoques.

Je ne prétends pas apporter cette réponse à moi tout seul. Je vous donnerai seulement quelques indications d’ordres divers, à titre de petite contribution individuelle, à l’énorme travail collectif que le siècle attend de l’Église.[[19]](#footnote-19)

## Réponses chrétiennes au sécularisme

Quand les questions sont sérieuses et totales[[20]](#footnote-20), comme c’est le cas de la question séculariste, on ne peut y répondre par des arguments, mais seulement avec son être, avec sa manière d’être, avec la puissance d’être qu’on manifeste derrière toute argumentation, et au-delà d’elle.

Or l’être même du christianisme est une tension entre la transcendance et l’immanence. C’est-à-dire qu’il ne s’agit pas pour nous d’opposer au siècle un transcendant verbal, pur et isolé, mais au contraire un transcendant engagé dans l’immanent, et qui rend l’immanent vraiment sérieux, plus sérieux qu’il ne le croyait lui-même, quoiqu’aussi plus modeste. Ceci doit dominer nos réflexions.[[21]](#footnote-21)

Si quelqu’un maintenant pose la question suivante : — Pour agir sur ce siècle athée, faut-il nous séculariser à notre tour, nous adapter, ou au contraire faut-il nous affirmer comme le parti du sacré et de la transcendance ? Je répondrai : il faut faire tous les deux à la fois, selon les cas, et en général, d’une manière inverse de celle que nous pratiquons aujourd’hui.

Devant ce siècle et dans ce siècle athée, nous avons à dresser des églises où l’on adore en fait la transcendance, et où l’on parle à notre temps de ses problèmes, mais au nom de ce qui les transcende. Or nous sommes très loin de cela. Ce que l’on trouve en fait dans la plupart de nos églises, c’est un mauvais mélange de sécularisme et de piétisme, l’un se manifestant presque toujours là où c’est l’autre qu’on devait attendre.

Je disais tout à l’heure que la plupart des sermons qu’on entend aujourd’hui, et pas seulement en Amérique, consistent en lieux communs de morale bourgeoise, donc séculière, mais exprimés sur un ton pieux et ornés de formules bibliques, au hasard de l’association des idées. Or c’est exactement l’inverse que nous devons attendre de la prédication : une réflexion non séculière, biblique, consciente de la présence du transcendant, mais exprimée dans le langage le plus naturel à notre temps. J’insiste encore : un nouveau venu dans nos églises y trouve une pensée séculière prêchée en termes sentencieux, et ce mélange est doublement inefficace, *primo* parce que nos contemporains répugnent à ce langage-là, qui met une barrière d’un demi-siècle entre eux et l’orateur ; *secundo*, parce qu’une fois la barrière franchie, on s’aperçoit que ce n’était pas la peine de venir dans une église pour entendre de telles platitudes. Vous pensez peut-être que je suis bien dur. Mais nos contemporains le sont encore plus que moi, quand ils entrent en contact avec nos cultes.

Je voudrais pour ma part que tous les sermons soient introduits par la formule « Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit » et que cette formule soit prise au sérieux par le prédicateur à tel point que s’en trouve éliminé du sermon tout ce qui peut être dit au nom de n’importe quoi d’autre que la Trinité. Et je voudrais aussi que les vérités qu’on nous déclare, soient déclarées avec sérieux, ou avec joie, avec sobriété ou avec passion, mais jamais sur ce ton pseudosacré d’une emphase triste et correcte qui ne trompe personne, et qui suffirait à ridiculiser n’importe qu’elle vérité simple habillée de la sorte.[[22]](#footnote-22)

Quant à nos lieux de culte, également, il me semble qu’on les a sécularisés là où il ne fallait pas, et rendus ésotériques quand il fallait les rendre publics. Je voudrais que nos églises protestantes cessent d’être des lieux totalement séculiers par le décor, l’architecture et l’ornementation, de simples salles de conférence, mais difficiles d’accès et presque toujours closes ; et qu’elles redeviennent, au contraire, des lieux consacrés mais faciles d’accès, des sanctuaires mais toujours ouverts.

J’ai parlé des églises d’abord, et c’est normal, car « le Jugement va commencer par la maison de Dieu », écrit l’apôtre Pierre. De plus, si nous voulons agir sur le siècle, il nous faut d’abord commencer par exister, et un chrétien n’existe vraiment en tant que tel que dans l’église.

Maintenant, si nous sortons du sanctuaire où nous venons d’adorer ensemble le transcendant, celui qui juge et sauve le siècle, nous voici dans la rue ou sur la place, dans le siècle qui nie qu’aucun Dieu ne le juge, qui nie qu’aucun Dieu ne le sauve, qui nous met au défi d’y croire et qui attend avec une certaine anxiété inavouée une réponse enfin sérieuse à ce défi. Comment manifester devant ce siècle, que nous croyons au siècle des siècles ?

J’en suis arrivé à penser que le témoignage d’un chrétien hors de l’église, c’est-à-dire là où il s’agit non plus d’adorer Dieu mais d’informer et de convaincre des hommes, peut revêtir deux formes, l’une positive, l’autre indirecte.

La forme positive du témoignage, je la vois de moins en moins dans la « réunion d’appel », dans l’adjuration pathétique aux foules, dans tous ces procédés dont la propagande politique a usé et abusé depuis vingt ans. Je ne pense pas que nous devions essayer de rivaliser avec le siècle sur ce plan-là. Je pense que nous avons au contraire à *énoncer* simplement ce que nous croyons, avec sobriété, et sans accepter de discussion sur l’existence ou la non-existence de l’objet et du sujet de notre foi. Dison : — C’est ainsi, je crois cela parce que c’est ainsi, et voilà tout. D’ailleurs, la preuve que je crois à l’existence de Dieu, c’est justement que je n’éprouve pas le besoin de faire de la propagande en sa faveur. On ne fait pas de la propagande pour prouver, par exemple, que les Alpes existent. Car elles existent, il suffit donc de le dire. On fait de la propagande pour ce qui n’existe pas encore et que l’on veut créer par la persuasion du plus grand nombre. Laissons donc au siècle ses méthodes de propagande, qui ne conviennent pas à la certitude. Et si l’on nous demande ce que nous croyons, récitons simplement le *Credo*.

Et ensuite, passons à la forme indirecte du témoignage. Elle consiste à mon sens, à *mettre en doute* les pseudo-certitudes du siècle.

Car là où la transcendance est niée, comme chez les totalitaires, il n’y a plus de doute permis quant aux réalités immanentes. Aussitôt celles-ci s’absolutisent, et deviennent des idoles, des dieux, souvent sanguinaires. Cette absence de doute sur les réalités immanentes bâtit ou laisse se bâtir peu à peu autour de nous tout un monde de « nécessités », qui à leur tour tendent à exclure la possibilité même du doute, — ou du miracle. Aussi donc, si nous croyons au transcendant, nous douterons de ces nécessités que le siècle vénère sous le nom de lois, et qu’il a fabriquées lui-même, pour éviter de s’avouer responsable.

Ne l’oublions pas : le chrétien est celui qui croit au transcendant, *donc* aussi celui qui doute des faux absolus de ce siècle. Il est celui qui doute au nom de sa foi.

J’ai décrit rapidement quelques-uns de ces faux absolus athées, dans la philosophie et dans la politique. La thèse principale que j’ai voulu formuler à leur propos, c’est que ces doctrines et ces pratiques entièrement et consciemment sécularistes nous donnent une *chance* très grande de faire face aux vrais dilemmes, aux vraies questions, celles qui portent sur le *tout* de l’homme et de son destin.

Pour conclure, je voudrais donner une illustration qui me semble extrêmement importante[[23]](#footnote-23).

Ce n’est point par hasard, ce n’est point par une coïncidence privée de sens que les premiers mouvements vraiment totalitaires, dans l’histoire, les premiers régimes limitant l’homme totalement à ce siècle et à l’ici-bas, sont apparus presque en même temps que la première possibilité concrète de détruire par nos mains ce siècle et l’ici-bas. Je parle de la bombe atomique.

À peine les hommes avaient-ils décrété l’autonomie totale de cette Terre et la mort de Dieu, voici qu’ils trouvent le moyen de provoquer la destruction totale de la Terre et la mort de l’homme. À peine avaient-ils dit : nous ne croyons qu’à ce monde-ci, voilà qu’ils se voient confrontés avec la fin de ce monde-ci, machinée par leurs soins, dans leur pleine liberté ! Et voilà donc la limite de cette liberté enfin atteinte. : ce n’est rien d’autre que la liberté de nous détruire en une seconde.

Ainsi se pose, à l’homme d’aujourd’hui, d’une manière imprévue et simpliste, l’alternative d’un au-delà, d’un en-face, de quelque chose qui transcende nos folies — ou au contraire d’un grand saut collectif dans le néant. Ainsi sommes-nous entrés dans l’ère des risques et des choix décisifs, globaux, totaux.

C’est la chance de grandeur de notre temps, et nous devons l’affronter d’un cœur libre et confiant. Libre parce que nous ne sommes pas liés totalement, comme les incroyants, à la forme présente de ce monde, mais bien plutôt à sa transformation. Et confiant parce que nous savons que quoi qu’il arrive à ce monde, et même s’il doit sauter un de ces jours, le drame des temps est *déjà* joué, la vérité est *déjà* victorieuse au-delà des temps, par celui qui a pu dire sur la croix : *Tout est accompli !*

# 3. L’opportunité chrétienne[[24]](#footnote-24)

Depuis des siècles, depuis la Renaissance, le christianisme a vécu sur la défensive.

Les hiérarchies ecclésiastiques défendaient leurs pouvoirs temporels, justement contestés par l’État. Puis elles eurent à défendre leurs pouvoirs spirituels, certains États s’étant laissé aller à les revendiquer injustement.

Les docteurs de l’Église se défendaient contre les attaques successives du scepticisme né de la science cartésienne, de l’historisme, de la philologie, puis des systèmes sociologiques et philosophiques qui se mirent à pulluler dès le xixe siècle, et qui se posaient en termes intraduisibles dans les catégories théologiques traditionnelles.

Quant aux fidèles, ils avaient à se défendre contre la menace quotidienne, innombrable, et sans cesse accrue mais d’une manière imperceptible, d’habitudes de pensée et de vie de moins en moins conformes aux lois spirituelles : sans le savoir, sans oser se l’avouer, les chrétiens devenaient, en Europe comme ailleurs, une minorité *doucement* persécutée. Cette persécution à coups d’épingle, de demi-sourires et d’ironies intellectuelles basées sur « les derniers progrès de la science », cette tolérance même qui se manifestait à l’égard des « survivances religieuses », firent autant de mal aux Églises que les persécutions romaines aux premiers temps leur avaient fait du bien.

Partout, l’on vit au cours du xviiie et surtout du xixe siècle, s’exténuer les formes extrêmes, hardies et créatrices des différentes confessions. On reculait sous la pression de l’incroyance, on frisait la part du feu, on cédait les positions trop menacées par le scepticisme. Pour ne donner que deux exemples : on vit le mouvement mystique s’éteindre au sein du catholicisme romain, tandis que le théocentrisme transcendantal des réformateurs faisait place, chez, les protestants, à un moralisme centré sur l’homme.

Tout tranquillement, et pour sauver leur corps, les Églises renonçaient sinon à leur âme même, du moins à cette véhémence flambante qui fut toujours signe et symbole de l’Esprit.

Un fils soumis de Rome, le grand Paul Claudel, pouvait écrire vers la fin de cette période qu’à la question : « Si le sel perd sa saveur, avec quoi la lui rendra-t-on ? » ; les catholiques modernes répondaient dans l’ensemble : « Avec du sucre ! ». Remarque hélas valable pour bien d’autres Églises, et qui résume toute une époque.

Je pense qu’avec la guerre, cette époque a pris fin. Et je fonde cette croyance sur quelques faits.

C’est un fait que le totalitarisme a rompu la paix fausse qui semblait établie entre les sociétés laïques et les Églises ; qu’il a brusquement mis à nu l’État minoritaire des chrétiens ; qu’il les a attaqués de front au nom des principes non chrétiens (comme le nationalisme) qu’ils croyaient pouvoir tolérer ; qu’il a été abattu finalement, dans ses formes déclarées et spectaculaires tout au moins ; et que son élévation brutale puis sa chute ont été pour toutes les Églises une épreuve de force, un challenge, une purification, une occasion de réveil.

C’est un fait que la culture laïque, a-chrétienne ou antichrétienne, qui prétendait se substituer à la religion et conduire le monde moderne vers un paradis sans Dieu, a démontré son impuis­sance réelle devant l’assaut de dictatures barbares : elle s’est reconnue impuissante à donner des buts de vie, des idéaux, une morale, plus efficace que le christianisme.

C’est un fait que « les derniers progrès de la science » autorisent de moins en moins — et non de plus en plus, comme au siècle passé — à mettre en doute la vérité et la validité des dogmes chrétiens. L’ère des argumentations « scientifiques » contre la Genèse, la Création du monde par Dieu, sa Fin, l’existence de l’esprit, etc., paraît close pour longtemps.

C’est enfin un fait que les trois grandes confessions chrétiennes ont retrouvé depuis une ou deux décades le courage de réaffirmer leurs positions parfois les plus extrêmes, avec une belle indépendance vis-à-vis des critiques de l’extérieur. Renaissance du thomisme et des études mystiques chez les catholiques ; restauration de la dogmatique réformée grâce au mouvement initié par Karl Barth chez les protestants ; réapparition d’une puissante et purifiée Église orthodoxe à l’Est. Mais dire que l’époque de la défensive est terminée pour elles, dans notre temps, c’est poser aux Églises chrétiennes un dilemme très net : il ne leur reste plus qu’à s’endormir, ou bien à *passer à l’attaque*.

Ce lendemain d’une guerre de Trente Ans ne ressemble guère à une victoire, il faut bien le dire. Les nations qui ont perdu la guerre ont tout perdu ; mais celles qui l’ont gagnée n’ont rien gagné : elles ont seulement repoussé une menace, au prix de sacrifices *presque* aussi grands que ceux qu’elles eussent été contraintes de subir en se rendant. (Dans ce « presque » est la différence entre honneur et honte, vie et mort.) Et que trouvent aujourd’hui les peuples devant eux ? Battus et vainqueurs, épuisés, cherchent en vain une utopie nouvelle. Les uns s’abandonnent aux vieilleries et tentent de restaurer le nationalisme, condamné par les catastrophes récentes. Les autres pensent qu’en déplaçant quelques objets — les richesses par exemple — on arrangera la vie… D’autres enfin, faisant la théorie de leur faiblesse, formulent des doctrines nihilistes dans un jargon philosophique qui les rend pour le moins inoffensives. Devant cette démission de la pensée et de la morale, l’État se voit forcé d’étendre ses pouvoirs, à coups de décrets si généraux que chaque vocation personnelle s’en trouve nécessairement lésée.[[25]](#footnote-25)

En d’autres termes, les Églises ne trouvent plus dans le monde des doctrines hostiles, mais un *vide* doctrinal sans précédent. Ce vide est un appel, urgent et dramatique. Un appel à l’attaque, à l’offensive, à l’initiative, à du *plein.*

Ou encore : les Églises et leurs prédicateurs ont moins que jamais à se soucier, aujourd’hui, de réfuter les arguments de l’incroyance : elles ont, tout simplement à *donner leurs croyances*, avec une agressive naïveté ; tendre une perche à ceux qui se noient.

Comme laïc se tenant dans l’Église, et voyant au dehors ses chances d’action, et la misère du temps qui appelle, j’attends ceci :

1° Que l’Église offre un type de relations humaines viables, comme elle le fit aux siècles sombres, avant la floraison du Moyen Âge, qui fut son œuvre. Il s’agit de restaurer le sens de la *communauté vivante*, que le gigantisme de nos machines administratives, le règne de l’argent, le nomadisme industriel, et les déportations en masse, ont presque tué, laissant le champ libre à l’État et à ses réglementations, souvent utiles, mais qui ne sont jamais règles de vie. Je voudrais une sociologie chrétienne pour le siècle.

2° Que l’Église offre un type de relations culturelles viables ; qu’elle ose de nouveau soutenir et guider une *avant-garde intellectuelle*, au lieu de garder sa position méfiante et arriérée — académique — dans les arts sacrés comme vis-à-vis de la culture vivante, laissant celle-ci désorientée. Il s’agit que nos théologiens adoptent une politique *d’intervention*, et non de vertueuse indignation, à l’égard des écoles nouvelles, dépourvues de principe d’intégration, de commune mesure, d’ambitions spirituelles.

Sans « dévotion » à rien d’avouable…[[26]](#footnote-26) Toute la culture de l’Occident — musique, peinture, philosophie, littérature — est sortie des églises et des couvents. Hélas, elle en est bien sortie ! Il est temps que nous sortions à sa recherche pour la ramener !

3° Que l’Église cesse de défendre la triste et inefficace moralité bourgeoise, avec laquelle trop de chrétiens confondent aujourd’hui la vertu ; et qu’elle restaure chez les fidèles le sens de la *vocation personnelle*, seul fondement d’une morale spécifiquement chrétienne.

« Soyez bien sages » nous disaient les prédicateurs depuis deux siècles. « Soyez fous ! » dit saint Paul aux Corinthiens. « Osez être l’invraisemblable ! »[[27]](#footnote-27) dit Kierkegaard. Ce sont ces voix que les meilleurs aujourd’hui, hors des Églises, me paraissent avides d’entendre. La « folie de la Croix » non la sagesse bourgeoise. Quelque chose qui entraîne en avant et au-delà, non pas ce qui retient en arrière des risques de la vie.

4° Que l’Église affirme avec force, dans le domaine politique, la *Transcendance* de son Chef, contre tous les absolutismes nationaux, étatiques, partisans. Si jamais un esprit réellement international, ou « global » comme disent les Américains, s’instaure sur notre planète, ce ne sera qu’au nom de ce qui transcende nos attachements nationaux, politiques et raciaux. Et c’est pourquoi le mouvement œcuménique revêt une importance politique capitale dans notre siècle : il peut offrir le modèle même d’une union mondiale dans le respect des diversités nationales. Que dis-je, il peut ! Il le *doit*, et de toute urgence ! S’il y échoue, je ne vois aucune raison d’attendre autre chose, pour le monde, que des tyrans, leurs guerres, et les tyrannies qui en résultent…

Un mot encore. Ce programme, qui résume à mes yeux les plus grandes chances d’action du christianisme au xxe siècle, resterait une pure utopie si les chrétiens s’en remettaient aux Églises pour le réaliser. Les Églises comme corps organisés ne peuvent que soutenir et encadrer l’action chrétienne. Celle-ci se fera, comme elle s’est toujours faite, par des *personnes* et par des *petits* groupes ; par quelques « fous de Dieu » comme saint François d’Assise ; par des gens de peu réunis dans une chambre ; par des mystiques qui n’auront l’air de rien ; par des hommes dont on dira qu’ils exagèrent, qu’ils rêvent, qu’ils n’ont pas le sens commun, qu’ils voient trop grand…[[28]](#footnote-28)

Deuxième partie

Christianisme et culture

# 4. La responsabilité culturelle de l’Église[[29]](#footnote-29)

Il y a un accord frappant entre les principes de la Charte de l’Atlantique et les affirmations formulées par les grandes conférences œcuméniques[[30]](#footnote-30). Mais il est non moins remarquable qu’aucun de ces documents ne fasse allusion à l’ordre culturel de demain. Et il est cependant certain que si les Églises continuent à négliger cette question, la cessation des hostilités introduira une période de la plus grande confusion.

La jeunesse de presque tous les pays du monde aura été soumise à plusieurs années de service militaire et à une interruption plus ou moins complète de toute activité intellectuelle. Il nous faut donc prévoir un abaissement général du niveau d’instruction, une déflation de la culture classique, non seulement dans les pays ruinés par la guerre, mais autant, ou même plus, dans les pays comme les États-Unis.

Dans la guerre moderne tout contribue à un abaissement du niveau intellectuel : la propagande, la nécessité vitale de simplifier tous les problèmes, de juger selon des besoins utilitaires plutôt que selon les exigences de la vérité, de penser par masses ou par majorités, de placer tout le mal d’un côté et tout le bon de l’autre, de soupçonner de sabotage ceux qui maintiennent une attitude de critique exigeante ou un sens normal de la justice.

En outre, la guerre a toujours pour effet de démoder les types de culture de la période d’avant-guerre, même dans les pays vainqueurs. Dans les pays conquis la jeunesse accusera la culture de la génération précédente, celle de ses parents d’avoir amené la catastrophe. Beaucoup des chefs, même de la génération présente, auront disparu. Il y aura une impérieuse exigence de chefs nouveaux, de valeurs nouvelles, d’un idéal nouveau ; un désir puissant de repartir à neuf et de ne pas retomber dans les erreurs traditionnelles ou revenir aux disciplines de l’ère bourgeoise.

Il se pourrait que cette exigence, surgissant d’un chaos matériel et spirituel, présente à nouveau l’apparence d’un fascisme culturel : le besoin de chefs, la violence de la guerre transportée dans le domaine de l’esprit, un goût d’aventure, mais aussi une extrême simplification intellectuelle. Nous avons vu apparaître quelque chose d’analogue en Europe après la Première Guerre mondiale. Ce sera, cette fois, beaucoup plus violent car la Deuxième Guerre mondiale a mis en jeu des idéologies beaucoup plus puissantes et dynamiques. Il serait romantique de supposer que la guerre actuelle a détruit toutes les éternelles illusions de l’humanité. Nous avons des raisons de craindre, au contraire, qu’elles ne trouvent une nouvelle virulence sous de nouveaux noms. Les générations d’après-guerre ne seront pas nécessairement plus positives ou plus cyniques — tout en prétendant l’être, à coup sûr. Mais sans aucun doute leur faim sera plus grande et leur soif de réponses à leurs questions, de conseils, d’idéaux catholiques — au sens étymologique du mot — de solutions « totale » dans le domaine de la culture. Car l’époque bourgeoise a été une ère de division, d’absence de parenté et de commune mesure entre idéal et pratique, entre les diverses disciplines de l’esprit, entre les diverses activités humaines et sociales.[[31]](#footnote-31)

Les années d’après-guerre seront probablement caractérisées par les traits suivants : des lacunes intellectuelles, une soif d’aventures spirituelles (chez les meilleurs), un besoin de direction ferme et de réalisations expéditives d’allures totalitaires.[[32]](#footnote-32)

## Le devoir des Églises

Si les Églises chrétiennes ne donnent pas cette direction ferme et vraiment catholique (embrassant tous les aspects de la vie), l’abîme s’élargira entre le monde religieux et la culture. Cette dernière s’établira contre le christianisme et probablement avec les orientations suivantes : science, (scientisme), eudémonisme païen, culte de ces valeurs que l’on dit « appartenir à la vie », création de nouveaux nationalismes religieux et virulents.

Mais si une Église veut être en mesure d’intervenir dans le développement de la culture, elle doit être fondée sur une doctrine ferme, sur une théologie qui soit en même temps rigoureuse et vitale à l’intérieur de l’Église. Une Église dont la théologie est vague n’a plus rien à dire dans le domaine de la culture.

Une telle Église peut donner un avis sur le plan politique. Elle peut, par exemple, approuver un document comme la Charte de l’Atlantique qui n’émane pas d’une théologie, ni même directement du christianisme. Elle peut se rallier à une attitude politique, inspirée par un pur humanisme. Mais, dans le domaine de la culture, il en est tout à fait autrement. Ici une Église ne peut adopter des idéologies créées par d’autres. Sa parole n’aura de poids que si elle parle au nom de sa propre théologie, et en rattachant ce qu’elle dit de la façon la plus directe à cette théologie.

C’est ainsi que l’Église catholique romaine fut à la tête du mouvement philosophique du Moyen Âge, que les réformes de Luther et de Calvin combattirent avec succès la Renaissance et inspirèrent un vaste mouvement culturel. Plus tard, lorsque les théologies romaines et réformées s’atrophièrent, elles n’osèrent plus, ni ne purent davantage, intervenir comme influences inspiratrices dans le débat culturel. L’abîme commença à s’ouvrir entre l’Église et la culture. Un chrétien du xixe ou du xxe siècle, par exemple, pouvait croire aux doctrines officielles de sa confession et en même temps admirer Wagner, Whitman, ou Renoir, sans seulement se demander si cela était compatible avec sa foi. Car en fait la théologie avait cessé d’être vivante, précise et exigeante, et donc source d’inspiration.

Le thomisme a inspiré Dante, le calvinisme Rembrandt, le luthérianisme Bach, le puritanisme Milton. Mais le protestantisme libéral du xixe ou xxe siècle n’a inspiré aucun artiste, musicien, poète ou philosophe créateur, parce qu’il n’avait aucune exigence claire et ferme, parce qu’il n’offrait à l’instinct créateur aucune charpente et qu’il ne fixait aucune limite qui soit en même temps un stimulant et un guide.

Premièrement, donc, si l’Église n’a rien à donner, si elle n’a rien à exiger de la culture, cette dernière s’en trouvera appauvrie et désorientée. Elle sera coupée de ses racines. Car toute la culture occidentale est née de la théologie et de la liturgie chrétienne ; soit en se soumettant au code chrétien, soit en se révoltant contre lui. (Les grandes philosophies modernes, celles de Descartes et de Hegel, sont nées d’une controverse manifestement théologique à ses origines.)

Et, en second, lieu, si la culture perd contact avec l’Église, avec sa doctrine et son culte, l’Église perd ses moyens les plus efficaces d’agir sur le siècle, de transformer ses croyances en action créatrice. Les forces de création lui échappent. Tout ce qui est créé est alors créé en dehors de l’Église ou en opposition à elle et devient difficile à intégrer dans une conception chrétienne du monde. Ceci est particulièrement frappant dans les pays protestants où le souci de rattacher tout travail de culture à une théologie stricte a entièrement disparu — en raison du manque de stricte théologie. L’Église romaine a mieux retenu les forces de création intellectuelles parce qu’elle est attentive à préserver les droits et les devoirs de la critique théologique sur tous les plans et pas seulement d’une façon négative et restrictive.

Que peuvent alors faire les Églises pour collaborer à la création d’un ordre culturel dans le chaos de demain ? Nous proposons une réponse simple. Les Églises pourront agir et inspirer si elles sont fondées sur une doctrine ferme et complète. Elles auront autorité dans la mesure où elles interviendront au nom de leur théologie. Elles auront autorité si elles se montrent exigeantes au lieu de se désintéresser ou de suivre avec retard les tendances du jour.

## Vocation : le principe fondamental

Pour passer de la théologie d’une Église à des applications sociales, culturelles, politiques ou économiques, il semblerait bon de fixer certains principes ou stades intermédiaires entre la théologie et les éthiques.

La catégorie intermédiaire qui paraît la plus féconde dans le domaine culturel et social est celle de vocation (au sens calviniste et luthérien du mot, qui est plus large que celui dans lequel l’entend Rome). L’Évangile nous apprend que chaque homme est susceptible de recevoir une vocation, un appel spécial qui le distingue de son genre et qui lui confère une dignité inaliénable dans la mesure où il obéit à cet appel. C’est le principe fondamental de tout ordre social que l’on peut appeler chrétien. On peut aussi accepter l’idée d’une vocation générale ou collective, appliquée à une nation ou même à une génération. Chaque être individuel ou collectif, pour lequel l’Église peut prier, est susceptible de recevoir une vocation.

Maintenant les grandes maladies sociales et culturelles des temps modernes ont toutes cette caractéristique commune : elles nient la vocation personnelle (que ce soient les collectivismes nationalistes, de race ou de classe, ou les matérialismes biologiques, moraux ou bourgeois). De même l’individualisme est une déviation morbide du sens de la vocation car elle nie ses conséquences sociales et communautaires. La principale critique que l’on puisse adresser à ce point de vue est la suivante : une idéologie qui nie la vocation personnelle ou un régime social qui dépouille l’homme de la liberté d’obéir à sa vocation sont incompatibles avec le christianisme.

Par exemple, toutes les idéologies totalitaires nient par définition le fait de la vocation personnelle. Elles la remplacent par un ersatz : la fonction du citoyen à l’intérieur de l’État ou du Parti, conformément au décret de l’État ou du Parti. Elles nient l’existence de toute différenciation ou la qualifient de morbide, réactionnaire, individualiste, antisociale. Elles sont, par conséquent, incompatibles avec l’ordre chrétien qui présuppose l’union dans la diversité.

Toutes les doctrines unitariennes, cherchant à établir une homogénéité mécanique et rigide, qu’elle soit imposée d’en haut (État, tyran), ou d’en bas (égalitarisme poussé à l’extrême) nient la vocation personnelle, ou la vocation d’un groupe et la considèrent comme dangereuse et scandaleuse. Ces doctrines sont par là incompatibles avec l’ordre chrétien, qui implique l’union et non l’uniformité et qui respecte la diversité des dons, la diversité des membres dans un même corps, beaucoup de maisons dans le Royaume de Dieu.

Un ordre social ne peut être qualifié de chrétien à moins qu’il ne soit fondé sur le respect de la vocation, et qu’il n’assure à chaque homme (et à chaque groupe ou entité collective) la liberté de réaliser cette vocation divine, unique et inaliénable.

Un ordre social chrétien sera ainsi œcuménique plutôt qu’unitarien. Il sera fédéral plutôt que centralisé (dans les domaines culturels, religieux et sociaux). Il placera les droits et les devoirs de l’individu (c’est-à-dire de l’individu chargé d’une vocation) avant les droits et les devoirs de l’État (l’organisme dont le devoir est d’assurer la liberté de l’individu au point de vue matériel).

## Les conséquences sociales de la vocation

1. Une doctrine chrétienne, centrée sur l’idée de la vocation des individus, mettra toujours l’accent sur le devoir plutôt que sur les droits. Prenons l’exemple de l’armée : les règlements militaires ne fixent pas les droits d’un capitaine mais seulement ses devoirs et ses fonctions. Il va sans dire que l’organisation de l’armée est telle qu’un capitaine aura toujours les moyens d’accomplir son devoir : c’est là sa liberté, il n’en a pas d’autres. Or l’*Ecclesia militans* ressemble à une armée beaucoup plus qu’elle ne ressemble à une constitution abstraite fixant les droits de l’individu indépendamment des devoirs de sa charge.

2. Une doctrine chrétienne qui prend au sérieux le fait de la vocation divine d’un homme ou d’un organisme collectif condamnera tout système qui, mécaniquement, empêche la réalisation de cette vocation. Elle condamnera, par conséquent, au nom de la théologie, les grandes machines bureaucratiques dans lesquelles les individus sont abstraitement dirigés selon les besoins de la machine et non selon leur vocation réelle. Elle condamnera le système du capital privé dans la mesure où le mouvement des biens de la puissance matérielle y est fonction des hasards d’opérations de Bourse, par exemple, et non des droits conférés par l’exercice d’une vocation. Elle condamnera tout système économique qui fait de l’homme le jouet des intérêts de l’État, d’un trust, de la production matérielle, de la volonté de puissance individuelle ou collective.

3. Les Églises combattront pour tout ce qui assure à un organisme individuel ou collectif la liberté légale et les moyens matériels d’accomplir sa vocation. Elles le feront au nom de leur doctrine, et avec une grande précision. Elles ne le feront pas au nom de conceptions purement humanistes ou religieusement neutres comme le progrès, la justice sociale (de gauche), ou l’ordre social (de droite), l’intérêt national ou la prospérité économique.

Le devoir des Églises est de repenser toutes ces catégories et de les critiquer d’un point de vue spécifiquement chrétien. Il doit y avoir, par exemple, une redéfinition des « quatre libertés » dans les conditions de fonctionnement d’une doctrine chrétienne de la vocation. (Être libre à l’abri de la nécessité, ne signifie pas que l’on prend pour but la prospérité, mais que l’on demande la possibilité matérielle pour chacun de réaliser sa vocation, etc.)

Alors, et alors seulement, les Églises retrouveront une autorité effective. Elles cesseront de s’identifier aux yeux de l’homme de la rue à une certaine classe sociale, à un ordre établi, ou à la réforme du moment. Elles cesseront d’être traînées dans le sillage de mouvements entrepris par d’autres, avec des motifs et pour des buts qui ne sont pas nécessairement chrétiens.

## Les conséquences culturelles

Deux dangers menacent la culture moderne au point de vue d’une éthique fondée sur la vocation : *a)* un faux universalisme fruit d’une éducation sans couleur confessionnelle, philosophique ni régionale, et sans aucun lien défini avec une communauté réelle et *b)* nationalisme, autarchie spirituelle.

La vocation d’un homme ou d’un groupe est à la fois distinction et intégration. Ces deux éléments devraient être conciliés et sauvegardés avec vigilance — l’élément d’universalisation et celui de distinction.

Il est grandement souhaitable, par exemple, que des établissements d’enseignement (collèges, universités) soient fondés sur une base confessionnelle clairement établie, à côté d’établissements laïques, neutres ou non chrétiens, et que tout l’enseignement, dans chaque matière, y soit dominé par la doctrine de l’Église en question, comme c’est le cas dans les instituts catholiques et à l’Université calviniste de Hollande.[[33]](#footnote-33)

Mais, en même temps, pour sauvegarder le facteur universaliste, il est nécessaire que, dans les écoles confessionnelles, un enseignement suffisamment poussé des autres confessions soit donné : la partie œcuménique. Car ce n’est qu’en apprenant à connaître les autres que nous en venons à nous connaître nous-mêmes, comme ce n’est qu’en nous comprenant nous-mêmes que nous parvenons à connaître les autres.

L’attitude générale serait alors d’approfondir et d’intégrer le plus possible chaque vocation culturelle du groupe (qu’il soit religieux ou national), le tout en vue de l’union (fédérale ou œcuménique) de ces vocations dans un ensemble beaucoup plus large — le corps et ses membres ; ne jamais chercher l’union en neutralisant les différences et les particularités, mais au contraire en cherchant à les comparer.

Le deuxième problème à envisager est celui d’une collaboration plus étroite entre l’Église et l’Intelligentzia. Dans le présent état des choses, cette collaboration organique fait défaut. Seuls les mouvements œcuméniques ont donné l’occasion à un certain nombre de savants, historiens et écrivains de travailler pour les Églises dans leur ensemble. Mais la plupart des confessions (spécialement les protestantes) n’ont pas les moyens de mettre en contact organique les créateurs de culture et l’Église comme telle — l’Église comme corps de doctrine et comme communauté. Sur ce plan tout reste à créer. Et quelque chose doit être créé si nous voulons éviter que la culture de demain se développe selon des voies qui s’éloignent de plus en plus d’une conception chrétienne du monde.

# 5. Un langage commun[[34]](#footnote-34)

## Le souci communautaire

L’Europe me réservait bien des surprises, lorsqu’après une absente de plusieurs années, j’y suis rentré en 1946. Une grande *alertness* intellectuelle souvent alliée à une sorte de cynisme facilement explicable ; un profond besoin de réalisme mais trop peu d’informations sur l’état du monde pour le nourrir ; un intérêt renouvelé pour la métaphysique ; enfin une politisation générale des idées, — voilà ce que me montraient les milieux intellectuels. L’équivalent de la plupart de ces traits, comme il est naturel, pouvait s’observer dans la pensée religieuse. Mais ce qui me surprit fut de constater chez cette dernière une conscience vive du problème de la *vraie communauté* et de ses structures à recréer, alors que je ne voyais chez les intellectuels obsédés par la politique nulle invention et nulle recherche organisée de formes politiques nouvelles : on s’en tenait au vieux régime des partis, ou à la solution totalitaire de type marxiste.

La conscience communautaire a été réveillée dans les Églises d’Europe par la Résistance autant que par la misère : elle est donc missionnaire autant que charitable, offensive autant que défensive. Du point de vue missionnaire, elle se manifeste d’une part par un souci d’action sociale qui amènerait l’Église à intervenir dans la cité en y proposant des institutions plus conformes à la notion chrétienne de l’homme ; d’autre part, par un souci d’action sur l’Église même, qui amènerait celle-ci à offrir dans son culte une structure plus efficace pour la vie spirituelle, une discipline plus organique pour les fidèles. C’est cette seconde tendance que je voudrais examiner. Elle a pris chez les protestants comme chez les catholiques la forme d’un renouveau liturgique.

Mais avant de pousser plus loin, je voudrais souligner le fait que le souci d’action sociale et le renouveau liturgique, loin de s’exclure l’un l’autre en principe ou de manifester deux tendances en conflit dans l’Église — comme il arriva trop souvent au xixe siècle — relèvent d’une seule et même attitude spirituelle. En effet, si d’une part les chrétiens sociaux cherchent à christianiser la société hors des Églises, si d’autre part les liturgistes cherchent à rendre plus communautaire la piété dans l’Église même, c’est que les uns et les autres entendent s’ordonner au dogme de l’Incarnation, à la lumière duquel leurs efforts apparaissent comme également nécessaires, et complémentaires. Ici encore, *Life and Work* rejoint *Faith and Order*.

## Signes d’un renouveau liturgique

Citons tout d’abord quelques faits.

Un mouvement se précise chez les catholiques de France pour dire la messe en français et pour en populariser les traductions *into vernacular*, cependant que des évêques influents recommandent aux fidèles la lecture de la Bible. Dans plusieurs séminaires — aux dires des jeunes prêtres qui viennent de terminer leurs études —, l’on s’efforce de purifier la doctrine sacramentaire des conceptions aristotéliciennes et du magisme qui la rendaient si difficilement compatible avec les conceptions orthodoxe ou protestante de l’Évangile. Le but n’est pas, d’ailleurs, de se rapprocher des autres confessions, mais de rendre la liturgie romaine plus *appealing* et efficace. De leur côté, plusieurs Églises luthériennes sont en train de faire un retour prononcé à leur liturgie originale, après avoir subi depuis deux siècles un appauvrissement parfois comparable à celui des Églises calvinistes. Mais c’est précisément dans ces dernières que nous pouvons le mieux observer le phénomène de restauration liturgique, parce qu’il se produit là comme à l’état naissant sur un fond de nudité presque totale.

En France et en Suisse dans les milieux calvinistes, chez beaucoup de jeunes pasteurs, d’étudiants en théologie et de laïcs influents, on n’en est plus à discuter la légitimité de la liturgie en soi — comme avant la guerre — mais bien les divers projets d’ordre du culte présentés par les comités d’Église, et certains problèmes précis comme la place qu’il convient d’assigner au Décalogue dans le service. (Selon Calvin et sa liturgie de Strasbourg, le Décalogue doit être récité *après* les promesses de grâce.) Notons que les jeunes barthiens, malgré la méfiance que Karl Barth continue d’afficher à l’égard de la liturgie (« du théâtre » disait-il un jour) ne sont pas les moins actifs dans ce domaine. En Suisse romande, le mouvement intitulé « Église et Liturgie », librement inspiré de l’anglicanisme, a déjà conquis plusieurs paroisses. Quelques « communautés » de femmes ou d’hommes ce sont créées à la campagne. J’en connais trois en Suisse et une en Bourgogne, près de l’ancienne abbaye de Cluny. La vie liturgique y tient une place sans cesse croissante.

Ce sont là des signes épars, et qu’on n’observe pour l’instant que dans des élites restreintes. Quelle importance doit-on leur attribuer ? Sommes-nous en présence des germes d’une véritable renaissance liturgique, ou seulement de reviviscences sporadiques, accidentelles et peu durables ? Y a-t-il derrière ces préoccupations et ces débuts de réalisation un mouvement plus ample qui se prépare, une nécessité commune qui les relie ? Personne ne peut répondre quant à l’avenir. Mais si j’essaye de situer dans l’époque les quelques signes que je viens de mentionner, ils me paraissent aussitôt correspondre à l’appel profond de ce temps.

## Communauté et langage

Tout le monde le sent, beaucoup l’ont dit : notre siècle n’a plus de véritables *loci communes*. Il a perdu cette commune mesure spirituelle qui conférait aux civilisations médiévale et classique leur grandeur et leur sens unanime. Nous vivons par exemple dans une grande confusion de morales contradictoires, car le fait est que dans une même journée il nous arrive de juger tantôt au nom de la conscience, tantôt au nom d’une science quelconque, ou des intérêts d’une nation, ou des préjugés d’une classe, ou d’un modèle romanesque ou d’une mode, ou d’une théorie psychoanalytique, ou d’une hygiène, d’un parti, etc. il en résulte que les lieux communs — on dirait aujourd’hui les standards d’évaluation[[35]](#footnote-35) — cessent d’être vraiment communs, deviennent eux-mêmes indéterminés. Les termes de *liberté*, *autorité*, *esprit*, *justice*, *démocratie*, *vérité*, prennent autant de sens différents — et souvent incompatibles — qu’il y a de standards d’évaluation[[36]](#footnote-36) dans nos têtes. C’est au point que si la guerre éclate dans un proche avenir, on peut être certain que tous les pays la feront au nom de la *liberté*, de la *justice*, de la *démocratie*, ces mots désignant des réalités tellement contradictoires qu’il ne restera plus d’autre échange ni d’autre arbitrage possible que celui des bombes atomiques. À Babel, les hommes se divisèrent parce qu’ils se mirent à parler des langues différentes. Notre situation est pire : nous prononçons tous les mêmes mots, mais en leur donnant des sens différents. C’est donc le langage lui-même, signe et gage de la communauté humaine, qui est atteint au cœur, et qui est en train de perdre ses fonctions primordiales de mise en ordre et de communication.

Les régimes totalitaires ont bien compris que le problème de la communauté et celui du langage sont étroitement liés. À l’anarchie moderne du vocabulaire, donc des jugements moraux et politiques, ils ont opposé des réglementations schématiques et grossières, mais provisoirement efficaces. C’est le parti qui dicte le véritable sens des mots, recréant ainsi une apparence d’ordre. C’est le parti qui fournit également et qui impose les nouveaux symboles, c’est-à-dire le langage plastique des gestes, des insignes, des uniformes. Cette nécessité sociologique du rituel paraît avoir échappé jusqu’ici à l’attention des démocraties. Et c’est ici que le renouveau liturgique vient s’intégrer dans le jeu des forces de l’époque : il représente en effet la seule tentative sérieuse, parmi nous, pour surmonter l’anarchie sémantique que je viens de définir comme étant à la fois signe et cause de la dissolution communautaire dont nous souffrons.

## Liturgie et sémantique

Liturgie signifie acte public (*a public work*). C’est donc par définition une réalité communautaire. De plus c’est une réalité créatrice de la vraie communauté, et ceci pour deux raisons principales : 1. la liturgie est *agie* par le peuple, elle appelle sa participation, son adhésion manifeste, intérieure et physique, elle illustre ainsi son existence et fournit le type pur d’un *ordre* public librement accepté : la situation de l’homme qui communie devrait être considérée comme le vrai fondement de toute sociologie chrétienne ; 2. la liturgie est un *langage* en phrases et gestes coordonnés ; elle garantit ainsi et définit le sens commun des mots et leur autorité.

C’est sur ce second point que je voudrais insister. On pourrait penser[[37]](#footnote-37) que la théologie et la philosophie jouent plus exactement que la liturgie le rôle d’activités définissantes du vocabulaire. Mais il faut observer que des termes tels que *grâce* ou *liberté* sont définis par les théologiens et les philosophes d’une manière analytique, abstraction faite (dans une certaine mesure méthodiquement inévitable) de leur contexte vécu. Au contraire, il me semble que la liturgie définit ces mêmes termes d’une manière synthétique, dans le corps même de la communauté, par le contexte entier du service, et en liaison immédiate avec des gestes et attitudes physiques, donc par inclusion, par un enrichissement du sens au profit de son efficacité. En simplifiant pour la symétrie, on pourrait dire que la théologie provoque la réflexion à propos de certains termes, tandis que la liturgie en fait des réflexes de l’être entier.

Prenons une autre comparaison : on sent toute la différence qu’il y a entre le mot *attention* analysé par un psychologue, et le mot *Attention !*[[38]](#footnote-38) prononcé par le chef d’une troupe[[39]](#footnote-39), ou encore par un prêtre orthodoxe dans la Divine Liturgy (« Let us attend ! »). Ainsi du verbe *croire* dans nos conversations, et du verbe *I believe* au début du Credo. Et de même peut-on penser que les mots *paix* ou *liberté*, que tous nos partis, doctrines et sectes révolutionnaires tirent de leur côté et précisent abusivement dans une seule direction, finissant par les rendre contradictoires, ne retrouvent que dans la liturgie leur pleine densité, leur sens total, immédiat et concret. (La paix de Dieu qui surpasse toute connaissance, allez en *paix*, *deliver us from evil*, *délivrance* toujours liée à *pardon*, à glorification, etc.[[40]](#footnote-40))

En dernière analyse, le sens le plus plein de termes devenus par ailleurs si difficiles à définir comme autorité, grâce, libération, esprit, paix, justice, vérité, société, bien et mal, nous est donné dans notre civilisation occidentale par la Bible. Et la liturgie fait vivre ces mots dans leur contexte biblique, les ramenant ainsi sans cesse à leur étymologie spirituelle. Car la liturgie est composée principalement de citations des Psaumes, des Évangiles et des Épîtres[[41]](#footnote-41)[[42]](#footnote-42).

Bien entendu, ce qui est vrai de tant de mots isolés l’est aussi d’un grand nombre d’expressions composées, de proverbes et dictons populaires, issus de la Bible, transmis par des liturgies, et qui forment une partie importante de nos littératures. Ôtez la Bible et supprimez les liturgies nationales : vous rendrez incompréhensibles non seulement la littérature du Moyen Âge, mais d’innombrables allusions, tournures de phrases, citations sans guillemets, procédés poétiques, qualifications sémantiques, structures de raisonnement exclamations, etc., dans des œuvres aussi diverses que le *Faust* de Goethe, les *Fleurs du mal* de Baudelaire, le *Zarathustra* de Nietzsche, les *Four Quartets* d’Eliot et les romans de Gide. Il y aurait un gros livre à écrire sur cette question : dans quelle mesure le peu de sens commun que conservent nos vocabulaires provient-il de souvenirs bibliques et liturgiques ?[[43]](#footnote-43)

## Liturgie et œcuménisme

J’admets qu’on puisse discuter longuement d’un point de vue strictement sociologique et culturel l’importance pratique d’une vaste restauration liturgique dans le monde d’aujourd’hui, où les Églises sont minorisées[[44]](#footnote-44). Mais ce qui me parait hors de doute, c’est l’importance pratique d’une telle restauration pour le rapprochement des différentes confessions.

J’ai participé avant et après la guerre, en Europe, à de nombreuses rencontres d’intellectuels organisées aux fins de confronter les positions théologiques ou politiques des trois grandes confessions chrétiennes, et de trouver un terrain d’entente. Mais de ces discussions chacun sortait avec un sentiment accru de sa propre cohérence, ce qui me paraît contraire au but visé. Et en effet, dans ce plan-là, l’union n’aurait pu[[45]](#footnote-45) s’opérer que sous la forme d’un compromis[[46]](#footnote-46), ou par l’abdication d’une des doctrines en présence, l’un et l’autre rendus improbables, voire exclus, par le regain de cohérence éprouvé[[47]](#footnote-47). Il en va bien différemment lorsqu’un chrétien assiste ou participe à la liturgie d’une autre confession. Alors qu’une discussion, même fraternelle, met en jeu, exerce et excite les facultés de distinction et d’exclusion, ici, devant la réalité vécue d’une autre expérience religieuse, c’est l’esprit de compréhension et de communion qui se voit requis le premier. Il arrive que la réaction soit négative, et que le visiteur se sente repoussé, *estranged*, par ce qui se passe levant lui et autour de lui. Mais le sentiment de respect qui donne sa raison d’être à la cérémonie, le fait que tous sont tournés vers la croix de l’autel, l’attente des actes successifs, tout engage l’attention dans un courant de participation, suspend[[48]](#footnote-48) le jugement, et dispose à une sorte d’accueil que l’intellect s’interdirait trop aisément. L’homme qui discute se voit réduit à la nécessité mineure mais immédiate d’avoir raison : il renvoie la balle, il ne veut pas être touché ; tandis que celui qui assiste à un culte est pris dans une situation existentielle, où il se sent mis en question d’une manière plus fondamentale. Même s’il est en état de refus intérieur, la suspension imposée à l’expression de ce refus permet un acte de compréhension plus profond et concret. C’est pourquoi les orthodoxes et certains anglicans n’ont pas tort de répondre à ceux qui leur posent des questions sur la doctrine de leur Église : lisez nos liturgies, ou plutôt prenez part[[49]](#footnote-49) à nos services.

Mais ceci nous conduit à un point plus précis. L’anglican qui assiste au service luthérien, ou le luthérien qui assiste la messe romaine, s’aperçoit que la structure liturgique et la plupart les paroles prononcées lui sont intimement connues. Et parce qu’il est familier avec ce langage, il lui est plus facile de distinguer ce qu’il y a de vraiment spécifique dans l’esprit et le style de l’Église qu’il visite. Au contraire, le fidèle d’une Église non liturgique assistant à une cérémonie orthodoxe, romaine, anglicane ou luthérienne, sera tenté d’attacher une importance excessive aux vêtements, à la musique, au ton, c’est-à-dire au décor. S’il s’y arrête, c’est lui qui à ce moment-là sera la victime du « matérialisme », du « sensualisme » et des formes « théâtrales » dont il fera reproche aux liturgistes. La mise en scène lui cachera le vrai drame, dont l’esprit seul importe à ceux qui s’y engagent. Et il sera tenté de rejeter tout espoir de fraternité avec une Église qu’il n’aura jugée en fait que sur des apparences, d’ailleurs surestimées, mal vues[[50]](#footnote-50). L’obstacle à l’union, ou tout au moins à la compréhension, viendra dans ce cas de l’absence d’un langage commun, de ce langage précisément que la liturgie offre aux autres Églises.

Nous voyons maintenant le lien réel, et pas du tout accidentel, qui unit le souci œcuménique et le renouveau liturgique, en particulier chez les protestants de tradition calviniste. L’un entraîne l’autre, le requiert et le favorise. Les jeunes pasteurs français et suisses dont je parlais plus haut sentent très bien qu’en rétablissant un cadre liturgique dans leurs cultes, ils redécouvrent les grands *lieux communs* de la chrétienté primitive, et ménagent en même temps (sans rien céder sur la doctrine) des voies d’approche beaucoup plus justes et concrètes vers les quatre autres confessions[[51]](#footnote-51). Est-il permis d’espérer d’autre part qu’en insistant pour que la messe soit dite en langue vivante (comme elle l’était à l’origine) les jeunes prêtres romains songent également à faciliter une compréhension réciproque, et réduire certains obstacles extérieurs et non nécessaires qui ont créé tant de malentendus, tant de polémiques évitables ? Quand les calvinistes auront une liturgie complète et quand la messe romaine sera dite en français, je ne dis pas que l’union sera faite, mais je dis que le peuple des Églises verra mieux que ce n’est pas l’usage des cierges ou quelques vêtements brodés qui séparent les deux confessions ; il verra mieux l’identité réelle[[52]](#footnote-52) entre les paroles prononcées dans les diverses Églises ; il sera mis en mesure[[53]](#footnote-53) d’évaluer beaucoup plus justement ce qui nous unit et ce qui est encore irréductible. Ce ne sera sans doute qu’un premier pas vers la fédération souhaitée. Et s’il est bien certain qu’il ne sera pas suffisant, sa nécessité ne m’en paraît pas moins claire.

## Pour un culte moderne

Je ne voudrais pas conclure ces remarques en laissant le lecteur sur l’impression que je me fais l’avocat d’un « retour » à quoi que ce soit. Constater que la liturgie répond à l’exigence communautaire de notre temps, et pourrait nous permettre de rétablir (entre chrétiens d’abord) un langage commun, ce n’est pas en appeler au passé, mais au contraire à une création. L’erreur de beaucoup de protestants, une fois que la génération de Luther et de Calvin eût disparu, et surtout à l’époque des puritains, fut justement de s’imaginer qu’ils retrouveraient la « pureté et la simplicité du culte primitif » en supprimant la liturgie : or l’Église primitive était liturgique, nous le savons aujourd’hui. Tous les retours au passé que nous tentons comportent des erreurs de ce genre, et dans cette mesure même[[54]](#footnote-54) restent imaginaires. Ce n’est donc point parce que les tout premiers chrétiens avaient une liturgie que nous devons en avoir une, mais c’est en vertu des nécessités d’aujourd’hui, et en vue de l’avenir. Et nous ne répondrons pas à ces nécessités en restaurant des rituels archaïques, souvent fort beaux, mais qui probablement n’ont pas dû mourir sans raison. N’oublions pas que le gothique était moderne au Moyen Âge. Il nous faut un culte moderne. Il nous faut un culte vivant. Et après tant de « vénérables » textes, une liturgie *jeune*.

Or le fait est que l’évolution liturgique semble presque arrêtée depuis des siècles. La messe romaine a été subitement fixée après le concile de Trente, sur un type unique, et n’a plus varié. La grande vitalité, la diversité, la profusion des rites qui caractérisaient le Moyen Âge, se sont prolongées quelque temps dans les Églises issues de la Réformation, puis là aussi se sont bientôt figées, ou n’ont plus varié que dans le sens d’un appauvrissement continuel.

Mais c’est peut-être l’excès même de cet appauvrissement, parallèle à la dissolution des réalités communautaires, qui donne naissance au renouveau que je signalais en débutant. Et ce sont peut-être les Églises les plus appauvries, les plus nues, qui vont indiquer la voie d’une nouvelle *vie* liturgique. Deux raisons principales m’incitent à le croire. Ces Églises, du fait même de la pauvreté de leur culte, se voient plus libres que les autres d’*inventer*, c’est-à-dire de répondre d’une manière directe et neuve à la question vitale d’aujourd’hui. Et il se trouve que ces Églises, par ailleurs, viennent d’opérer un redressement théologique impressionnant, sans parallèle dans les autres confessions[[55]](#footnote-55). Elles me paraissent donc en mesure d’éviter le double péril de la timidité traditionaliste et de la fantaisie irresponsable dans l’innovation.

Le vrai problème du siècle est celui de la communauté. Il est lié à celui d’un langage commun. La liturgie peut contribuer à recréer et garantir un tel langage. Mais à deux conditions également décisives : elle doit rester biblique dans sa source, et elle doit trouver une forme contemporaine. C’est donc dans un effort de création, au-delà de nos richesses et de nos pauvretés, dans une remise en mouvement générale, que nos divisions actuelles pourront se transformer en diversités convergentes.

# 6. Vocation et destin d’Israël[[56]](#footnote-56)

## Sens de « l’histoire » d’Israël

Un prophète, a écrit Karl Barth, est un homme sans biographie. « *Er steht und fallt mit seiner Mission* », c’est-à-dire qu’il consiste uniquement dans sa mission ; ou, si nous traduisons littéralement cette expression, à vrai dire très courante en allemand et qui sans doute a perdu sa vertu pour une oreille habituée : « Il se lève et il tombe avec sa mission. » Nous ne savons rien du reste de sa vie, et n’avons nul besoin d’en rien connaître pour reconnaître la portée de son message puisque c’est le message *de Dieu*. Jérémie n’eût été qu’un berger bègue si l’Éternel n’avait parlé par lui. Voici qui est digne de remarque : le seul détail précis que rapporte la Bible à son sujet, c’est cette difficulté à s’exprimer. Non seulement rien d’historiquement notable ne le prédestinait à jouer le rôle d’un grand prophète, — les psychologues s’y épuiseront — mais encore il y avait cet obstacle, et celui-là précisément qui paraît le plus décisif, à vues humaines, s’agissant d’un homme appelé au ministère de la Parole.

Ce qui est vrai du prophète l’est aussi de son peuple, — peuple entre tous prophétique. Ce qui est vrai de la *biographie* d’un homme que l’Éternel choisit n’est pas moins vrai de l’histoire *profane* des Juifs, porteurs eux aussi d’une mission que rien en eux ne semblait préparer. On peut le dire sans paradoxe : Israël n’eût pas eu d’histoire sans la promesse que Dieu fit à Abraham. Cette tribu « se lève et tombe » avec la mission qu’elle incarne : « Préparer les voies du Seigneur », espérer et prêcher le Messie, attendre activement l’invisible et plus que cela : le jamais vu, ce qu’aucun autre peuple au monde n’a jamais pu seulement imaginer, ce qui ne répond à nul besoin historiquement déterminé…

L’histoire, au sens hégélien ou tainien, ou matérialiste-dialectique, se donne pour tâche de reconstituer l’évolution immanente d’un peuple, telle qu’on peut vraisemblablement la styliser et la chiffrer, c’est-à-dire, telle qu’elle fut déterminée par des facteurs en partie mesurables (géographiques, économiques, etc.), ou formulables dans notre langage plus ou moins naïvement positiviste. Que nous apprend une science de cet ordre sur le *destin* auquel étaient promises les infimes tribus nomades qui constituaient, aux origines, la nation juive ? Une similitude facile nous permet de l’imaginer : l’histoire n’a pas la plus petite raison de supposer que le peuple d’Israël, s’il n’avait pas été « élu », eût évolué d’une autre sorte que tant de tribus d’Arabie qui nous offrent encore aujourd’hui, avec une persistance bien remarquable tous les traits caractéristiques de la coutume pastorale des temps d’Abraham. Nous ne possédons pas *un* renseignement d’ordre profane, qui nous explique pourquoi *cette* tribu-là échappa au destin monotone, exceptionnellement conservateur, qui a pesé jusqu’à nos jours sur les habitants du désert. Désignée entre mille, sans raison. Ou sans autre raison, peut-être, que cette impuissance étonnante à construire et à conquérir…

Ainsi les annales d’Israël sont celles d’une puissance imprévue et humainement imprévisible, qui ne fut jamais immanente aux conditions médiocres des Hébreux. Ce que nous connaissons de leur « histoire » — mais le mot prend ici un sens nouveau — c’est la suite des gestes de Dieu dont ils ne furent que les instruments. Mais les instruments indociles ! Ce qui est à eux, dans ces annales, c’est ce qui les rabat à leur destin, ce sont leurs révoltes constantes, leurs faux pas, leurs accès d’incroyance. Et toute leur grandeur est à Dieu, c’est-à-dire à la vocation qui les arrache, malgré eux, à ce destin de très piètre envergure.

## Foi et idolâtrie

La considération du conflit séculaire que décrit l’Ancien Testament nous ramène avec une insistance innombrable et vraiment grandiose à cette opposition fondamentale d’une vocation et d’un destin, hors de laquelle on ne peut rien comprendre de ce qui touche à la nation des Juifs.

Destin nomade, vocation messianique. Destin visible, insignifiant ; vocation invisible et triomphante : celle que prêchent les prophètes au peuple et qui seule l’élève, l’assemble et donne un sens à la vie de chacun. Ce peuple errait sans « fin » dans le désert, sans but jusqu’à ce que Dieu l’élise. Désormais sa voie est fixée, mais ce n’est plus sa « propre » voie. Il vient de Dieu, il va vers Dieu, et c’est la loi de Dieu qui l’y conduit. C’est pourquoi son *telos* (sa fin dernière), est transcendant et mystérieux comme Dieu, unique en son essence, comme Dieu, et comme Dieu objet de la foi seule. De la *foi*,et non de la *vue !* Catégories absolument nouvelles, et qui joueront un rôle déterminant dans l’éthique de l’Occident, même sous les noms paganisés d’idéalisme et de réalisme au sens courant.

Mais le conflit de la foi et de la vue n’est en somme qu’un autre aspect du conflit de la vocation et du destin. Il fait comprendre l’esprit de révolte qui tourmenta sans fin les douze tribus. Car un but invisible aux mortels est une menace et une angoisse, au moins autant qu’une promesse. Une menace pour les « intérêts immédiats » qui se voient par trop négligés au profit d’on ne sait quel futur. Et une angoisse contre laquelle il est fatal que l’on cherche à se protéger par quelque chose de visible et de tangible. Ainsi les Hébreux se rebellent, ils *fuient* dans le culte des faux dieux, rassurants parce que « faits de main d’homme »… Mais sans relâche, des prophètes reviennent pour railler durement ces idoles et les traîtres qui les adorent :

Mon peuple consulte son bois  
Et c’est son bâton qui lui parle !  
Car l’esprit de prostitution égare  
Et ils se prostituent loin de leur Dieu ! (Osée, 4, 12)

Cet « esprit de prostitution », cette idolâtrie qui renaît dès qu’Israël cesse de croire à ce que ses yeux ne peuvent voir, et qui pourtant fait toute sa grandeur, c’est la révolte du destin profane contre la vocation libératrice. Et de même que cette révolte, et ce destin, et ce besoin de voir, sont symbolisés au concret par les statues des idoles étrangères — car c’est le voisin qu’on imite lorsqu’on doute de sa vocation — de même cette vocation et la foi qu’elle implique ont un symbole, unique et univoque : l’Arche de l’Alliance présente au sein du peuple, aussi nommée arche du témoignage, parce qu’elle atteste les volontés de Dieu, les conditions de son alliance.

## La mesure[[57]](#footnote-57)

Dans l’Arche sont les Tables de la Loi. La Loi est la « mesure » sacrée : c’est elle qui rappelle à la fois l’origine et la fin du peuple en tant qu’il est un « nouveau » peuple, élu par Dieu et « mis à part »[[58]](#footnote-58). C’est à elle que tout acte se réfère, et non seulement tout geste, mais toute pensée. Rien n’est plus neutre ou laissé au hasard, tout est « mesuré » et jugé dans la perspective de la fin assignée à toute la nation : l’Éternel Dieu et son service.

Ainsi l’Arche de l’Alliance nous apparaît comme l’exemple à peu près idéal de ce que l’on peut nommer (d’un terme d’ailleurs emprunté à l’antiquité hellénique) la *mesure* d’une civilisation, le *canon* d’une culture et d’un ordre social, le principe initial et final régulateur et en même temps animateur de toutes les œuvres d’une nation, tant matérielles que politiques et spirituelles[[59]](#footnote-59).

L’histoire des civilisations nous offre certes d’autres exemples assez grandioses de communes mesures rigoureuses. (Inde ancienne, Grèce de Périclès, Rome des Césars, Papauté médiévale, empires égyptiens et aztèques, Chine des grandes dynasties.) Mais la mesure des tribus hébraïques se distingue de toutes les autres en ce qu’elle est une vocation adressée par un Dieu personnel, unique, éternel, transcendant. Elle n’est pas le produit normal d’une évolution historique fécondée et cristallisée par l’intervention d’un grand chef. Elle est donc plus « totalitaire » que toute mesure humainement concevable, puisqu’elle ne tire pas son origine de circonstances ou de personnes nécessairement imparfaites ou partielles. Elle ne laisse aucune contingence, ni aucune possibilité de retrait ou de dépassement. Aucun refuge « loin de la face de l’Éternel ».

Parce qu’elle est la loi *de Dieu*,et que ce Dieu est l’Éternel, la Loi est la conscience finale du peuple hébreu. Et parce qu’elle est la *loi* de Dieu — qui définit la vérité —, elle porte en elle la règle permanente de toute action et de toute pensée. Vraie mesure donc, et parfaitement commune. On porte l’Arche au-devant des armées, dans la guerre, comme le symbole de l’unité du peuple, mais son usage est interdit pendant les guerres civiles : c’est que la mesure est indivisible.

Dieu est au ciel, sa loi est sur la terre, et les prêtres sont là pour veiller sur l’Alliance. Et si ces « clercs » viennent à trahir, cédant à leur penchant immémorial et bien connu, s’ils oublient que le Dieu qu’ils servent est un Dieu qui se nomme « jaloux », les Prophètes se lèvent contre eux et dénoncent leur idolâtrie[[60]](#footnote-60). Remarquons que la notion d’idolâtrie déborde ici singulièrement le culte des images d’où elle tire son nom. Elle embrasse tout ce qui n’est pas foi, mais vue, tout ce qui est refus d’obéissance, et imagination d’un autre bien. Idole tout ce qui détourne de la seule vocation. Idole toute action ou pensée, si belle ou si féconde qu’elle soit, qui ne puisse être consacrée au ministère sacerdotal du peuple élu. Idole, tout ce qui n’est pas ordonné à la fin que les prophètes annoncent sans relâche.

Mais la pire des idolâtries, c’est celle qui prend pour objet de son culte la mesure même, la Loi en soi, abstraite des fins pour lesquelles elle existe. C’est l’idolâtrie qui consiste à soumettre l’homme à la « lettre » d’une législation divine, mais dont l’homme s’est emparé, et dont il fait *sa* chose, oubliant son Auteur. C’est alors que la lettre tue l’homme, au lieu de le secourir en incarnant l’esprit. Et c’est à cette ultime tentation que devaient succomber les plus grands rigoristes, les savants docteurs de la Loi, ceux que le peuple honorait à peu près comme on le fit plus tard des Pères de l’Église, des évêques et des cardinaux : les pharisiens. Condamnant au nom de la Loi celui-là même qui l’avait donnée, tuant en Jésus-Christ au nom de la lettre, celui dont cette lettre préparaît la venue, et qui seul lui donnait son sens…

Rien ne me paraît plus propre à confirmer cette interprétation de la Loi, comme mesure du peuple hébreu, qu’un texte que je trouve dans le plus grand des historiens profanes des Juifs : Josèphe. « Notre législateur (Moïse), écrit-il dans sa *Réponse à Appion*, a été le seul dont les actions et les paroles ont été conformes. » Car il n’a pas seulement formulé des lois justes, complètes et très détaillées, mais il a veillé à ce qu’elles fussent connues de tous.

Cette connaissance produit parmi nous une admirable conformité, parce que rien n’est si capable de la faire naître et de l’entretenir, que d’avoir les mêmes sentiments de la grandeur de Dieu, et d’être élevés dans une même manière de vivre, et dans les mêmes coutumes ; car on n’entend point parmi nous parler diversement de Dieu, comme il arrive parmi les autres peuples, non seulement entre les personnes du commun qui disent chacun au hasard ce qui leur vient dans l’esprit ; mais entre les philosophes… Nous croyons que Dieu voit tout ce qui se passe dans le monde. Nos femmes et nos serviteurs en sont persuadés comme nous : on peut apprendre de leur bouche les règles de la conduite de notre vie, et que toutes nos actions doivent avoir pour objet de plaire à Dieu.[[61]](#footnote-61)

## Une culture pauvre, mais fidèle

Un homme du vingtième siècle ne peut, me semble-t-il, qu’éprouver une sorte d’effroi au spectacle d’un ordre social, spirituel et matériel, aussi fanatiquement lié et suspendu à l’invisible. Le moderne en ressent comme une offense à cette liberté créatrice dans laquelle il met son orgueil. Que de richesses perdues, songe-t-il, que d’inventions négligées, méprisées ! Nous adorons la vie et le progrès, le foisonnement et la diversité, et toute mesure ne serait à nos yeux qu’une occasion de dépassement…

Oui, la richesse est notre dernier dieu, et c’est peut-être le secret de l’expansion, mais aussi de l’anarchie finale de notre culture moderne. Culture dont les éléments progressivement désunis, puis coupés de toute base commune, en viennent à ne plus même pouvoir communiquer, ni s’animer les uns les autres, chacun se refermant sur sa spécialité, se forgeant une langue singulière au mépris de tout « sens » commun, et convoquant enfin, à grands frais d’inventions, la vieille malédiction de la tour de Babel, qui est la dispersion du genre humain.

Le dilemme qui se trouve posé à toute civilisation, et d’une manière très urgente à la nôtre, est assez clairement défini par la comparaison que l’on peut faire de notre richesse anarchique, et rendue presque vaine par ses excès, avec la pauvreté pleine de sens et de grandeur qu’imposait la Loi d’Israël. Ce que l’on perd et ce que l’on gagne à sacrifier à une « mesure », voilà ce dont l’exemple juif nous permettra mieux que tout autre de juger.

Que devient en effet la culture, dans un monde où n’est tolérée que « la seule chose nécessaire ? »

L’homme qui a une vocation n’est pas bon à autre chose. Israël portait dans son sein l’avenir religieux du monde. Dès qu’il était tenté de s’oublier dans les voies vulgaires des autres peuples, une sorte de génie sombre lui montrait l’envers de toute chose, et avec des accents d’amère ironie, proclamait que la justice à l’ancienne manière ne devait jamais être sacrifiée.[[62]](#footnote-62)

Ainsi toute tentative de culture profane se voit assimilée à une révolte d’orgueil contre Dieu. La culture d’Israël sera pauvre à raison même de sa pureté. Sa pauvreté sera la condition de sa grandeur. Car ce qui est grand, c’est ce qui comble la mesure, *et non pas ce qui la dépasse*.Ce n’est pas la richesse, mais la fidélité. Ce ne sont pas les moyens en eux-mêmes mais les moyens mesurés par la fin. C’est pourquoi sa pauvreté même garantit la fidélité de la culture du peuple hébreu. C’est une ascèse : il s’agit de détruire en germe tout ce qui comblerait trop tôt, ou trop humainement, la grande attente messianique.

Point d’abstractions : c’est que le culte qu’il faut rendre au Dieu vivant est une obéissance directe « en esprit et en vérité ». Or abstraire, c’est d’abord s’abstraire de l’immédiat. Et c’est aussi, dans une certaine mesure, douter… Ainsi donc, pour l’Hébreu, se borner au concret, c’est rester fidèle à la Loi. D’ailleurs son langage même s’ordonne dès l’origine à cette vocation supérieure ; dénué de termes abstraits, impropre à toute métaphysique[[63]](#footnote-63) il contraint les auteurs sacrés à l’invention de métaphores qui enrobent les notions les plus hautes dans un vêtement quotidien ; on dirait : un vêtement de travail. Cette « pauvreté » philosophique — mais quand un peuple a des prophètes, a-t-il besoin de philosophes ? — est ainsi l’aspect négatif d’une splendeur poétique inégalée. (La poésie de l’Occident chrétien sera grande dans la mesure où elle sera biblique ou grecque, sublime dans la mesure où la synthèse des deux traditions sera dominée par l’élément biblique.) Seuls les grands discours prophétiques, parmi tous les chants de la terre, ont réellement rythmé l’action et vérifié l’étymologie grecque de poésie, qui est agir.

Point d’arts figuratifs ou imaginatifs. La loi les interdit par le deuxième et le troisième commandement. « Tu ne te feras pas d’image taillée, ni de représentation des choses qui sont en haut dans les cieux, en bas sur la terre, et dans les eaux plus bas que la terre. » Cela condamne toute espèce d’art plastique. « Tu n’auras pas d’autres dieux devant ma face » — cela condamne la mythologie et la fabulation, où les Aryens puisent leur art de tromper et de se satisfaire d’illusions.

Point de science purement technique : la sagesse de Salomon n’est pas une connaissance des « causes » mais bien des « signatures » naturelles. Elle ne veut pas utiliser les choses, mais distinguer en elles les intentions divines, pour les offrir en holocauste spirituel au Créateur.

Enfin, remarque encore Renan : « L’esprit prophétique, et les institutions qui en naissent, au moins virtuellement, interdisaient le développement commercial et industriel. »

Que reste-t-il de ce que nous nommons culture ? Philosophie, beaux-arts, fictions écrites, science, industrie, tout cela est sacrifié à la seule chose nécessaire : l’accomplissement d’une vocation spirituelle. Et les moyens de cet accomplissement sont les moyens les plus élémentaires que les hommes ont de commercer : l’écriture, la parole et l’action, — la tradition, la prophétie, la guerre…

Mais cet extrême dénuement, ce résidu d’exclusions fanatiques, se trouve sauver et garantir la possession de ce que notre Occident lui-même a défini comme le bien souverain : l’harmonie dans le dynamisme, le sens général de la vie.

Si l’on admet que la destination de toute culture, c’est de concentrer les puissances de la nature et de la société dans les, mains de l’homme responsable, et dont l’esprit connaît un but auquel il dédie toutes ses œuvres, l’on voit que la culture la plus pauvre, qui fut celle du peuple hébreu, fut aussi la plus convenable aux fins suprêmes de l’esprit. Toutefois, non tant à cause de sa pauvreté même, qu’à cause de l’absolu de sa mesure, et de la promesse qu’elle portait.

Revenons encore à Josèphe :

Quant à ce que l’on nous reproche comme un grand défaut, de ne nous point étudier à inventer des choses nouvelles, soit dans les arts, ou dans le langage, au lieu que les autres peuples méritent beaucoup de louange d’y apporter de continuels changements, nous attribuons au contraire à vertu et prudence, de demeurer constamment dans l’observation des lois et des coutumes de nos ancêtres, parce que c’est une preuve qu’elles ont été parfaitement bien établies, puisqu’il n’y a que celles qui n’ont pas cet avantage que l’on soit obligé de changer, lorsque l’expérience fait connaître le besoin d’en corriger les défauts. Ainsi, comme nous ne doutons point que ce ne soit Dieu qui nous a donné ces lois par l’entremise de Moïse, pourrions-nous, sans impiété, ne nous pas efforcer de les observer très religieusement ? Et quelle conduite peut être plus juste, plus excellente et plus sainte, que celle dont ce souverain Monarque de l’univers est l’auteur… Quelle forme de gouvernement peut donc être plus parfaite que la nôtre, et quels plus grands honneurs peut-on rendre à Dieu, puisque nous sommes toujours préparés à nous acquitter du culte que nous lui devons ; que nos Sacrificateurs sont établis pour veiller sans cesse à ce qu’il ne se fasse rien qui y soit contraire, et que toutes choses ne sont pas mieux réglées le jour d’une fête solennelle, qu’elles le sont toujours parmi nous ?

## Chute d’Israël

Tout était suspendu à la Loi, qui était elle-même suspendue à la promesse messianique donnée par Dieu dès les temps primitifs[[64]](#footnote-64). Mais cette promesse, enfin, s’est incarnée. Et les Juifs l’ont méconnue prenant prétexte de la Loi, cette « ombre des biens à venir. » (Héb. 10, 1), pour repousser le Christ, qui était « l’esprit » et la réalité finale de la Loi.

Dès lors, la Loi est « accomplie » comme le dit Jésus-Christ lui-même, et elle l’est d’une double manière : parce qu’elle a abouti — le Messie est venu — et parce qu’elle a perdu son sens en condamnant celui qu’elle annonçait. Christ apporte une nouvelle mesure, fondant ainsi un nouvel Israël. Bien plus, il *est* lui-même cette mesure, cette Alliance, et ce sont ceux qui adorent encore l’ancienne Loi, « déclarée vieillie », qui sont maintenant les idolâtres.

Voilà pourquoi le peuple juif, qui n’a pas cru à sa victoire, et qui repousse la nouvelle mesure, c’est-à-dire la Nouvelle Alliance, est aujourd’hui le peuple sans mesure, sans limites et sans foyer. Sans espérance, il crée des utopies. Sans obéissance, il imagine des lois fatales. Sans Messie, il se fait précurseur des messies qui ne viendront pas…

## Héritage d’Israël

Le christianisme par sa nature même, brisait avec le nationalisme exclusif du judaïsme et assumait une mission de portée universelle. Il revendiquait toutefois en même temps l’héritage d’Israël, et l’attraction qu’il exerçait venait non des principes généraux de la pensée hellénistique, mais de la pure tradition hébraïque, représentée par la Loi et les Prophètes. L’Église primitive se regardait comme le second Israël, l’héritière du Royaume promis au Peuple de Dieu. Aussi conserva-t-elle à l’égard du monde des gentils cette attitude voulue de séparatisme spirituel, cet esprit d’irréconciliable opposition dont s’était nourrie toute la tradition judaïque. C’est précisément ce sens de la continuité historique et de la solidarité sociale qui distingua l’Église chrétienne des religions à mystères et des autres cultes orientaux de cette époque, et qui fit d’elle dès son apparition la seule rivale véritable et la seule remplaçante possible de la religion officielle de l’Empire[[65]](#footnote-65).

Ces quelques lignes de Dawson me paraissent définir en raccourci le *double* héritage que l’Église et l’Europe ont repris des mains d’Israël : héritage divin de l’« élection collective », d’une part, — car la postérité d’Abraham, après le Christ, c’est l’ensemble de tous les croyants, gentils ou Juifs convertis, donc l’Église — héritage humain, d’autre part, de cette notion de la mesure « totalitaire » qui devait assurer la grandeur de l’Église — mais dont les déviations et perversions ravagent l’Europe depuis le dix-septième siècle, et menacent aujourd’hui de la détruire[[66]](#footnote-66).

Il ne saurait être question de retracer ici dans son ensemble l’évolution des éléments culturels et civilisateurs qui survécurent à la chute d’Israël, au moins aussi fondamentaux pour l’Occident que la raison des Grecs et l’ordre des Romains. Il m’appartient seulement de préciser en quelques traits le sens que prend l’héritage d’Israël pour la foi chrétienne protestante.

On sait le rôle joué dans la Réforme par le retour à l’Ancien Testament et aux traditions prophétiques. Mais sait-on à quel point tout cela vit encore dans les Églises évangéliques de nos jours ? Dès les bancs de « l’école du dimanche », tout jeune protestant est nourri aux sources mêmes du judaïsme préchrétien. C’est là sa Fable, sa mythologie. Goliath, Joseph vendu par ses frères, Jonas dans sa baleine, l’ânesse de Balaam, David et Jonathan, Absalon pris par les cheveux, le jeune Samuel appelé trois fois par Jéhovah, — que ce soit histoire ou légende, ces personnages lui sont incomparablement plus familiers que les métamorphoses des dieux païens. Si bien qu’on a pu dire[[67]](#footnote-67) que l’Ancien Testament était la vraie Antiquité des peuples de l’Europe protestante.

Mais il y a bien davantage que cet arrière-plan poétique, et ces exemples d’une morale parfois scandaleusement anti-bourgeoise ! Le thème de la *vocation* et le thème du *peuple élu* sont de ceux qui émeuvent le plus profondément la « sensibilité spirituelle » d’un réformé.[[68]](#footnote-68)

Le simple fait que le calvinisme ait été dès le début une Église minoritaire, en butte à la persécution, ne suffit pas à expliquer les ressemblances si souvent signalées entre le sort des tribus dispersées et celui du « petit troupeau » longtemps chassé de son pays ; ni les ressemblances entre les formes d’activité et d’attitude sociale adoptées par les deux « nations »[[69]](#footnote-69). Ce qui est déterminant pour cette analogie, ce qui lui donne son seul sens acceptable et la situe dans son ordre réel, c’est que, dans les deux cas, la persécution et l’isolement minoritaire sont considérés comme « normaux » : ils expriment le destin spirituel, dans un monde incrédule et rebelle, de ceux que Dieu s’est « choisis » pour témoins, en tant que collectivité, peuple ou Église. En vertu de cette « élection » dont ils ont l’assurance d’être l’objet, par une grâce périlleuse, et dans la foi, les calvinistes, dès la fin du seizième siècle, se considèrent comme chargés d’une mission au sein d’un monde pécheur que Dieu n’abandonne pas. De même que la loi de Moïse maintenait le peuple juif, malgré le péché, dans une économie provisoirement vivable et propre à entretenir l’attente active du Messie, de même l’éthique charismatique des calvinistes les amène à la conception d’une intendance des biens terrestres, dont ils auraient à assumer l’office : usant de ces richesses « comme n’en usant pas », au nom et par la charge du Seigneur qui est venu, et qui doit revenir. Telle est sans doute la racine authentique du puritanisme qui apparaît dans le courant du dix-septième siècle. Max Weber, dans une thèse célèbre, a soutenu que c’était là l’origine du capitalisme moderne et de ses principales valeurs éthiques. Mais Sombart lui répond que le capitalisme est plus ancien, et qu’il est d’origine judaïque[[70]](#footnote-70). Ce n’est pas ici le lieu de prendre parti entre ces deux explications d’un phénomène économique que par ailleurs personne — non pas même Marx, quoi qu’on en pense souvent — n’a su définir clairement. Mais je retiens que l’une et l’autre hypothèse rattache le capitalisme à des attitudes religieuses, d’où serait partie l’impulsion, attitudes analogues en ceci tout au moins qu’elles mettent l’accent sur le fait de l’élection. Il est curieux de noter que le parallélisme peut être le mieux constaté dans les déviations qualifiées par lesquelles le spiritualisme des Juifs d’Orient, au contact des coutumes occidentales, se mue en son contraire. Bien sûr, ceux qui ont cessé de croire à la mission de leur peuple et qui travaillent en vase clos, en exerçant des facultés psychologiques fortement développées dans leur race par des siècles d’attente du Messie, sont les plus susceptibles de déformer leur propre force.[[71]](#footnote-71) De même, l’ascétisme vigoureux, le pessimisme actif des puritains anglais, cédant aux tentations du succès immédiat et contrôlable, s’est transformé dans le Nouveau Monde d’une part en volonté de puissance abstraite (les fondateurs des trusts au siècle dernier), d’autre part en utilitarisme platement moralisant ; l’une et l’autre de ces déviations traduisant une totale perte de conscience des fins religieuses de l’éthique puritaine, et transformant en tyrannie absurde ce qui était à l’origine une attitude d’obéissance à la foi, et de renoncement à soi-même. *Corruptio optimi pessima*…

## La vocation collective

Ces quelques indications, qui appelleraient d’ailleurs toutes les nuances qu’on imagine, nous amènent au problème central que pose à la pensée d’un protestant, et particulièrement d’un calviniste, l’exemple d’Israël et de sa chute.

Toute la théologie éthique de Calvin est centrée sur la *vocation :* vocation du « petit troupeau » ou de l’Église ; vocation personnelle de chaque membre de l’Église. Or, Israël qui était le peuple élu, a trahi sa mission et s’est livré à son destin. Sa dispersion en est le châtiment. Serait-il donc possible de perdre sa vocation ? Et que devient celui qui la trahit, soit qu’il rejette ses ordres, soit qu’il la prenne pour idole, refusant d’en reconnaître la vraie fin lorsqu’elle lui apparaît incarnée ? Est-il rejeté à tout jamais ? Une vocation est-elle donc « amissible » ? Le refus de l’homme serait-il donc capable de modifier un arrêt éternel, alors que Dieu prédestine tout homme dès avant sa naissance et ses œuvres ?

Ce problème n’est pas gratuit : il touche au cœur de la foi réformée. Or c’est lui justement que traite saint Paul au chapitre XI de l’Épître aux Romains. Et sans doute ce texte illumine aussi profondément qu’il est possible le mystère dernier d’Israël.

« Je demande maintenant : Dieu a-t-il rejeté son peuple ? Non certes, car je suis moi-même israélite, de la postérité d’Abraham, de la tribu de Benjamin. Dieu n’a point rejeté son peuple *qu’il a connu d’avance* » (c’est-à-dire prédestiné) (Rom., II, 1-2). Cependant, « Israël n’a point obtenu ce qu’il cherche : mais les élus l’ont obtenu et les autres ont été endurcis » (v. 7). Ainsi, « c’est par suite de la faute des enfants d’Israël que le salut est parvenu aux païens, afin d’exciter leur propre émulation » (v. 11). En tuant leur Messie, les Juifs ont forcé les Apôtres à prêcher le message aux gentils, ils ont perdu le bénéfice national, comme exclusif, de la Révélation. Mais c’est ici que saint Paul indique le mystérieux renversement des rôles au dernier jour : « Or, si leur faute a fait la richesse du monde, et leur amoindrissement la richesse des païens, *que ne fera pas leur complet relèvement !* » (v. 12). « En effet, je ne veux pas, frères, que vous ignoriez ce mystère, de peur que vous ne présumiez trop de votre sagesse : c’est qu’une partie d’Israël est tombée dans l’endurcissement *jusqu’à ce que la totalité des païens soit entrée* (dans l’Église) ; et ainsi tout Israël sera sauvé » (v. 25-26) … « Car les dons et l’appel de Dieu sont irrévocables » (v. 29).

*Hoc est verbum praeclarum !* Voilà une parole admirable, s’écrie Luther, à propos de ce dernier verset, dans son Commentaire sur l’Épître aux Romains. Et Calvin dit du même verset que c’est « une fort belle sentence ». Ainsi la vocation, du moins *cette* vocation[[72]](#footnote-72) — est réellement inamissible, c’est-à-dire ne peut être perdue, même si celui qui en est l’objet s’y oppose de toutes ses forces ! Car sa révolte même se trouve servir les desseins éternels de Dieu. Elle étend à l’humanité entière le bénéfice de la Promesse qu’il a reçue, cependant que son destin final demeure entre les mains du plus secret conseil de Dieu. « Quant à moi, écrit Calvin, j’étends ce nom d’Israël à tout le peuple de Dieu, en ce sens, après que les gentils seront entrés dedans (l’Église), lors les Juifs aussi se retirant de leur révoltement, se rangeront à l’obéissance de la foi… toutefois que les Juifs tiendront le premier lieu, comme étant les enfants aînés en la maison de Dieu. » (*Commentaires*, sur Rom. II, 26.)

Le sort du monde, et l’on pourrait même dire : la date de son salut final, dépend ainsi de la conversion des Juifs. Et ceci nous révèle la plus profonde raison des sentiments « ambivalents », comme dirait Freud, qu’ont eus de tout temps les chrétiens à l’égard du peuple d’Israël. Tout dépend de lui, et il refuse ! D’où la haine sourde, et en même temps le respect religieux qu’on lui porte. Peut-être n’est-il pas excessif de voir dans cette passion contradictoire le secret des soudaines explosions de rancune qui apparurent périodiquement au Moyen Âge. Je ne sais si cette explication vaudrait encore pour l’antisémitisme des hitlériens, qui n’en serait en tout cas que le plus impur exemple. Il reste que la chrétienté non seulement ne pourra jamais se désintéresser du sort des Juifs, éternellement lié au sien en vertu d’un décret de Dieu, mais encore qu’elle se doit de juger Israël autrement que ne fait « le monde ». Ce n’est pas au nom d’intérêts passagers que nous avons à prendre position, mais au nom des promesses de la foi, et dans une perspective missionnaire qui réduit à leurs justes proportions les thèses des politiques nationalistes. Le drame est bien plus vaste que ne peuvent le concevoir nos polémiques. Et son issue ne dépend ni de nous seuls, ni d’eux seuls. On dit : les Juifs sont ceci, les Juifs sont cela, ils se sont emparés de nos richesses, etc. Mais de quels biens se préoccupe le croyant ? *Leur faute a fait la richesse du monde*. Et cette richesse s’appelle le salut.

# 7. Théologie et littérature[[73]](#footnote-73)

Il faut tenir la théologie chrétienne pour la mère de la pensée occidentale, de même que l’Église, par son culte, est la mère de presque tous nos arts.

1. La musique est née dans le chœur des églises et des chapelles de couvents. La peinture et la sculpture se sont constituées sur les autels, dans les nefs, et autour des architectures sacrées. Nos premiers rythmes poétiques ont été propagés par le latin d’Église. Et ce n’est point que tous ces arts classiques ne soient *sortis* de l’enceinte ecclésiastique dès le déclin du Moyen Âge, mais il n’en est aucun dont l’esprit et l’histoire ne manifestent à chaque instant l’influence de telles origines. Or le lien de filiation entre nos disciplines de pensée et la théologie, pour être moins généralement reconnu, n’en est pas moins étroit ni moins fécond à observer.[[74]](#footnote-74)

2. Depuis les temps où la philosophie n’était que la servante de la théologie, ses efforts d’émancipation les plus violents, et même couronnés de succès, n’ont pu que confirmer une dépendance qui n’est certes plus de droit, mais n’en demeure pas moins de fait et de nature, autant que d’origine. Les grandes doctrines encore vivantes et agissantes au xxe siècle ont toutes pris le départ dans une polémique spécifiquement théologique. Le marxisme ne fait pas exception à cette règle, comme on s’en convaincra par la lecture des écrits du jeune Marx sur la dialectique hégélienne. De nos jours, le vocabulaire technique s’est transformé, les références aux dogmes ont disparu, l’appareil logique emprunté aux sciences physico-mathématiques tend à remplacer l’appareil scolastique — c’est du moins ce que proclament les philosophes, avec une insistance parfois suspecte — mais le débat central reste théologique, qu’on le veuille ou non, qu’on l’admette comme Bergson vers la fin de sa carrière, qu’on cherche à le camoufler comme Heidegger, ou qu’on préfère l’ignorer comme Dewey.

3. Les rapports entre la théologie et la *littérature* ne sont pas aussi clairs, ni aussi facilement définissables et contrôlables. Il est vrai que certaines influences directes, attestées par les écrivains eux-mêmes, ont fait l’objet de travaux fameux : ainsi l’influence de saint Thomas sur Dante, de Calvin sur d’Aubigné, du jansénisme sur Pascal et Racine, de Swedenborg sur Balzac, de Newman sur Gerard Manley Hopkins. Mais il ne me paraît pas que le problème dans son ensemble ait été clairement posé ou étudié, ni par les docteurs de l’Église, ni par les critiques littéraires. Et cependant comment en nier l’importance, dans un siècle où la littérature exerce sur le public cultivé un empire comparable à celui de la radio sur les masses, tandis que la prédication chrétienne semble réduite, dans la cité, aux proportions d’un chuchotement intermittent ? L’ignorance réciproque dans laquelle théologiens et écrivains se sont installés pour la plupart, est-elle vraiment sans conséquence pour les uns et les autres, et pour l’élite en général ?

Il est clair que la théologie n’a pas besoin de la littérature et peut s’en désintéresser sans grand dommage. Si l’on admet qu’elle a pour objet principal de formuler et de critiquer le dogme chrétien dans l’Église, elle est en droit de laisser à d’autres le soin d’appliquer ses critères hors de l’Église. Mais il est beaucoup moins évident que la littérature puisse se passer impunément de la théologie. Et il est bien certain que lorsqu’elle s’en passe, les effets s’en font sentir dans l’Église même. Car le clergé et l’élite des fidèles ne sauraient échapper à l’influence de leurs lectures, cependant qu’ils éprouvent une difficulté croissante à juger celles-ci du point de vue de leur foi : le vocabulaire de la piété et celui de la littérature, les atmosphères qu’elles créent, les problèmes qu’elles envisagent, les valeurs morales qu’elles tiennent pour allant de soi, tout est devenu trop différent, et presque sans commune mesure. À qui la faute ?

4. Certes, je suis le premier à redouter que les théologiens se mettent à faire de la critique littéraire, comme il arrive qu’on en lise sous leur nom dans les revues de pensée religieuse : il s’agit trop souvent de comptes rendus d’amateurs qui cherchent à parler des livres « comme tout le monde » et à faire oublier leur « spécialité ». Mon idée serait bien plutôt d’exiger des critiques littéraires un minimum de connaissances théologiques, dont ils se montrent cruellement dépourvus. Et de même, je suis le premier à protester contre ces citations d’auteurs à la mode — ou plus souvent à la mode d’il y a cinquante ans — dont les prédicateurs modernes ont coutume « d’orner » leurs sermons. *Ce n’est pas la littérature qui doit prêter secours à la Parole de Dieu, mais c’est le contraire*.S’il arrive qu’un pasteur ou un prêtre juge opportun de parler d’un livre, j’attends, à la fois comme fidèle et comme écrivain, qu’il en parle en théologien, et non pas en homme cultivé, en moraliste ou en artiste.

Nonobstant ces réserves préalables, j’ai une requête précise à présenter aux jeunes théologiens qui me liront. Je voudrais que certains d’entre eux se consacrent à l’examen, à la critique et même, cas échéant, à une sorte de direction spirituelle des tendances littéraires de leur époque ; mais ceci, je le répète *en tant que théologiens*,non point en tant qu’écrivains-amateurs ou gens de goût. Sans rien préjuger du succès ou de l’influence possible d’une intervention de ce genre, elle aurait en tout cas l’avantage de donner aux fidèles — et à leur clergé — certains critères de jugement, un certain vocabulaire, et par suite une certaine orientation de l’esprit propres à rétablir, petit à petit, des éléments de commune mesure entre le croyant et le lecteur dans un même homme.

Ceci dit, j’en reviens à mon propos, qui était de soulever une question, et de suggérer pour son étude quelques hypothèses de travail.

5. L’ignorance générale où sont les écrivains modernes des rudiments de la théologie a pour conséquence immédiate qu’ils se condamnent à découvrir, tous les vingt ans, des Amériques depuis longtemps colonisées. Qui voudrait nous écrire une histoire des principales écoles modernes d’un point de vue strictement théologique ? Une histoire qui nous montrerait non seulement ce que les écrivains, à leur insu, doivent à l’atmosphère religieuse de leur époque, mais surtout comment ils pâtissent de n’avoir point connu l’existence de traditions soit orthodoxes soit hérétiques, c’est le cas le plus fréquent, dont à grands frais ils redécouvrent quelques bribes, des Encyclopédistes aux existentialistes, en passant par les romantiques, les symbolistes et les surréalistes ? T. S. Eliot, dans un livre trop court (*After Strange Gods*)a donné l’esquisse d’une étude des hérésies dans la littérature moderne. Pour ma part, j’ai tenté de montrer comment les troubadours, dont la doctrine fut reprise par les auteurs du *Tristan*,d’où sont issus presque tous nos romans, étaient nourris de l’hérésie manichéenne, et l’ont ainsi fait vivre jusqu’à nous et parmi nous, bien que vulgarisée et déprimée au point d’en devenir méconnaissable. Petit exemple que je mentionne faute de mieux pour l’entreprise et non pour le succès. Il y aurait tout et tant à dire sur la renaissance endémique, dans nos écoles d’avant-garde, des déviations les plus connues du mysticisme, du gnosticisme, de l’arianisme et du libéralisme romantique. Qui voudra et pourra l’expliquer aux disciples de ces mouvements ? Il y faudrait un théologien. Lever les bras au ciel, ou pointer le doigt du moraliste, n’est pas faire acte de charité à l’égard des efforts de l’avant-garde, d’autant qu’ils jouent, aux yeux de beaucoup et des meilleurs de nos contemporains, le rôle d’une spiritualité ardente et courageuse.

Pourquoi faudrait-il qu’à l’obscurantisme théologique qui dénote la culture d’aujourd’hui, réponde chez les théologiens un « refus d’informer » symétrique, fait de méfiance, d’incuriosité, de réprobation morale et de timidité bourgeoise, plutôt que de rigueur théologique ? Au nom des besoins de la paroisse de campagne, trop souvent prise comme prétexte chez les protestants, va-t-on laisser certaine élite intellectuelle du siècle sans nul secours ? Va-t-on lui tourner le dos parce qu’elle est tapageuse, scandaleuse et d’une conduite peu régulière, la confirmant ainsi dans sa persuasion que l’Église est bonne pour les petits bourgeois, n’a rien à dire aux esprits libres et « avancés », et ne tolère que le mauvais art du dernier siècle ? Au lecteur convaincu comme moi de la nécessité de rétablir des ponts entre la théologie et les lettres vivantes, je soumets à titre d’exemples et sans nul ordre préconçu, les thèses suivantes.

6. C’est l’extrémisme théologique qui agit aujourd’hui sur les écrivains, tandis que le libéralisme tendait à se mettre à l’école de leurs complaisances, et par suite ne leur donnait rien.

Exemple : Kierkegaard. Il ne fut pas un théologien au sens strict, mais toute son œuvre manifeste une attitude théologique parfaitement cohérente et intransigeante, d’où son influence profonde et indéniable sur Ibsen, sur Unamuno, sur Rilke, sur Kafka, et sur un très grand nombre de poètes, de romanciers et d’essayistes des plus jeunes générations, en Europe, en Angleterre et dans les deux Amériques. Notons que si cette influence s’est montrée décisive dans beaucoup de conversions, elle n’a pas eu pour effet (ou très rarement) l’adhésion des convertis à une Église déterminée. N’est-ce point là le signe d’une incompatibilité inquiétante entre l’élite active et les « milieux d’Église » ?

7. Une théologie orthodoxe (je ne dis pas sclérosée) favorise, soutient et nourrit des œuvres de style classique, tandis qu’une théologie libérale se lie aux mouvements romantiques.

C’est que l’écrivain romantique croit voir dans les dogmes autant d’entraves à l’essor créateur, tandis que le classique y trouve à la fois des appuis et des gênes fécondes. Le premier, semblable à la colombe de Kant, s’imagine qu’il volerait mieux dans le vide. Le second, mieux assuré de la force de ses ailes, cherche une atmosphère dense pour exercer en plein ses énergies. Dante demande à Thomas d’Aquin un cadre, des repères solides, une résistance effective et valable aux incartades de l’imagination. Ainsi fait le fougueux d’Aubigné s’armant de la doctrine de Calvin. À l’inverse, je soupçonne les romantiques d’avoir cherché dans la théologie de leur époque et sous le nom de liberté, de coûteuses licences intellectuelles, ou de simples facilités…

8. La littérature en général trouve à se nourrir moins dans telle doctrine théologique régnante que dans l’atmosphère et l’ambiance de controverses théologiques mêlées à des questions politiques.

Exemples : La poésie des troubadours, née dans la seconde partie du xiie siècle, en plein conflit entre cathares et catholiques, féodaux du Nord et « démocrates » du Sud ; la poésie calviniste au xvie siècle ; le théâtre et le lyrisme élisabéthains ; et parmi nous, la renaissance notable d’une poésie d’inspiration religieuse en France, pendant l’occupation et tôt après.

9. Une Église à tendance liturgique marquée offre le terrain le plus favorable à l’entente ou au conflit significatif des théologiens et des écrivains dans une nation donnée.

Je me bornerai à citer ici l’exemple de l’Église anglicane dont le *Prayer Book* a formé la langue des poètes depuis près de quatre siècles, et dont le rôle dans l’histoire des lettres anglaises s’avère capital, de John Donne à T. S. Eliot, en passant par le Doyen Swift, l’évêque Berkeley, Coleridge, Lewis Carroll, et vingt autres noms du même ordre. Ce qui ne signifie rien, bien entendu, pour ou contre le ritualisme, mais indique une direction de recherches peut-être féconde.

10. Une critique théologique de la littérature devra mettre en garde son public contre l’illusion courante qui consiste à ne prendre en considération comme auteurs « chrétiens » ou « religieux » que ceux qui parlent de Dieu et traitent de sujets religieux.

Ici encore, « ce ne sont pas ceux qui disent : Seigneur ! Seigneur !… mais ceux qui font la volonté de mon Père… » que nous devons prendre au sérieux. Faire la volonté de Dieu, en écrivant, ce n’est pas simplement parler de Dieu et de sa volonté, ni même en parler avec cette simplicité trop aisément atteinte aux dépens du mystère, et pour laquelle les protestants anglo-saxons montrent un goût immodéré. Je connais un bon nombre d’ouvrages religieux dont le style journalistique est incompatible avec aucune espèce de réalité spirituelle. L’auteur ne cesse de mentionner cette réalité, mais en fait il échoue à *l’exprimer ;* il se livre à des efforts visibles de propagande en faveur des « valeurs spirituelles », mais par là même, il trahit peut-être une certaine absence de l’Esprit dans la genèse de son œuvre. Il oublie que le style d’un écrit transmet pour son compte et par lui-même un « message » souvent beaucoup plus réel et agissant que celui qui fait l’objet déclaré du dit écrit. Parfois ces deux messages s’accordent et se renforcent ; le plus souvent hélas ils se contredisent, et l’un ruine l’autre secrètement dans l’esprit du lecteur. Ce qu’il importe de rappeler ici, c’est que toute œuvre littéraire, si profane qu’en soit le sujet, implique une théologie (fût-ce à l’insu de son auteur), et qu’elle l’exprime par les mouvements mêmes du style, plus fidèlement et d’une manière plus contraignante que par son argumentation. Expliciter cette théologie serait rendre un service important aux auteurs non moins qu’au public.

Ces brèves remarques atteindront leur objet, si par leur insuffisance même, elles incitent quelques jeunes théologiens à pousser plus avant dans un domaine que j’espérais simplement désigner.

# 8. La mission de l’artiste[[75]](#footnote-75)

On m’a demandé, récemment, de parler de la « Mission de l’Art en tant qu’expression créatrice de l’esprit humain ». Je n’aurais pas répondu, s’il ne s’était agi d’une journée d’étude « œcuménique », groupant avec des artistes et écrivains des théologiens protestants, anglicans et orthodoxes. Il m’a semblé que ce titre, dès lors qu’il était proposé par des chrétiens précisément, et non par de vagues humanistes, méritait une sérieuse mise au point.

« Mission de l’Art » pour moi, cela sonne faux. L’art avec une majuscule est une de ces allégories officielles que nous avons héritées du xixe siècle, et du romantisme avec l’admiration de Wagner et de Baudelaire, que nos ancêtres condamnaient, et frappaient d’amendes… Cette allégorie signale l’existence d’une sorte de « religion de l’Art », née dans les confréries et sectes romantiques, préraphaélites, symbolistes, et qui a perdu de nos jours sa virulence sacrée, mais qui subsiste sous la forme d’un préjugé très répandu, dans la bourgeoisie, dans le peuple, à Hollywood et dans les discours d’inauguration. L’Art avec majuscule est quelque chose d’idéal, de distingué, qui est vaguement en rapport avec l’Infini, qui ne sert à rien, qui est respectable, qui intéresse les femmes plus que les hommes, qui est l’affaire de certains spécialistes, qui permet de fuir pendant quelques moments les soucis trop réels de la vie quotidienne, qui élève l’âme et adoucit les mœurs, — bref, qui ressemble à s’y méprendre à l’idée que la plupart de nos contemporains se font de la religion chrétienne. Ce n’est pas sérieux si l’on admet avec Talleyrand que « tout ce qui est exagéré manque de sérieux ». Aucun artiste sérieux ne dit qu’il fait de l’« Art », sinon pour se défendre contre le percepteur ou le policier soupçonneux.

D’autre part, le mot « art » est un terme commode, qui désigne l’ensemble des activités artistiques et des objets qui en résultent.

Dans l’un et l’autre cas, qu’il s’agisse d’une exagération romantique, ou d’un terme générique, il est évident que l’art, avec ou sans majuscule, ne peut pas avoir de mission. Un faux dieu, ou un mot, n’ont pas de mission. Seul un homme peut en recevoir une.

Ensuite, j’ai quelque doute sur l’adjectif « créatrice », dans le titre qui m’est proposé.

L’emploi du verbe « créer » en relation avec l’activité humaine est, je crois, plutôt récent. Cette manière de parler de l’acte humain en le comparant, ou même en l’égalant à l’acte divin, ne relève pas seulement à l’origine d’une doctrine synergiste qui demande examen, mais coïncide historiquement avec l’affaiblissement ou la perte de la croyance au Dieu créateur dans l’époque moderne. Je ne suis pas sûr du tout que l’homme soit capable de créer, au vrai sens de ce terme, c’est-à-dire de produire un changement absolu, une nouveauté absolue dans l’univers. Ce que l’on nomme couramment aujourd’hui une « création » n’est en réalité qu’un arrangement un peu différent d’éléments connus, selon des lois connues ou connaissables. C’est donc une *composition*. Avant le romantisme, on se bornait à dire qu’un musicien composait un opéra, qu’un peintre composait un tableau. Aujourd’hui, on dit qu’il « crée » une symphonie, qu’il « crée » des formes. Personne ne peut prouver qu’un homme crée quelque chose, puisque personne ne connaît la totalité des choses existantes, de leurs structures et de leurs rapports. Bornons-nous donc au terme classique de « composition », en parlant des œuvres d’art.

Ceci posé — et maintenu —, nous chercherons à savoir, aujourd’hui, quelle est la mission — s’ils en ont une — des hommes qui composent des livres, des tableaux, des partitions, des statues, des jardins, des poèmes. Et surtout d’abord : quelle est la nature de leur activité, et quelles sont ses fins.

## Nature de l’activité artistique

Toutes sortes de gens font des choses, des objets, et des instruments : *homo faber* désigne une grande partie de l’humanité : ouvriers, artistes, savants, législateurs et artisans.

Demandons-nous quelle différence il y a entre l’homme qui fait un poème, une partition de musique, un tableau, une façade, et l’homme qui fait une machine, une équation, une loi, un soulier, un produit chimique, une photo.

Depuis deux siècles environ, on a coutume de répondre à cette question d’une manière simple en apparence. On pense que les artistes font des objets inutiles (ou, comme nous le disons en français : gratuits), et que les autres font des objets nécessaires à la vie quotidienne, vraiment utiles, comme des autos, des statistiques, des outils. On ne peut pas se passer d’un rasoir, dit l’homme moderne, mais on peut à la rigueur — et même sans beaucoup de rigueur — se passer d’un tableau, d’une statue. Les produits de l’art sont un luxe, et les autres produits sont des nécessités. Toute notre éducation nous porte à croire cela, et s’il faut justifier cette croyance habituelle, nos professeurs recourent à certaines interprétations de Kant selon lesquelles un objet d’art aurait sa fin en soi, et ne servirait donc à rien qu’à être contemplé — traduisons : honoré d’un coup d’œil en passant à la salle à manger.

Ces critères d’utilité, de nécessité, d’une part, ou de gratuité, d’inutilité, d’autre part, sont inconsistants, et absolument superficiels. Ils ne nous apprennent rien sur la nature de l’œuvre d’art. Mais ils nous apprennent quelque chose sur la nature et l’attitude de la société qui les admet : à savoir que cette société a perdu le sens du sacré. Bien des civilisations ont existé, et peut-être existeront, pour lesquelles une pierre ou un morceau de bois, sculpté ou peint d’une certaine manière, sont infiniment plus « utiles » que pour nous un rasoir électrique. Ces objets sont tenus pour éminemment utiles, parce qu’ils détiennent une puissance, une vertu exaltante ou terrifiante, un sens ; ils sont pris au sérieux par les peuples qui croient que le sens de la vie, la crainte de la mort, l’angoisse devant le pouvoir sacré, sont des choses sérieuses, tandis que nous considérons comme sérieux, donc utile, ce qui permet d’aller plus vite, par exemple, peu importe pour quel motif et vers quel but.

Le fait que même en théorie, nous tenons l’œuvre d’art pour dépourvue d’utilité directe, ce fait prouve simplement que l’art ne répond pas au désir le plus puissant de l’homme moderne ; que ce dernier pourrait donc s’en passer, qu’il n’en a vraiment nul besoin, puisqu’on appelle utile ce dont on a besoin ; et qu’il ne croit devoir le respecter qu’en vertu d’une espèce de préjugé. D’où l’on pourrait déduire, soit dit en passant, la vanité totale des tentatives actuelles pour vulgariser l’art, pour lui faire de la publicité. C’est le besoin de l’art qu’il faudrait réveiller. Et pour cela, il faudrait endormir les besoins différents qui l’étouffent. Donc modifier toute l’attitude, l’orientation de l’homme moderne… (avant de se mettre à distribuer des reproductions de Van Gogh).

Si donc j’écarte le critère d’utilité ou de manque d’utilité, comme étant trop relatif, mobile, et sujet à changer de signe selon l’état religieux d’une société, je me retrouve devant la question initiale : en quoi l’activité artistique se distingue-t-elle des autres activités de l’homme ?

J’avancerai la réponse que voici : à la différence de tout autre produit de l’action humaine, *l’œuvre d’art est un objet dont la raison d’être nécessaire et suffisante, est de signifier*.

Qu’elle consiste en une structure de sons, de formes, ou d’idées, l’œuvre a pour fonction spécifique de capter l’attention, d’aimanter la sensibilité, de fasciner la méditation, de la prendre au piège, — et en même temps d’orienter l’être vers quelque chose qui transcende les sons et les formes, ou les mots assemblés. C’est un piège, mais un piège orienté.

Et il est vrai qu’une équation est un objet qui n’a d’autre fonction que de signifier. Cependant sa structure reste entièrement analysable, réductible à ses éléments qui peuvent être groupés d’autres manières — comme le prouve le signe égal — sans destruction de signification ; ce qui n’est pas le cas de l’œuvre d’art.

Mais si, cherchant quelle est la nature de l’œuvre d’art, je la définis comme un *piège à méditation*, on voit que la connaissance de cette nature est liée à celle de son but : un piège est fait pour prendre quelque chose. Dans l’œuvre d’art, nature et but, essence et fin, sont inséparables. Il s’agit d’une seule et même fonction, qui est de signifier quelque chose par des moyens sensibles.

## But de l’activité artistique

Vous allez penser que je fais bon marché de la beauté dans tout ceci, et que mes définitions vont à l’encontre des conceptions classiques autant que de nos idées courantes et banales. Celles-ci veulent, en effet, que le but de l’art soit la beauté, et que la fonction propre à l’artiste soit « de créer de la beauté », comme on dit. J’avouerai que je n’en suis pas sûr. Et je vous proposerai, sur ce point, trois remarques, d’importance très inégale d’ailleurs.

La première est une simple constatation de fait, que je verse au débat sans juger. *Les principaux artistes de notre époque*, que ce soit Picasso ou Braque, Joyce ou Kafka, Stravinsky, T. S. Eliot ou André Breton, *ne cherchent pas à faire beau* et refuseraient sans doute de dire que la beauté est le but de leurs ouvrages. Que ce soit beau ou laid, charmant ou atroce pour les sens et l’esprit, peu leur importe : leur but est d’exprimer, de décrire des réalités, à tout prix, et même au prix de la laideur, si nécessaire. Seuls, les artistes académiques, les faux artistes, cherchent encore à faire beau, ou flatteur.

Ma seconde remarque est de nature beaucoup plus grave. Il me semble que *la beauté n’est pas une notion ni un terne biblique*. La Bible nous parle de vérité, de justice, de liberté, et d’amour, mais peu ou point de beauté. Elle ne nous dit pas que Dieu est beauté, nais que Dieu est amour. Le Christ ne dit pas non plus qu’il est la beauté, mais qu’il est le chemin, la vérité et la vie. Ce chemin n’est pas beau, mais rocailleux, et douloureux. Cette vérité n’est pas belle, mais libératrice. Cette vie ne s’épanouit pas en belles harmonies, mais passe par la porte étroite de la mort.

Faut-il penser, comme on l’a écrit, qu’il s’agit là dans la Bible, d’une « lacune terrible » ? Lacune que l’idéal grec serait venu combler, en s’amalgamant à la tradition chrétienne — quitte à s’en distinguer de nouveau à l’époque de la Renaissance ? Ou faut-il au contraire se demander si notre notion de la beauté n’est pas sujette à de sérieuses révisions ?

Enfin, ma troisième remarque, tout à fait indépendante des deux premières, prendra la forme d’un aveu. Je me sens incapable de faire usage du concept de beauté en soi. Évidemment, il m’arrive aussi souvent qu’à n’importe qui de m’écrier : comme c’est beau ! devant toutes sortes de choses, des plus variées, telles qu’un paysage ou un bâtiment, un être humain ou une œuvre d’art, un avion, un exploit sportif, un fruit, un geste, un sentiment… Mais cette énumération, par ce qu’elle a d’hétéroclite, montre que la beauté n’est pas un caractère spécifique de l’œuvre d’art. N’importe quoi peut être décrit comme beau. C’est une qualification subjective, un terme commode, mais vague, une exclamation. Si je m’écrie qu’une œuvre est belle, il est facile de voir que cette « beauté » que je lui attribue se résout à l’analyse, en réalités très diverses. En disant : comme c’est beau ! je voulais dire, je devrais dire : comme c’est bien fait ! comme les proportions sont justes ! comme on se sent plus libre, ou plus fort d’avoir vu cela ! comme c’est passionnant ! ou d’un intérêt inépuisable ! ou simplement : comme j’aime ! Car on appelle beau tout ce que l’on aime avec intensité. Ainsi derrière le mot beauté, on retrouve en définitive : la justice, ou la vérité, ou la liberté, ou l’amour.

Faire l’économie du concept grec de beauté, ce n’est donc pas renier l’art. Constater que la Bible ne parle guère de beauté, ce n’est pas dire un seul instant que la Bible exclut l’art ; et de même, constater que les artistes modernes ne cherchent pas la beauté en soi et d’abord, ne signifie nullement qu’ils sont de mauvais artistes, bien au contraire, tout cela revient à dire que l’art est autre chose qu’une recherche de la beauté, et que celui qui fait une œuvre d’art s’assigne un but bien différent.

Je crois que le but (conscient ou non) de tout artiste véritable, c’est de composer des objets significatifs ; c’est donc de signifier ; c’est de rendre attentif au sens du monde et de la vie.

Bien entendu, ce que l’artiste arrive à signifier n’a nul besoin d’être connu par lui préalablement à l’œuvre. Il n’y a pas d’abord un certain sens, et ensuite une volonté de l’illustrer par une œuvre. Mais c’est par l’œuvre, et en elle seule, qu’un certain sens se manifeste ou se révèle. Les critiques ou le public, ou parfois l’artiste lui-même essayeront ensuite de « dégager » ce sens, de l’isoler de l’œuvre par un effort de traduction ou d’abstraction. Mais en réalité le sens est lié à chaque détail comme au tout de l’œuvre — si elle est bonne — et il n’existe vraiment qu’en elle. S’il avait pu être exprimé par d’autres moyens, l’œuvre perdrait sa raison d’être.

On qualifiera donc de *grande œuvre* celle qui commande le plus impérieusement et le plus longuement l’attention, celle qui porte la plus loin la méditation de l’homme sur son destin et sur l’ordre des choses. Et l’on dira *durable* l’œuvre qui jouera son rôle de piège efficace pour un grand nombre de générations et de peuples. L’expression courante : « j’ai été pris par cette œuvre » est tout à fait exacte et révélatrice, à cet égard.

## Mission de l’artiste

Si tels sont bien la nature et le but de l’œuvre d’art, nous pouvons nous demander maintenant à quelles conditions un artiste peut remplir sa mission particulière.

J’en vois deux que j’indiquerai tout d’abord d’une manière presque simpliste : l’artiste remplit bien sa mission

1. dans la mesure où il est *bon artisan*, et

2. dans la mesure où ses ouvrages *signifient* d’une manière efficace.

Ceci appelle, naturellement, quelques commentaires.

Le bon artisan, c’est celui qui a la maîtrise de ses moyens, qui joue bien les règles de son jeu particulier, bref, qui construit exactement et avec astuce ses pièges à méditation, à sensibilité, à imagination. Appelons tout cela, c’est-à-dire l’ensemble des procédés de métier et des règles de composition, la *rhétorique*. C’est si l’on veut la part des artifices. Or c’est précisément le respect des artifices, l’amour de leur usage et de leurs lois, qui distingue tout d’abord l’artiste vrai de l’amateur, j’entends du premier venu qui se sent inspiré ou ému, et croit pouvoir remplacer la rhétorique par la sincérité. Je ne sais plus si c’est Fargue ou Valéry qui a écrit : « Le bourgeois est celui qui croit qu’il y a au monde quelque chose de plus important qu’une convention. » Citons encore Baudelaire :

Il est évident que les rhétoriques et les prosodies ne sont pas des tyrannies inventées arbitrairement, mais une collection de règles réclamées par l’organisation même de l’être spirituel et jamais les prosodies et les rhétoriques n’ont empêché l’originalité de se produire distinctement. Le contraire, à savoir qu’elles ont aidé l’éclosion de l’originalité, serait infiniment plus vrai.

La sincérité n’a guère de sens en art. Elle n’en a certainement aucune quand il s’agit du métier de l’artiste, puisque ce métier est, par définition, artifices. Les modernes ont commis sur ce point une étrange erreur, lorsqu’à la suite du romantisme et de ses sous-produits, ils ont cru devoir se mettre, comme ils disent, « à l’école de la Nature », et ne plus accepter d’autre guide que la sincérité voire la naïveté. Je mets en fait qu’un homme saisi par le besoin de s’exprimer, ou d’exprimer quelque chose au moyen d’une œuvre d’art, est absolument incapable d’exprimer ce qu’il veut s’il n’a pas maîtrisé d’abord sa rhétorique. Lorsque Jean-Paul Sartre donne à ses disciples le précepte de ne pas « écrire », c’est-à-dire de s’expliquer n’importe comment, sans chercher à « bien écrire », il donne la formule du pompiérisme moderne, et de plus il prive ses disciples des moyens d’exprimer réellement leur message. Remarquons aussi, à propos de ce terme « message », dont on abuse partout — et pas seulement dans les milieux chrétiens —, qu’il est impossible de « délivrer un message » (comme on le dit encore) tant qu’on ne s’est pas rendu maître de ses moyens d’expression au point de pouvoir les adapter, les faire servir, les orienter — et cela jusqu’au moindre détail — dans la direction et selon le sens de ce que l’on désire communiquer. Exprimer un message de vérité, mais « n’importe comment », c’est presque à coup sûr exprimer tout autre chose que le message en question — à savoir le désordre du langage, l’absence de tenue intérieure, et finalement, de la non-vérité. C’est oublier que ce qu’on perçoit, dans l’œuvre d’art, ce sont d’abord les moyens — les mots, les couleurs ou les formes, les sons et leurs rapports ou agencements. Et certes, même si l’on connaît toutes les règles du jeu et si on les applique avec soin, l’on n’est jamais sûr de gagner, — en d’autres termes : l’artiste n’est jamais sûr que le public perçoit vraiment ce qu’il a voulu dire — mais du moins faut-il mettre le maximum de chances de son côté.

On pourrait m’objecter que le public perçoit en premier lieu, dans une œuvre, non pas les moyens techniques en eux-mêmes, mais plutôt de style de l’auteur. Si je n’ai pas mentionné le style comme troisième condition d’une mission d’artiste bien remplie, c’est qu’à mon sens le style naît du conflit entre la première condition — le métier, les moyens —, et la seconde — ce qu’on veut signifier, le message. S’il n’y a pas de style, dans un ouvrage, c’est qu’il n’y a pas de drame entre les moyens d’expression et ce que l’on veut exprimer, entre la technique et la signification, entre la rhétorique et le message. Et s’il n’y a pas de drame, c’est que l’un des deux termes est fortement déficient, ou même absent. Dans ce cas, il n’y a donc pas d’art proprement dit. Il n’y a qu’une forme à peu près vide — et c’est l’académisme — ou un message informe, et c’est la communication quotidienne, sans art, justement. Ou encore : si les moyens ne sont pas mis en question (ou à la question) par une signification très exigeante, on tombera dans ce qu’on appelle « de la pure rhétorique » dans l’éloquence et le formalisme. Si d’autre part, la signification que l’on veut exprimer est trop intense et impérieuse pour les moyens dont on dispose, on tombera dans l’obscurité, ou dans l’à peu près ou le cri inarticulé.

Venons-en donc à la deuxième condition, la signification ou le message.

Je serai bref sur ce point et me bornerai à quelques formules. Je pense qu’un artiste supposé bon artisan remplit sa mission dans la mesure où ses ouvrages : provoquent chez les spectateurs, lecteurs ou auditeurs une impression de libération, rendent une vérité sensible, manifestent le vrai, évoquent l’ordre du monde ou les lois du destin de l’homme ; édifient ou révèlent des structures dans les sensations, l’imagination, les idées ; enfin, induisent à aimer davantage.

Une seule remarque sur ce point : il est évident qu’une œuvre d’art classique, une œuvre de Bach, par exemple, crée de l’ordre dans l’homme, évoque l’ordre du monde, rend ses lois sensibles et même aimables. Mais des œuvres toutes différentes, qui semblent n’avoir d’autre objet que d’évoquer le désordre présent, le chaos et l’absurdité, le bruit et la fureur des choses privées de sens et contées par un homme ivre — je pense à certaines parties de l’œuvre d’un Joyce, au *Waste Land* de T. S. Eliot, aux romans de Faulkner, à la peinture de Picasso — ces œuvres-là, dialectiquement, nostalgiquement, dans la révolte et le défi, portent encore un témoignage à l’ordre perdu de ce monde ; — car l’art, tout art digne de ce nom, n’a jamais eu et ne peut pas avoir un autre objet.

Telles étant les deux conditions qu’un artiste doit remplir pour être égal à sa mission, il devient clair que la critique, l’évaluation des œuvres d’art, doit porter d’une part sur le métier et les moyens, d’autre part sur le sens et la valeur des réalités captées et révélées par ces moyens. C’est dire que la critique devrait être à la fois *technique* d’une part, et d’autre part métaphysique ou éthique, c’est-à-dire en fin de compte *théologique*.

## Plan d’une méditation chrétienne sur l’activité de l’artiste

Je sens bien qu’en parlant d’une critique théologique des œuvres d’art, je choquerai non seulement l’immense majorité de mes contemporains, côté public, et pas mal d’artistes, mais aussi les théologiens. Ils diront que ce n’est pas leur affaire, qu’ils ont à s’occuper des dogmes de l’Église. J’en tombe d’accord. Notez que je ne dis pas que cette critique théologique serait nécessairement l’affaire des théologiens. Ils y sont souvent mal préparés par une tournure d’esprit forcément didactique — la plupart sont chargés de quelque enseignement — et dans le cas particulier, il s’agitait de développer d’abord un pouvoir de compréhension et de le nourrir d’une expérience vécue de l’art. Mais peut-être pourrait-on proposer que ceux qui se livrent à la critique d’art — et tout artiste peu ou prou, est de ce nombre — fassent un effort pour dépasser le stade de totale inculture théologique où nous les voyons aujourd’hui.

C’est dans cette perspective que je vais me risquer à suggérer non pas une échelle de jugements ni une doctrine, ni un canon des arts, mais un thème de méditation, qui serait peut-être de nature à soutenir, et à mieux motiver les jugements qu’on porte sur les œuvres d’art, et cela, en nous rendant plus attentifs à la situation spirituelle de l’artiste.

Que fait l’artiste, en vérité ? Dans le langage exagéré que nous avons hérité du romantisme, sans réfléchir du tout à la portée des mots, on a coutume de dire au xxe siècle :

1. que l’artiste *crée*

2. qu’il *incarne* dans ses œuvres certaines réalités, et

3. qu’il est *inspiré*.

Je le répète, ces trois verbes sont absurdes, et méritent la plus juste sévérité de la part des théologiens. Mais l’abus même exorbitant suggère une possibilité d’usage fidèle et sobre. Les trois verbes courants que je viens de citer : créer, incarner, inspirer, évoquent irrésistiblement les attributs de la Sainte Trinité.

Si l’on a pu dire de l’artiste qu’il crée, ce n’est pas seulement par l’effet d’une surestimation prométhéenne ou luciférienne des pouvoirs humains. En composant avec ce qu’il a compris du monde et avec ce qu’il est intérieurement, un ouvrage extérieur à lui-même, l’homme imite symboliquement l’acte du Créateur formant le monde et formant Adam. Et certes, il faut douter que cet ouvrage humain ajoute au monde quoi que ce soit qui n’y était pas. L’homme ne peut que ré-arranger ce que Dieu a créé *ex nihilo*. Mais dans l’amour de l’artiste pour l’œuvre qu’il détache de lui — non dans cette œuvre en soi — il y a une parabole du geste paternel, il y a une tentative pour aimer la création comme le Père l’a aimée.

Pourquoi Dieu a-t-il séparé de lui-même le monde ? Pourquoi et comment l’aime-t-il ? En quoi cet objet de Son amour est-il distinct de Lui, et de quelle autonomie jouit-il ? Ces questions et bien d’autres analogues surgissent et se précisent à l’esprit qui s’arrête devant le mystère de la Première Personne. Ainsi méditer sur le mystère du Père pourrait conduire à mieux comprendre à la fois l’acte de l’artiste, et ses limites ou sa relativité.

En second lieu, nous avons vu que l’artiste en composant une œuvre d’art tend à signifier quelque chose qui ne serait pas perceptible autrement. Ne disons pas qu’il incarne une réalité, puisqu’il ne s’agit pas de chair. Mais il rend cette réalité sensible, lisible, audible, par des moyens physiques. Que se passe-t-il alors, du côté du spectateur, du lecteur, de l’auditeur ? Il se passe que l’expression peut voiler ce qui est exprimé, tout en le manifestant à nos sens. Car ce qui est exprimé n’est pas séparable des moyens de l’expression, ou ne l’est que par abus. Ce qui montre est, en même temps, ce qui cache. Le sens d’un tableau, par exemple, n’est pas distinct des couleurs, des formes, des proportions, du style par lesquels mais aussi dans lesquels il existe. On peut donc les voir et ne pas les voir. Aux yeux de la raison, les moyens restent essentiellement hétérogènes à la réalité qu’ils expriment — pourquoi ceux-là et pas d’autres ? — et pourtant nous ne saurions rien d’elle sans eux… Je n’insiste pas, je dois me borner ici à indiquer le point de départ possible d’une dialectique, qui trouverait son modèle et peut-être ses normes dans la doctrine de la deuxième Personne de la Trinité, et dans une méditation de son mystère.

En troisième lieu, l’artiste est qualifié couramment d’inspiré. Les adversaires les plus déterminés du romantisme, comme Valéry, n’ont jamais nié que l’impulsion primitive d’un ouvrage d’art ne soit un « don des dieux » — un seul vers, par exemple, ou la vision d’une forme, sur lesquels ensuite se développent les opérations de la technique. L’inspiration, soit qu’elle agisse à chaque instant, soit qu’elle n’intervienne qu’au départ, et dans un seul instant, est un fait d’expérience indéniable. Mais d’où vient-elle ? Ce que Paul Valéry appelle « les dieux », sans se compromettre, ce sera pour certains le Saint-Esprit, et pour d’autres un message de l’inconscient. Parfois, l’on s’imagine que cette vision instantanée a révélé dans un éclair l’existence d’un chemin secret, qu’il ne restera plus qu’à suivre et parfois l’on a l’impression qu’on invente le chemin en s’y avançant. Ce problème, notons-le, ne tourmente pas seulement l’artiste, mais aussi, et plus consciemment encore, le savant d’aujourd’hui. Est-ce que j’invente, se dit-il, ou bien est-ce que je découvre une réalité ? Est-ce que je projette dans le cosmos les structures de mon esprit, ou bien est-ce que j’épouse par l’esprit des structures objectives du réel ? Et l’homme qui reçoit une vocation vit dans ce doute jusqu’à l’angoisse parfois. Est-ce que je cède à quelque obscure détermination de mon désir, ou bien est-ce que je réponds vraiment à un appel venu d’ailleurs ? D’où vient la voix ? Qui parle ? Moi, ou l’Autre ? Telle est la situation que crée dans l’homme l’intervention du Saint-Esprit.

Encore une fois, je n’entends ici que suggérer des directions possibles de pensée. Je me borne à soumettre cette idée : que la méditation chrétienne sur l’acte et l’œuvre de l’artiste semble pouvoir s’approfondir, s’informer et s’instruire dans le cadre d’une méditation sur la doctrine et le mystère de la Trinité ; et que la méditation chrétienne trouvera dans le vocabulaire et les arguments dialectiques employés depuis près de vingt siècles par les théologiens de la Trinité, toute une problématique dont je reste frappé qu’elle introduise mieux qu’aucune autre aux mystères humains de l’acte d’art.

J’ajouterai une dernière suggestion. On sait que la plupart des hérésies ont résulté d’interprétations tantôt abusives et tantôt déficientes d’un point de la doctrine trinitaire. Est-il permis d’imaginer que les déviations ou les excès représentés par telle ou telle école artistique reflètent ces hérésies, ou peut-être en procèdent, — fût-ce à l’insu de ceux qui les représentent ? Et n’aurait-on pas là le principe d’une critique théologique du développement des arts ? Il est certain que si c’était le cas, l’on pourrait enfin dépasser le stade des jugements arbitraires sur les goûts et les couleurs, ou sur la portée morale ou non des œuvres d’art, jugements qui se fondent d’ordinaire sur la mode d’avant-hier, sur la prudence bourgeoise, ou sur l’envie de les contredire. Il me semble que des tentatives dans ce sens vaudraient la peine d’être risquées — par des laïcs en premier lieu.

## Fonction de l’art

Pour terminer, j’essayerai de résumer en deux phrases la conception que je me fais de l’art, et sur laquelle se fondent les pages qui précèdent.

L’art est un exercice de tout l’être humain non point pour rivaliser avec Dieu, mais pour mieux coïncider avec l’ordre de la Création, pour mieux l’aimer, et pour nous restaurer nous-mêmes en lui. L’art apparaît alors comme une invocation (le plus souvent inconsciente) à l’harmonie perdue, comme une prière (le plus souvent confuse), correspondant à la deuxième demande de l’oraison dominicale : « Que Ton règne vienne. »

# 9. La crise moderne du mariage[[76]](#footnote-76)

Puisqu’il n’y a pas de famille au sens occidental du terme, sans un mariage à l’origine, il est clair que tous les problèmes de la famille sont pratiquement subordonnés à ceux du couple. Tout ce qui touche aux relations du couple atteint donc la famille dans sa racine. Il s’en suit que les problèmes familiaux changeraient radicalement d’aspect dans une société qui mettrait systématiquement en question les causes, les modes, les buts et la durée de l’union d’un homme et d’une femme en un couple fondant une famille. Cette éventualité n’est pas imaginaire : notre société actuelle est bien près de la réaliser. La crise du couple, qui existe à l’état larvé dans le monde occidental depuis des siècles, atteint de nos jours une phase aiguë qu’un seul chiffre suffit à caractériser : il se prononce aux États-Unis, en 1961[[77]](#footnote-77), deux divorces pour cinq mariages.

Ainsi, pour la première fois dans l’ère chrétienne, la famille se voit sérieusement menacée. Elle avait échappé jusqu’ici à tous les bouleversements politiques, sociaux et économiques. La féodalité, la monarchie, la distinction des classes, le capitalisme étaient tombés les uns après les autres en divers pays, sans entraîner de modifications notables de statut familial. Mais de nos jours, une révolution beaucoup plus profonde s’opère sans bruit. Ses conséquences ne sont pas faciles à prévoir. Je me bornerai dans cette étude à décrire quelques-uns de ses symptômes, et à marquer l’une de ses causes, la plus généralement inaperçue.

## Le mariage moderne, fondé sur l’amour

Si l’on considère l’ensemble des institutions matrimoniales des grandes civilisations et des peuplades primitives, on s’aperçoit que le mariage occidental moderne se distingue de tous les autres par un premier caractère bien précis : il tend de plus en plus à reposer sur un choix libre, purement individuel de ses motivations.

Dans toutes les autres civilisations, et la nôtre jusqu’à l’époque moderne, le choix mutuel des époux dépendait largement de facteurs collectifs : règles sacrées de l’exogamie ou de l’endogamie, du lévirat ou du sororat pour ne mentionner que les plus connues ; rang social, race, religion, et plus tard, niveau d’éducation et de fortune. La marge de choix purement individuel que ménagèrent ces ensembles de règles, de tabous et de conventions, restait dans bien des cas pratiquement négligeable. Aujourd’hui, la situation s’est retournée. Dans la majorité des cas, les facteurs collectifs que l’on vient d’indiquer non seulement ne jouent plus le rôle décisif, mais encore ne suffisent même plus à jouer le rôle d’obstacle ou de frein qu’on pouvait encore leur attribuer au xixe siècle. Cette évolution semble parallèle à celle de la sexualité qui, avec l’époque chrétienne, se détache en partie de l’inconscient collectif, s’affranchit des rites sacrés, et tend à s’intégrer à la dialectique individuelle, par un processus d’intériorisation et d’accession à la conscience. (Notons que l’expression de « problème sexuel » est toute récente, elle n’apparaît que vers 1830.)

Ce choix qu’on peut dire « libre » dans la mesure où il n’est plus prédéterminé ou limité par des règles collectives, ce choix individuel, sur quoi va-t-il se baser maintenant ? De tous les éléments qui, traditionnellement, contribuaient à le motiver, un seul subsiste : c’est l’amour.

Encore faut-il se demander de quelle sorte d’amour il s’agit, et si ce sentiment isolé du complexe dans lequel il se trouvait pris au temps des sociétés sacrées, religieuses, ou dotées de conventions sévères, n’a pas changé de caractère, ou peut-être même de nature.

## La romance

L’espèce d’amour sur lequel se fonde la grande majorité des mariages modernes, en Occident, est une fièvre généralement légère, considérée comme infiniment intéressante à subir, et que les Anglo-Saxons appellent « romance », d’un mot qui indique son origine romane (Midi de la France), sur laquelle je reviendrai tout à l’heure.

Comme je parlais à l’éditeur d’un magazine américain d’un article où je voulais décrire l’extraordinaire inflation du *love interest* dans les films, les romans et la publicité, il m’arrêta par l’objection suivante : « Mais mon cher, si l’on ne se mariait plus à cause d’une romance, pourquoi diable se marierait-on ? » Cette phrase toute spontanée, sincère et directe, dans sa naïveté, exprime exactement la situation présente. L’homme moderne, et surtout en Amérique, ne conçoit simplement pas d’autre raison possible au mariage que la romance. Il ne lui vient pas à l’esprit qu’on puisse ou qu’on doive se marier pour une douzaine de raisons différentes, hétérogènes mais concomitantes, dont la romance ne serait que l’une et peut-être la moindre. À ses yeux, toutes les considérations de niveau social ou d’éducation, de convenance des caractères, d’origine, d’âge, de ressources matérielles, de perspectives d’avenir, de milieux familiaux, de carrière, de confession religieuse, de conceptions éducatives, de communion intellectuelle ou spirituelle, sont devenues secondaires : ce qui prime tout, c’est la romance. S’ils s’aiment, pense-t-il (de cette espèce d’amour), qu’ils se marient ! Car la romance a tous les droits, et l’on agit comme si elle avait tous les pouvoirs. En présence de son « excitment », les raisons raisonnables importent pour peu ou pour rien. Le temps n’est plus, croit-on, des mariages de raison, de convention ou de convenance. Nous sommes libres, et cela signifie que nous épousons la femme ou l’homme que nous aimons, pour cela seul, advienne que pourra. La seule chose importante est de s’assurer de l’authenticité du sentiment. S’il est vrai, il vaincra tous les obstacles. Bien plus, il s’en nourrira, il s’exaltera d’être combattu par les conventions (jugées stupides par définition, ou tyranniques) et ce sera pour lui une promesse de durée, s’il en faut une.

Mais c’est ici, précisément, qu’apparaît la faiblesse de cette vue de la vie. Si l’on admet avec tous les romans, les chansons populaires, les films, les magazines, la publicité et les women’s clubs, que la romance peut et doit vaincre tous les obstacles, on est cependant bien forcé de reconnaître qu’il est une chose contre laquelle elle ne peut rien, et qui en retour peut tout contre elle : c’est la durée. Or il se trouve que la durée est le sens même, la raison d’être du mariage, du point de vue de la famille et de la vie en société.

On peut donc affirmer que dans l’état présent de nos mœurs occidentales, dans l’atmosphère morale où baignent l’immense majorité de nos contemporains, le mariage (et donc la famille) se voit systématiquement sapé et saboté par le motif même au nom duquel on le contracte encore.

Telle est, à mon avis, la raison principale (je ne dis pas unique) du nombre des divorces et de sa constante croissance. Nous sommes en train d’essayer — et de rater — l’une des expériences les plus folles qu’ait jamais imaginées une société civilisée : baser le mariage, qui est durée, sur la romance, qui est excitation passagère. De tous les motifs de mariage que je résumais tout à l’heure, nous ne gardons pratiquement que le plus instable, disons même le plus volatil. Et je ne nierai pas un instant que dans un ordre social solide, l’amour ou la romance ne doive jouer un rôle, mais je dirai que c’est alors le rôle mineur et décisif d’un catalyseur — qui peut s’évaporer sans nul dommage une fois la combinaison opérée grâce à sa présence. Nous voyons au contraire toute une littérature de magazines pour-les-familles s’évertuer sans espoir à suggérer aux femmes des moyens de sauver la romance dans le mariage. C’est une manière indirecte d’avouer que romance et durée ne sont pas compatibles. Au lieu de s’épuiser en vains efforts pour résoudre cette contradiction de nature, ne ferait-on pas mieux de *face the facts*, et d’admettre au départ les deux thèses suivantes :

1° La romance est par nature incompatible avec le mariage (même si elle l’a provoqué) car il est de son essence de se nourrir d’obstacles, de retards, de séparation et de rêve), tandis qu’il est de l’essence du mariage de réduire ou de supprimer quotidiennement même les obstacles, de se réaliser dans l’immédiat et la proximité constante.

2° Le résultat logique et normal d’un mariage fondé sur la romance seule, c’est le divorce ; car le mariage tue la romance, et si une romance renaît, elle tuera le mariage pour les raisons précises au nom duquel il fut conclu.

## Éros et Agapè

Il est clair qu’en parlant de « romance » je n’ai pas en vue l’amour en général, mais une certaine espèce d’amour qui est celle que cultive notre époque, et qu’elle prend trop souvent pour l’amour même.

La romance, la fièvre amoureuse, le sentiment que décrivent et qu’exaltent la grande majorité de nos romans à succès et tous nos films, représente un type (*pattern*) très particulier de relations entre l’homme et la femme. Pour faire voir à quel point ce *pattern* de relation est peu compatible avec le mariage, il convient d’en indiquer d’abord l’origine.

« Romance » vient de « roman » qui veut dire à la foi *novel* et *histoire dans le style de la Provence, du Midi de la France*. C’est à la grande révolution sentimentale opérée par les troubadours au xiie siècle qu’il nous faut donc remonter pour trouver le thème romanesque dans toute sa pureté. Une expression qui revient dans les poèmes des troubadours suffit à la caractériser : l’*amour de lonh*, l’amour lointain, l’amour à grande distance, c’est-à-dire l’amour dont un obstacle quelconque vient empêcher la réalisation tout en l’exaltant dans l’imagination. Jeoffroy Rudel, prince de Blaye, illustre cet amour par ses poèmes adressés à la comtesse de Tripoli, la « Princesse lointaine ». Le roman de *Tristan et Iseult*, un peu plus tard, va fixer pour des siècles le modèle de presque tous les romans d’amour en Occident : un homme, une femme, et un obstacle entre eux, interdisant et nourrissant tout à la fois la passion réciproque mais malheureuse. Cet obstacle sera d’abord *le mari* légitime (le roi Marc), et nous avons le fameux triangle. Puis l’obstacle deviendra la loi féodale chrétienne ; ou bien il sera symbolisé tout simplement par la séparation dans l’espace ; enfin il se révélera plus intérieur à la psychologie des amants, lorsque Tristan déposera entre Iseult et lui, chassés dans la forêt et libres de s’abandonner à leur amour, une épée nue, signe de chasteté.

Quel est le rapport entre l’homme et la femme, dans cette passion ? C’est un rapport essentiellement imaginaire. Ce n’est pas une communication réelle d’être à être, mais au contraire une double projection, une double fabulation, une sorte de complicité dans la création perpétuelle d’obstacles et de résistances, calculés exactement de manière à enflammer le sentiment tout en lui refusant l’accomplissement où il s’apaiserait. Il semble que la violence de la passion soit en raison directe de la solidité des obstacles, et non pas des qualités réelles des amants (lesquelles sont indiquées de la manière la plus vague et conventionnelle, dans le roman : Tristan est simplement « le plus fort », Iseult « la plus belle et blonde »). Si bien qu’on est en droit de dire que Tristan n’aime pas l’Iseult réelle, ni Iseult le Tristan réel, mais que l’un et l’autre n’aiment en réalité que l’amour qu’ils ressentent. Le sentiment brûlant dans leur cœur, la brûlure elle-même, l’*autre* n’étant que prétexte à brûler. Enfin, il faut relever le caractère d’intoxication que comporte cette passion. Le goût d’aimer, ou mieux, de se sentir aimer, d’être *in love*, s’il s’est choisi des obstacles convenables, peut aller jusqu’à faire préférer à ses victimes le « mal délicieux » à la santé, à la carrière sociale, à l’ambition, à toutes les formes du bonheur terrestre, et finalement à la vie même. « *Höchste Lust !* », joie suprême, s’écrie l’Isolde de Wagner en mourant sur le cadavre de Tristan : l’obstacle suprême qu’est la mort a porté la passion à son climax.

Cet *amour lointain* s’oppose diamétralement et point par point à *l’amour du prochain* selon l’Évangile. L’amour lointain languit et souffre, tandis que l’autre, selon saint Augustin, « court, vole et se réjouit ». L’un se nourrit d’absence, de rêve et de nostalgie, l’autre de présence, de connaissance et d’échange immédiat. L’un s’exalte dans la lutte, la poursuite et l’échec, l’autre s’accomplit dans une construction quotidienne de la paix. L’un est désir, l’autre don et possession. L’un est passion (chose subie), l’autre est action.

L’amour-passion relève d’*Éros*, et l’amour-action d’*Agapè*[[78]](#footnote-78).

On sait que la poésie des troubadours, qui répandit dans le monde occidental la contagion de l’*amor de lonh*, d’où devaient sortir pendant des siècles tous nos poèmes et nos romans, combattait le mariage, ouvertement. En termes de morale courante, *Tristan* peut être défini comme une glorification de l’adultère. Et l’on a vu que tous les éléments de l’Éros passionnel sont propres à ruiner le mariage, ou au contraire à péricliter si le mariage résiste heureusement et dure.

Pour découvrir le grand secret de la crise moderne du mariage, il nous suffira maintenant de marquer que la romance parmi nous n’est que le sous-produit vulgarisé de la passion illustrée par *Tristan*.

Comme la passion, la romance est une intoxication qui fait dire à ses victimes complaisantes : « C’est plus fort que moi… » Mais elle a perdu sa virulence mortelle, parce que tous les obstacles sociaux et moraux ont perdu leur solidité et finissent toujours par être vaincus ou tournés, en sorte que la romance au lieu de culminer dans une tragédie se perd dans un *happy ending*. Comme la passion, la romance est une manière de sentir l’amour plutôt que de l’agir, d’être *in love* plutôt que de *love*. Comme la passion donc, finalement, la romance est une forme narcissique de l’amour s’adressant à l’image de l’autre et non pas à son être concret, une projection de nostalgies intimes ou inconscientes et non pas un dialogue réel.

La grande différence entre passion et romance, c’est que cette dernière est par définition passagère, et cela tient à la débilité des obstacles dont elle trouve encore à se nourrir. La passion de Tristan fondait une sorte de fidélité jusqu’à la mort, fidélité à un rêve il est vrai, fidélité à ses propres désirs plutôt qu’à la personne qui était le prétexte, mais conservant au moins ces deux traits importants de la fidélité véritable : la durée « pour la vie » et le sens d’un destin assumé (ou subi) « advienne que pourra ». La romance, au contraire, pour peu qu’elle aboutisse à un bonheur normal, a toutes les chances de s’évanouir. Cette femme de rêve, pense Joe, qui ressemblait à ma star préférée, et dont tant d’obstacles me séparaient, rendant la poursuite si excitante, voici qu’elle est devenue un être bien réel à mes côtés, et qui passe des heures, jour et nuit, à changer les langes du bébé. Je l’ai épousée à cause d’une romance. Aucune romance ne pourrait subsister dans l’odeur de cuisine qui baigne nos trois petites pièces…

Et Sally pense de son côté qu’elle vaut mieux que cela, et qu’avec Bob elle donnerait sa mesure… Les voici mûrs, après deux ans, pour de nouvelles romances qui ne manqueront pas de les « surprendre », parce qu’ils les appellent de leurs vœux secrets, et qui les conduiront logiquement — s’ils ont gardé les principes mêmes au nom desquels ils se marièrent — à un divorce suivi de nouveaux mariages sans plus d’avenir. Cette situation est devenue *la plus banale* dans notre société. À tel point que nos contemporains sont convaincus que « la vie va ainsi », qu’elle l’a toujours été et le restera toujours. Croyance doublement erronée, au regard de l’historien des mœurs. Car *primo*, si « la vie est ainsi », c’est qu’à partir du xiie siècle, les Occidentaux ont adopté de plus en plus une morale de l’amour plus *glamourous* que d’autres, non reconnue mais mieux suivie, ennemie jurée de nos institutions matrimoniales, et qui bénéficie de la propagande constante de nos littératures, aujourd’hui de nos films. Et *secundo*, il est fort peu probable que si « la vie est ainsi » elle le restera toujours, car aucune société humaine ne saurait subsister longtemps lorsque le chiffre des divorces (c’est-à-dire des familles brisées) tend à égaler celui des mariages.

## Mariage totalitaire et la révolte contre le romantisme[[79]](#footnote-79)

Au seuil de l’anarchie qui nous menace, il ne serait que trop facile d’énumérer les « remèdes » ou les correctifs aptes à établir un ordre tolérable : restaurer le sens du serment (actuellement dévalorisé, tandis qu’on valorise à ses dépens des caprices qualifiés de « vitaux ») ; rendre à la raison sa primauté pratique sur le sentiment ; réformer la législation sur les divorces ; décréter des mesures pour prévenir les mariages trop rapides ; restaurer chez les jeunes gens le sentiment de leur responsabilité sociale ; bref, « revenir aux vertus ancestrales ». Par malheur, ces conseils seraient vains. On ne « revient » jamais à rien, surtout dans le domaine des mœurs. Et si par impossible la société moderne donnait les apparences d’un retour à certaines des vertus qu’affirmaient nos ancêtres, ce ne serait pas à la suite des conseils que quelques sages lui prodigueraient, mais par la force irrésistible des réflexes de défense du corps social. Je vois deux de ces réflexes s’amorcer dans ce siècle.

### 1. La réaction totalitaire

On pourrait l’appeler aussi : réaction étatique. L’État moderne ne peut pas tolérer l’anarchie individualiste qui ruine la base de son système d’impôts, du recrutement de ses armées, et d’une manière plus générale, des disciplines d’éducation collectiviste. Nazis, fascistes et stalinistes se sont accordés sur ce point : la famille, cette cellule sociale, ne doit plus être exposée aux atteintes du plus antisocial des sentiments : la passion, ou même la romance. On se souvient des mesures drastiques prises par Himmler pour régler au nom de l’État le mariage des SS tout d’abord, puis la procréation en général. La « science » sociale était chargée d’éliminer progressivement toute espèce de choix arbitraire, individuel, sentimental, pour lui substituer une sorte de fiche de mariage, établie par les fonctionnaires du parti sur la base de mensurations physiques, de pedigrees, et de certificats politiques.

La Russie n’a jamais été si loin. Après avoir balayé sous Lénine toutes les lois relatives au mariage, au divorce, aux enfants, elle s’est bornée à recréer un code qui ressemble à s’y méprendre à celui des pays bourgeois, mais qu’elle applique beaucoup plus strictement. Elle le soutient par une propagande acharnée contre la romance, les chansons sentimentales, et l’idée de bonheur individuel, considérée comme décadente. Les primes aux familles nombreuses d’une part, les obstacles mis au divorce d’autre part, et surtout la pauvreté générale, semblent avoir stabilisé provisoirement la situation matrimoniale en URSS.

Mais il s’agit d’un état de mobilisation permanente de la nation (caractéristique de tout régime totalitaire) et l’on n’en peut rien inférer pour l’avenir. Cependant, les premières expériences totalitaires ont rendu vraisemblable l’imagination d’un régime de mariage entièrement soumis à quelque science officielle de l’eugénisme, permettant à l’État de limiter à l’extrême la marge de choix individuel. Peut-être alors verrait-on se reproduire les conditions sociales les plus aptes à nourrir des passions secrètes et mortelles, dignes du modèle de Tristan, mais rares, décriées et honteuses, par là même sans danger du point de vue collectiviste.

### 2. Décadence de la romance

Dans les pays bourgeois et démocratiques, je constate une évolution bien différente, plus normale en ce sens qu’elle s’opère librement mais sans doute plus profondément révolutionnaire par ses effets.

La vulgarisation extrême des valeurs romanesques ou romantiques est en train de se révéler beaucoup plus dangereuse pour la romance que les diatribes des moralistes. La dépréciation générale des tabous sexuels et l’émancipation de la femme agissent dans le même sens. C’est que la romance, comme la vraie passion, a besoin pour s’enflammer d’être combattue, empêchée, et dans une certaine mesure officiellement réprouvée. Faute d’obstacles sérieux, le mouvement qui la porte débouche trop vite dans la réalité, où il s’enlise. « Ce n’est pas Amour, qui tourne à la réalité » écrivait au xiie siècle déjà un troubadour.

Or l’évolution générale des mœurs, dans les pays où elle se produit librement « tourne à la réalité », précisément.

Le mouvement général d’accession de la femme à l’égalité politique, juridique et surtout économique est peut-être le facteur principal de cette évolution. Le seul fait que la femme ait une profession, c’est-à-dire bien tangiblement une vie à elle, oblige l’homme à la considérer comme un être réel et autonome, avec lequel il devra composer pratiquement, et dont il devra respecter les initiatives. Un tel être se prête assez mal à la projection nostalgique du rêve intime de l’amant. Ce n’est plus un objet de contemplation, mais un sujet agissant pour son compte. Le dialogue viendra donc nécessairement se subsister à la double rêverie narcissique. Et dans ce dialogue seront réintroduites les considérations de milieu social, de ressources matérielles, d’éducation, d’aptitudes, de caractère, de buts de vie, etc., que la romance croyait pouvoir surmonter en les négligeant d’enthousiasme.

Un second facteur notable, c’est la commercialisation de la romance. Nous avons vu qu’il est de l’essence de la passion de s’exalter dans la révolte contre les données prosaïques et tyranniques de la société, de la morale, et plus profondément de la vie en soi. Mais la passion perd son ressort intime lorsqu’elle est advertisée à chaque page des magazines et à chaque pas dans la rue. Nous touchons aujourd’hui au point où la romance, loin d’être un état d’exception délicieusement intéressant même dans ses tourments, devient au contraire une conduite conformiste. Le jeune homme qui n’est pas *in love* essaie de cacher cette particularité à ses camarades, se demande ce qui lui manque pour être comme tout-le-monde, c’est-à-dire comme les héros des films ou des short-stories qui servent de modèle à sa génération. Mais voici que ces modèles eux-mêmes commencent à changer de nature. La littérature sérieuse et créatrice de ces dernières décades compte peu ou point de grands romans d’amour, elle abandonne ce thème, de plus en plus, aux fabricants de best-sellers. Le dogme de Hollywood sur la nécessité d’introduire du *love interest* à tout prix dans n’importe quel film (même dans un documentaire sur la bombe atomique), subit des atteintes multipliées. Une note amère, cynique, ou simplement réaliste, remplace déjà dans bien des scénarios le *happy ending* obligé de naguère. Il se peut que cette réaction se prononce avec énergie dans les années qui viennent, et elle ne manquera pas d’influencer les mœurs. Car la romance, thème littéraire par excellence (la paix du couple étant au contraire « sans histoire », donc très difficile à décrire) a contaminé l’Occident par le truchement de la littérature, avant que le cinéma ne s’en mêle. La Rochefoucauld se demandait : « Combien d’hommes seraient amoureux s’ils n’avaient pas entendu parler d’amour ? » Nous pouvons nous demander combien d’hommes auront encore l’idée de tomber amoureux quand on ne leur en parlera plus.

Soulignons à ce propos que passion et romance, ces créations artificielles de l’Occident, ne sont liées à la sexualité que d’une manière dialectique, paradoxale. Dévier n’est pas synonyme d’être *in love*, et la possession prématurée de l’être qu’on désire tue bien souvent les possibilités de romance. « D’Amor mou castitaz », d’amour naît la chasteté, disait un troubadour : l’inverse n’est pas moins vrai. C’est pourquoi les périodes romantiques de la littérature occidentale coïncident avec les périodes puritaines. (Le roman victorien en est le meilleur exemple.) Or il semble que nous entrions dans une période de mœurs sexuelles faciles ou relâchées, comparables à celles de la première moitié du xviiie siècle. La liquidation des tabous du victorianisme et du puritanisme sous les influences convergentes de la psychanalyse vulgarisée, de la vie dans les grandes cités, de la révolte contre la bourgeoisie et de la libération de la femme, va tarir l’une des sources principales du romantisme.

Tout concourt donc, vers le milieu de ce siècle, à miner le goût de la romance, au moment où celle-ci s’est répandue jusque dans les masses populaires, et met en cause la stabilité du mariage, base de la vie de la famille.

## Vers une alliance des égaux

Il faut s’y résoudre : tout est paradoxe de ce qui touche à la passion. Elle se nourrit des obstacles qu’elle rencontre ; elle en suscite pour mieux se tourmenter, car elle préfère le tourment « passionnant » au bonheur plat ; elle fait mourir un homme pour l’image d’une femme dont il n’est pas sûr qu’il l’aimerait s’il devait partager son existence ; elle apparaît dans notre histoire comme un élan vers la beauté et l’amour infini, mais c’est au prix d’une négation de l’amour réel ; elle exalte et déprime à la fois ses victimes ; elle a créé notre littérature aux dépens de notre morale ; et aujourd’hui, sous sa forme bénigne, édulcorée, vulgarisée, elle provoque des millions de mariages qu’elle se charge bientôt de détruire. Faut-il donc déplorer sa décadence ou s’en réjouir ? Il serait vain de répondre à cette question d’une manière unilatérale.

Si, par suite d’un réflexe de défense de notre société menacée d’anarchie, la romance se voit refoulée pour faire place au seul réalisme dans les rapports entre l’homme et la femme, il est probable que nos descendants s’ennuieront. Ils éprouveront un manque dans leur vie, un vide dans leur cœur. Pour « nous modernes », il faut bien l’avouer, gens de petite foi et de peu de religion, la vie sentimentale figure encore une espèce d’idéal ou d’évasion de choix, la moins mauvaise approximation d’un substitut aux joies et soucis de l’esprit. (Déjà la passion politique chez les totalitaires, surtout, en prend officiellement la place.) Tuer la romance, ou ce qu’il en reste, sera perdre autant que gagner. Seule une vie spirituelle intense serait capable de combler l’absence du « tourment délicieux », et de rendre Agapè plus exaltant qu’Éros. Mais nous n’avons pas le droit de compter sur un miracle collectif…

De fait, nous ne pouvons agir sur l’évolution que j’ai décrite que par une *prise de conscience*: en dévoilant la vraie nature de la passion et en définissant ce type de relations humaines qu’elle suppose et qu’elle favorise. (C’est en somme la méthode de la psychanalyse.) Cela fait, nous pouvons alors proposer de nouvelles orientations pour l’éducation de la société.[[80]](#footnote-80)

S’attaquer à la romance au nom de la moralité serait une erreur, car elle fascine dans la mesure où elle constitue un interdit, et meurt lorsqu’elle est universellement approuvée. Nous pourrions limiter ses qualités dangereuses beaucoup plus efficacement en montrant simplement aux jeunes que, quelle que soit sa valeur, la romance ne peut être au fondement du mariage. Épouser quelqu’un « pour la vie » à cause d’une fièvre de deux mois n’est pas un acte de courage mais de stupidité. Nous ferions sans doute bien de ne pas être aussi sévères à l’égard des films et des romans qualifiés d’« indécents » par les normes puritaines qu’à l’égard de ceux qui dépeignent l’amour comme une extase, comme l’ivresse suprême — un mensonge grotesque auquel croient, étonnamment, même les jeunes les plus sceptiques. Nous devrions également demander à nos romanciers d’abandonner pour un temps leurs triangles romantiques et de nous montrer un type de mariage moderne, qui ne soit plus basé uniquement sur « l’amour », le *quiproquo* de deux rêves, mais sur l’alliance jurée de deux égaux.

Nous ne pouvons peser sur la moralité qu’en modifiant ou en inversant certaines normes de jugement, par des styles renouvelant les attitudes morales actuelles quant à ce qui est acceptable et ce qui ne l’est pas. L’apport de Freud réside dans le fait qu’il nous a permis de discuter de l’inconscient et de la sexualité. Les troubadours ont exercé un impact profond en rendant la *joy d’amor* à la mode. Les films et la littérature bon marché nous affectent en prolongeant la soif de romance, même si elle est condamnée par les nouvelles réalités sociales. Ceux qui parlent de notre époque seraient utiles s’ils exprimaient des valeurs qui correspondent aux faits sociaux actuels et à la perte des illusions romantiques. Leur influence serait importante s’ils décrivaient des exemples de fidélité promise, de partenariat pratique, le frisson d’une aventure commune et constructive entreprise à tout risque, libres des « intermittences du cœur » de Proust et du jeu toujours changeant des sentiments. Car ce sont ces valeurs positives qui constituent le véritable style et l’excellence du siècle, et peut-être même son héroïsme.

# 10. Le défi du marxisme[[81]](#footnote-81)

## Le caractère insaisissable de la doctrine communiste[[82]](#footnote-82)

Opposez les dogmes chrétiens aux axiomes de Marx et d’Engels, les communistes vous répondront, non sans apparence d’à-propos, que l’opération les laisse indifférents : ils sont sur le plan de l’histoire, non des vérités éternelles. Placez-vous donc sur ce plan historique. Voyagez en URSS par exemple. Constatez, comme beaucoup l’ont fait (qui sont sans aucun doute les plus honnêtes), que la dictature de Staline se rapproche des régimes fascistes. Essayez d’en conclure que le communisme c’est cela, s’il se confond, comme on nous l’affirmait, avec ses effets historiques. On vous répond que vous vous trompez du tout au tout ; que vous n’entendez rien au « devenir dialectique », dont la dictature actuelle n’est qu’un stade nécessaire, mais provisoire.

Vous voilà rejeté sur le plan doctrinal. Informez-vous alors de cette fameuse dialectique : vous apprendrez qu’elle fut inventée par Hegel, qui eut le tort de la fonder sur l’Esprit, ce qui était proprement la poser sur la tête : que le génie de Marx l’a remise sur ses pieds en la fondant sur la matière économique ; qu’ainsi lestée, elle a pu se mettre en marche et agir au niveau du réel ; que son but primitif était de détruire l’État au profit de l’homme concret, non sans avoir d’abord renforcé cet État jusqu’à l’extrême qu’on nomme dictature ; et qu’enfin cette dictature disparaîtra nécessairement, d’elle-même, avec les derniers opposants. Vous pensiez être dans l’histoire, dans le réel : on vous invite maintenant à n’en pas croire vos yeux, qui voient Staline, mais à croire une prophétie. Cependant vous demeurez sceptique : Staline, après vingt ans de pouvoir des Soviets, annonce une constitution qui renforce encore l’étatisme, et ne parle même plus de sa suppression future. Au contraire, il fait fusiller ceux qui en parlent. On vous répond que c’est une nécessité de la tactique, dûment prévue d’ailleurs par les dialecticiens. Alors, peut-être, vous commencez à entrevoir ce que signifie : dialectique. C’est en fait, l’obéissance au parti, l’obéissance *aveugle* à Staline, dépositaire unique de la doctrine. Quitter le plan des vérités éternelles pour entrer dans le plan de l’histoire, cela signifiait donc, précisément, renoncer à *la* vérité, et ne croire plus qu’à la tactique d’un dictateur, lequel changera la vérité tous les six mois.

Mais alors de quoi donc parle-t-on lorsqu’on parle de communisme ? Où le prendre ? En quoi peut résider l’*identité* d’une doctrine qui prétend justifier théoriquement, à quelques années d’intervalle, la démocratie des Soviets, puis la dictature de Staline ; le pacifisme à tout prix des débuts et l’impérialisme actuel (si mal déguisé par la IIIe Internationale) ; la lutte contre l’État, et en même temps, le capitalisme d’État de Lénine ; l’expropriation des patrons en 1918, puis la restauration de la propriété privée en 1933 ; la suppression de l’héritage puis son rétablissement ; l’antimilitarisme et la création enthousiaste d’une armée abondamment pourvue de maréchaux ; l’égalité sociale absolue puis la course aux salaires et aux grades ; la ruine de la famille puis sa réfection systématique ; la critique acerbe de la SDN puis l’entrée dans cet organisme ?

Tout cela peut s’expliquer, je l’entends bien, par des nécessités pratiques et contingentes, et je n’ai pas à porter, ici, un jugement d’allure politique. Mais ce qui est grave, c’est de voir tant d’intellectuels défendre ces manœuvres au nom de la doctrine, et les justifier à tout coup (avec léger retard sur l’événement !) par des nécessités dites « dialectiques »… Les communistes sincères comprendront-ils que cette méthode figure aux yeux de qui n’a pas leur « foi », nécessairement, un simple opportunisme ? Que sert alors de discuter, de confronter ? « Rien ne sera juste à cette balance » (Pascal).

Je m’en voudrais d’exploiter l’équivoque. Mais il fallait au moins rappeler son existence, sous peine de tomber aussitôt dans les pièges grossiers qu’elle nous tend. (Pièges dans lesquels tombent les neuf dixièmes des adversaires du marxisme — et combien de marxistes eux-mêmes !)

Si maintenant j’essaye de saisir l’identité foncière et la continuité de l’*attitude* communiste, au travers des contradictions violentes de ses témoignages successifs, je trouve tout de même, en fin de compte, une grande volonté invariable : la volonté de *changer le monde.* Or une telle volonté ne saurait prendre son élan que dans le sentiment insupportable d’un défaut inhérent au monde.

Connaître qu’il existe un *mal universel,* et qu’il faut donc *transformer toutes choses,* tel est, je crois, l’acte initial, mais aussi la passion constante du communiste conscient et conséquent. C’est ce mouvement profond qui légitime, à ses yeux tout au moins, les détours les plus tortueux, mettons les détours dialectiques, de l’action du parti communiste[[83]](#footnote-83). La « cause » justifie les moyens…

Mais alors, comment ne pas voir que ce mouvement présente, dans sa forme, avec le mouvement du chrétien (qui est sa lutte contre le péché) les plus frappantes analogies ?

Sur ce plan seul, il m’apparaît qu’une confrontation soit possible.

## L’homme d’abord, ou le monde d’abord ?

Le marxiste, tout comme le chrétien, a reconnu que l’homme n’existe pas isolément, qu’il est un être « en relation »,qu’il est lié à une société[[84]](#footnote-84). Mais encore, à l’instar du chrétien, le marxiste croit que la société présente n’a pas le droit de déterminer le tout de l’homme, et ne le peut pas. Car elle est divisée contre elle-même, et fait de l’homme qui s’abandonne à elle un être antinomique, « divisé »,et comme « aliéné » de ce qu’il y a de plus humain en lui. À la découverte de « cette aliénation de soi », qui selon Marx serait le fait de *toutes* les sociétés passées, y compris le communisme primitif, correspond formellement, dans le diagnostic chrétien, la reconnaissance d’une corruption fondamentale, qui est le péché originel.

Il s’ensuit que pour le marxiste, aussi bien que pour le chrétien, l’homme ne pourra trouver sa plénitude et se « regagner totalement »[[85]](#footnote-85) qu’à la faveur d’une économie[[86]](#footnote-86) radicalement renouvelée.

Une réaction semblable, — toujours dans sa forme — dressera donc le chrétien et le marxiste contre toute espèce de statisme, contre toute spéculation idéaliste, détachée et inactuelle, et contre toute activité qui ne concourrait pas, d’une façon ou d’une autre, à transformer, à changer quelque chose, — à lutter efficacement contre le mal universel.

Cette volonté fondamentale de transformation, je la trouve formulée et résumée, de part et d’autre, par deux propositions parfaitement claires qui, tout en affirmant avec vigueur la nécessité d’un « changement », et d’un changement pratique, concret, visible, divergent cependant, d’une manière significative, quant aux voies et moyens qu’elles préconisent.

La 2e thèse de Marx sur Feuerbach affirme :

Les philosophes n’ont fait jusqu’ici qu’interpréter diversement le monde ; or il s’agit maintenant de le transformer.

Et l’apôtre Paul écrit dans sa Lettre aux Romains (12, 2) :

Ne vous conformez pas à ce siècle présent, mais soyez transformés par le renouvellement de votre sens, afin que vous discerniez quelle est la volonté de Dieu, ce qui est bon, agréable et parfait.

Dans les deux cas, il s’agit du même mot : transformer ; et il s’agit de transformer en tant que l’on est proprement humain (c’est-à-dire en tant que l’on obéit à l’Esprit, pour Paul, et en tant que l’on fait la révolution, pour Marx). Il s’agit donc d’action. Il s’agit d’attester soit la foi, par une réalisation des volontés de Dieu, contrariant celles du siècle, — soit la pensée, par une action[[87]](#footnote-87) qui ne peut être que révolutionnaire.

Et cependant l’opposition de Marx et de l’apôtre éclate en ceci : que Paul veut transformer *l’homme d’abord* — et le monde par lui — tandis que Marx veut transformer *le monde d’abord*, — et l’homme par lui.

C’est sur le fait de cette opposition centrale qu’il importe d’être bien au clair, si l’on veut comprendre pourquoi la pratique et les fins du communisme contredisent radicalement la pratique et les fins du christianisme, dont elles dérivent d’ailleurs obscurément, mais coupées de leurs liens éternels, abandonnées aux seules lois du Temps.

## De la polémique antispiritualiste à la doctrine marxiste

On ne répétera jamais assez que la doctrine originelle de Marx est avant tout la mise en forme d’une polémique. Elle est, très consciemment, conditionnée par la situation de l’Europe occidentale vers le milieu du dix-neuvième siècle, et par la volonté de la changer. En particulier, elle n’est « matérialiste », au sens vulgaire, que dans la mesure où la mentalité de l’époque peut être qualifiée — et se qualifie elle-même — de spiritualiste, au sens le plus contestable du terme.

Quelle était, du point de vue religieux, la situation qui se présentait à Marx ? C’était celle de la Restauration. Professeurs et bourgeois libéraux, grands patrons du capitalisme naissant en Angleterre et en Allemagne, théologiens de l’école hégélienne, ou adversaires du christianisme, tous, dans un commun accord, enseignaient ou laissaient entendre, par leur attitude pratique, que la religion concerne « l’homme intérieur » et rien que lui. C’était une « affaire privée » ; et Marx n’a fait que le constater. Elle n’empêchait nullement de faire des affaires. Ni d’opprimer les ouvriers. Ni d’appeler justice, au besoin, ce qui était utile aux maîtres. La religion ne semblait plus gêner personne[[88]](#footnote-88). Elle sanctionnait et protégeait l’ordre établi. Elle traduisait cet établissement même, *et non plus ce qui l’eût jugé*.

Marx ne perd pas son temps à dénoncer l’*erreur* qui est à la base d’une pareille imposture : il la sait trop profondément enracinée dans l’homme pour être atteinte par une simple critique philosophique[[89]](#footnote-89). Or cette critique philosophique est la seule arme dont il disposerait sur le plan de l’« esprit », car il est incroyant. D’ailleurs, ce n’est pas l’« esprit » qu’il veut sauver, mais l’homme, que les spiritualistes abandonnent à un sort toujours plus inhumain. Il lui faudra donc recourir à un autre ordre d’arguments : ceux que l’on dit « matérialistes ». Ce seront d’une part la violence prolétarienne, d’autre part la « science » infaillible des lois de l’évolution économique, qu’il formule.

Je résume et je simplifie ce processus : ceux qui prétendent réformer « l’intérieur » se gardent bien de toucher à l’extérieur. Marx dira donc, contre eux, qu’il faut *d’abord* transformer l’extérieur — et le reste suivra nécessairement. Pour sauver le reste — disons : la culture, l’esprit, et l’âme si l’on y tient — il faut commencer par le nier. L’ » esprit » du bourgeois spiritualiste n’est qu’une caricature, mais ses ravages sont déjà tels qu’on ne peut plus songer à rétablir la vérité par des moyens purement spirituels. Au mensonge spiritualiste, opposons l’argument frappant d’un matérialisme polémique : nous l’appellerons matérialisme dialectique, pour indiquer qu’il n’est que provisoire, instrumental, qu’il doit servir au bout du compte la vérité ­­— laquelle contient aussi l’« esprit » — bref qu’il n’est en somme qu’une tactique. Faisons de nécessité vertu. Proposons-nous de changer les choses et leurs rapports, de changer « le monde », c’est-à-dire les rapports économiques et sociaux. Et s’il nous reste encore du temps, nous changerons l’homme. D’ailleurs, peut-être suffit-il de changer le cadre matériel pour que le contenu se transforme ? N’a-t-on pas démontré déjà que la culture, par exemple, n’est qu’un « reflet » du processus économique ?

On voit ainsi comment Marx lui-même se prend à son jeu polémique. Ce ne fut guère qu’à la fin de sa carrière que son ami Engels en découvrit le danger. « Marx et moi — écrit-il en 1890 — nous sommes peut-être responsables de ce que parfois nos disciples ont insisté plus qu’il ne convenait sur les facteurs économiques. *Nous étions forcés d’insister sur leur caractère fondamental, par opposition à nos adversaires qui le niaient*, et nous n’eûmes pas toujours le temps ni l’occasion de rendre justice aux autres facteurs. »

## De la doctrine marxiste à la tactique soviétique[[90]](#footnote-90)

En effet, de ce « mensonge » opportuniste qu’était le matérialisme polémique, promu par un glissement inévitable au rang de doctrine du parti, devait sortir la « vérité » tactique du matérialisme vulgaire, celui que la presse bourgeoise a si beau jeu d’attaquer aujourd’hui — encore qu’elle le pratique elle-même sans vergogne, tout en le niant pour les besoins de sa cause. Ce matérialisme vulgaire, que Marx avait tout d’abord combattu[[91]](#footnote-91), est devenu, après lui, un mensonge absolu exactement symétrique de celui des idéalistes : la croyance que si l’on change l’ordre des choses, on change automatiquement la réalité humaine. Obligé par ses adversaires à proclamer la primauté du matériel, Marx ne se rendit pas compte qu’il allait déchaîner un préjugé absurde, une erreur non moins grave que celle des défenseurs de l’esprit pur : l’erreur qui porte l’homme à croire que la cause de tous ses malheurs est dans les choses, et non dans lui. (Il n’en fut pas conscient, et pourtant il en est responsable, nous reviendrons plus tard sur ce point.)

Le peuple — et la bourgeoisie donc ! — répète que l’habit ne fait pas le moine, et que l’argent ne fait pas le bonheur. Pratiquement, il *croit* dur comme fer que l’habit fait le moine et que l’argent fait le bonheur. Marx vient lui expliquer en 15 volumes — dont on a fait des résumés — qu’il a raison de croire cela. Bien plus, Marx vient lui démontrer que ceux qui prétendent le contraire, et qui prêchent que l’argent ne fait pas le bonheur, sont simplement des exploiteurs, qui ont l’argent et qui veulent le garder — justement parce qu’il fait leur bonheur !

Alors, il n’y a plus qu’une seule voie : instituons le Plan quinquennal, créons une industrie puissante, faisons mieux que l’Amérique, devenons encore plus riches, car l’argent distribué aux masses ne manque pas de créer du bonheur. Pour réussir, il faut une discipline. Pour la maintenir, il faut un dictateur. Libre aux bourgeois, aux scrupuleux, libre au camarade Gide lui-même de s’indigner : il faut ce qu’il faut. L’étatisme dictatorial contredit la doctrine de Marx ? Qu’importe, puisque le but final est la richesse, mère du bonheur. N’est-ce pas là ce que voulait Marx ?

Résumons : Marx n’a pas voulu le matérialisme vulgaire. Mais les nécessités de la polémique d’une part, — et sa définition de l’homme concret, purement social, d’autre part, l’ont amené à mettre l’accent sur les facteurs matérialistes. C’est cet accent que « les masses » ont senti, parce que tout les y prédisposait. Le résultat, c’est l’URSS de Staline, régime dont je voudrais bien qu’on me démontre en quoi il diffère du fascisme, dans ce que le fascisme a de plus oppressif pour l’homme et pour sa liberté.

## L’attitude chrétienne devant le « monde »

On parle avec raison de « doctrine » marxiste, d’» idéologie », de « tactique » communistes. Mais ce serait introduire une confusion irrémédiable que de parler dans le même sens d’une « doctrine » du christianisme. Le chrétien, et surtout le protestant, répugne absolument à concevoir que les dogmes théologiques puissent figurer la théorie d’une pratique[[92]](#footnote-92). Le christianisme n’est pas un programme ; ni, comme le disent certains primaires marxistes, une « idéologie » ; ni une tactique, cela va de soi. Parlons plutôt d’une *attitude.* Et d’une attitude totale. (Je dirais bien totalitaire, si le mot n’avait été pareillement perverti par les caricatures séculières de la révolution chrétienne.)

La vie et la pensée chrétiennes, en effet, se réfèrent à chaque instant à ce qui détermine le tout de l’homme : son origine, sa fin, et sa mission présente. Le chrétien sait qu’il vient de Dieu, le Créateur ; qu’il va vers le Royaume de Dieu, le Réconciliateur ; et qu’il a pour mission actuelle d’obéir à une Parole qui est Jésus-Christ, le Médiateur. Mais cette Parole juge « le monde » qui l’a rejetée. Elle ne sauve que ceux d’entre les hommes qui refusent totalement ce monde et s’attendent totalement au Royaume. Ce refus, cette attente active[[93]](#footnote-93) constituent la révolution la plus radicale qui soit, disons mieux : la *seule radicale.* Et toutes les autres, dans notre Occident troublé par un message qu’il méconnaît, ne sont que les reflets énigmatiques de cet événement primordial — ses succédanés temporels, en dérive vers le néant.

« Ne vous conformez pas à ce siècle présent, mais soyez transformés… » Cela ne signifie pas, pour un chrétien, que « le monde » soit abandonné. Cela ne signifie pas qu’une fois opérée cette transformation personnelle que l’on nomme la conversion, le chrétien n’ait plus qu’à attendre, et à subir en gémissant les lois d’un monde qu’il condamne ! Car alors, où serait son refus ? Et quelle preuve aurions-nous de sa transformation ? Une mauvaise humeur résignée ? Une simple réticence ou réserve mentale au sein du conformisme triomphant ? C’est bien là ce que pensent les marxistes, mais c’est aussi où apparaît leur erreur initiale sur l’homme. Leur ignorance ou leur aveuglement quant au devoir, et au pouvoir, de l’homme transformé par la foi.

L’*homme nouveau*, selon l’Évangile, est un homme qui a changé de sens. Il est orienté autrement, comme l’indique le mot conversion. Obéissant à la Parole que Dieu lui adresse, il reconnaît du même coup l’origine et le but de sa vie : il connaît dès lors son péché, tout ce qui l’écartait de sa voie. Mais il se connaît du même coup responsable à l’endroit du monde. Car si le monde s’est livré à l’injustice et au désordre, c’est par la faute de l’homme, qui était son roi, et qui a trahi. Et tout péché individuel répète et aggrave cette faute. Ainsi : conscience du péché, connaissance de la fin et de l’origine, obligation d’agir pour racheter le mal commis, sont trois moments *indivisibles* de la « transformation » dont parle Paul. L’un n’est pas concevable, sérieusement, sans l’autre. « Toute droite connaissance de Dieu naît de l’obéissance », écrit Calvin. Et que serait une obéissance qui ne se manifesterait pas ? La transformation personnelle, au sens total de l’Évangile, ne peut donc se traduire, si elle s’est faite, que par une action du chrétien : contre le monde dans sa forme présente, et pour le monde restauré dans la Promesse.

Il faut aller plus loin que cette affirmation tout évidente. Non seulement l’homme converti devient transformateur du monde — ou sinon il n’est pas converti — mais encore toute transformation de la forme actuelle des choses, qui ne serait pas l’effet d’une conversion des hommes, ne doit être aux yeux du chrétien, qu’une réforme sans grande portée. Voilà qui paraîtra plus scandaleux. Et cependant l’Évangile est formel : « Que servirait à un homme de gagner le monde, s’il perdait son âme ? » Son âme, c’est-à-dire la conscience de son origine et de sa fin, du sens même de son action, de sa pensée, de sa vie corporelle ! Précisons, car nous ne parlons pas de vérités « purement théologiques » comme le dirait un incroyant. Que servirait à l’homme, tel que le voit le chrétien, de sauver sa vie matérielle et morale, d’échapper à la guerre, à la misère, à l’oppression, s’il ignore ou refuse « la seule chose nécessaire », le seul gage du salut total ? Alors, va-t-on, si l’on est converti, laisser le monde aller son train, et les guerres se déchaîner, et les chômeurs mourir de faim ? Ce serait prouver qu’on n’est pas converti. J’agirai donc, toutefois non pour le monde, et non pour sauver quelque bien, mais parce que je me sais responsable *personnellement* du désordre établi. J’agirai par reconnaissance envers Dieu qui m’a transformé. Si je n’avais pas cette reconnaissance, ce serait que j’ignore mon salut. Mais si je connais mon salut, je ne puis supporter mon péché et ses effets dans le monde réel où vivent les hommes — où meurent les hommes.

## Reproches réciproques que s’adressent les chrétiens et les marxistes

Telle étant donc la conception chrétienne de l’homme, seul responsable du mal qui est dans le monde, on comprendra que l’état d’esprit marxiste lui apparaisse nécessairement borné. Je me servirai d’une image. L’enfant qui rate son coup, ou qui se heurte contre un meuble, se fâche contre les choses et les rend responsables. Il croit que c’est elles qu’il faut changer. Il bat la table, comme Xerxès faisait battre l’Hellespont. C’est ce préjugé infantile que le marxisme devait consolider dans la conscience prolétarienne. Déviation grossière, dira-t-on ; mais pouvait-elle être évitée ? Marx n’avait-il pas dit qu’il fallait commencer par changer l’ordre matériel, l’ordre des choses, et que les hommes ensuite deviendraient plus habiles à s’entendre et à vivre heureux ? « Changer la vie », criait l’enfant Rimbaud ! Et les intellectuels de gauche reprennent aujourd’hui cette devise, pour l’opposer au « spiritualisme »autant qu’à la routine et au cynisme des conservateurs.

Saint Paul n’a pas cette tragique naïveté. Il ne se fâche pas contre l’Empire romain, et ne désigne pas sa destruction comme premier objectif aux chrétiens. Pourtant l’Empire leur ôte toute liberté, et bientôt leur ôtera la vie ! Ne faut-il pas « aller au plus pressé », sauver d’abord sa peau, renverser les tyrans ? Ainsi parlent le bon sens, et le marxisme. Mais si l’Apôtre avait placé la lutte sur ce terrain que l’on dit réaliste, à supposer que le « parti chrétien »eût triomphé, rien ne l’eût empêché de subir le sort fatal des révoltes politiques : il eût revêtu les formes du pouvoir déposé[[94]](#footnote-94) et renvoyant à des temps plus paisibles l’évangélisation — sa raison d’être — il se fût consacré aux tâches plus urgentes : donner du pain et des spectacles à la foule. Mais Paul était apôtre et non pas dictateur. C’est pourquoi son message nous est encore prêché. Il annonçait aux hommes non pas la haine et le cynisme — qui appartiennent à la forme du monde — mais la nouvelle, absolument *nouvelle*, venant *d’ailleurs*, d’au-delà de ce monde, de leur transformation en Christ, venu au monde. Il n’annonçait pas un futur hypothétique, au nom d’une théorie ardue, mais une présence immédiatement active et totalement salutaire, au nom d’une Personne vivante et de son amour éternel. Il annonçait l’*homme changé*.

Trop beau tout cela ! Trop beau pour être vrai, dit le marxiste. (Chrétien, changé, je suis encore assez « vieil homme » pour le comprendre.) Sur quoi repose cette transformation dont vous parlez ? Sur une foi que ma raison refuse, et qu’elle m’ordonne d’ignorer. Je ne vois pas les effets d’une telle foi dans l’histoire de notre Occident[[95]](#footnote-95). Si je n’ai pas votre foi, je ne les vois pas. Je vois une Église établie, opprimant toutes les dissidences, pactisant avec les puissants, soutenant partout les régimes rétrogrades et prêchant la résignation. C’est vraiment trop facile de se mettre en règle avec sa mauvaise conscience, en prétextant que l’intérieur importe seul, et que le « pain de vie » suffit à nourrir l’homme ! Peut-être suffit-il à vous nourrir, personnellement, mais ce n’est pas cela qui supprime la misère, qui empêche la guerre, qui change le monde !

Il faut le dire à notre honte, à nous chrétiens : ces reproches apparaissent justifiés à la grande masse des travailleurs. Si le marxisme a provoqué parmi les « exploités » un tel soulèvement d’espérances, de telles vagues d’adhésions enthousiastes, si aveuglement enthousiastes, c’est qu’il s’est trouvé seul à protester contre le monde tel qu’il va. On dira : c’est d’abord qu’il a su rejeter sur l’oppression capitaliste, trop réelle, tout le malheur inhérent àl’existence, tout le malheur dont en vérité le péché de chacun est responsable. L’observation est juste ; elle est insuffisante. Ce qui explique en dernier ressort le succès « religieux » du marxisme, c’est sa volonté proclamée, concrète et immédiate, de changer *tout* ; et non pas seulement l’« esprit » ou l’« intérieur ». Or si le marxisme a réussi cela, s’il a pu paraître cela, c’est dans la mesure où le christianisme, aux yeux des masses, n’a plus osé se montrer chrétien. C’est que le sel a perdu sa saveur, et son amertume salutaire. C’est que la seule espérance véritable et certaine n’a plus été prêchée au monde avec une force d’*attaque* assez gênante et bouleversante. C’est que l’« esprit » qui devait être l’agent du changement total, perpétuel et seul réel, est devenu le gardien des conformismes, ou du moins n’a pas su, par excès de prudence, empêcher que les foules le considèrent comme tel.

Les chrétiens sont bien plus responsables des succès de Marx auprès des foules, que le marxisme n’est responsable du déclin des Églises dans le monde moderne. C’est pourquoi les reproches du marxiste au chrétien sont humainement bien plus valables que ceux du chrétien au marxiste. En gros : si Marx se trompe et réussit, c’est parce que Christ est mal prêché par ses disciples (que ce soit en paroles ou en actes).

Si les chrétiens gardaient une conscience plus fidèle, partant plus douloureuse de ce *fait*, je crois qu’ils éviteraient d’attaquer le marxisme dans les mêmes termes que la réaction. Mais ceci dit, et maintenu, il reste qu’en doctrine, et indépendamment de toutes nos fautes, l’objection marxiste ne vaut rien, alors que l’objection chrétienne est imparable.

Quand un marxiste me reproche de me contenter d’un changement tout spirituel, et qui n’affecte en rien le cours des choses, je suis fondé à lui répondre : « Ton reproche s’adresse à mon hypocrisie, à ma lâcheté, à mon absence de foi, mais non pas du tout à la foi. Car la foi, dit Luther, est ‟une chose inquiète”, on ne l’a pas impunément, et si on l’a, cela se voit, des choses changent. Ce que tu me reproches, c’est, en fait, de n’être pas assez chrétien ! Tu m’incites donc à le devenir davantage, quand tu croyais réfuter ma religion. Ton athéisme devient prédication ! Drôle d’aventure, pour un dialecticien ! Si tu dis que le chrétien est celui qui ne fait rien, tu prouves simplement que tu ignores tout du christianisme. » (Je répète que ce n’est pas sa faute, à ce marxiste, mais notre faute, et tout d’abord la mienne.)

Par contre, quand je reproche au marxisme sa déviation matérialiste actuelle, je ne passe pas à côté de ce qui est essentiel chez Marx. Je ne critique pas une erreur contingente. Je ne dis pas : vous n’êtes pas assez marxistes ! Je dis : dès le départ, dès l’origine doctrinale, intrinsèquement, et dans la mesure exacte où l’on est un marxiste convaincu, non point dans la mesure où l’on trahit le marxisme, on fait une erreur *fatale*, irrévocable, aujourd’hui manifeste. Erreur sur l’homme et sa mission cosmique. Erreur sur la personne — dans mon vocabulaire. Ma critique porte sur l’essentiel du marxisme, alors que la critique marxiste porte sur un christianisme dénaturé. Et l’essentiel du marxisme, je le répète, c’est sa volonté de changer le monde, le monde d’abord, et non pas l’homme d’abord, et le monde par lui. Or une telle volonté ne peut conduire qu’à l’excès du matérialisme, non point par la malice de Staline, mais par l’effet des conditions physiques et spirituelles de l’homme en ce qu’elles ont d’irréductibles à toute détermination sociale ou historique imaginable, dans le passé, le présent ou l’avenir[[96]](#footnote-96).

## Le problème des fins dernières : Royaume de Dieu ou paradis terrestre ?

Nous arrivons maintenant, toute équivoque grossière dissipée en principe, au lieu de la véritable décision.

Certains, frappés comme je le suis, par les ressemblances formelles indiscutables que présentent la volonté du vrai chrétien et celle du communiste militant, ont tenté la synthèse pratique des deux croyances, qu’ils estimaient complémentaires. D’autres, plus nombreux qu’on ne le pense, souhaitent au moins et appellent cette synthèse, paraissant redouter je ne sais quel malheur pour leur foi, ou pour son « succès », si l’on ne parvient pas à l’opérer. Dans la jeunesse universitaire chinoise et japonaise, le problème se posait avec urgence, aux environs de 1933, de réunir dans un même enthousiasme, « les deux Karl », c’est-à-dire Barth et Marx ![[97]](#footnote-97) C’est ici qu’une critique proprement théologique se révèle seule capable de marquer les limites existant en fait, et les distinctions décisives.

La pratique du communisme n’est justiciable, en soi, que d’une critique politique, économique, historique, etc.[[98]](#footnote-98) Et je ne vois pas que le chrétien comme tel ait des lumières particulières sur ces sujets, qui exigent un savoir technique. Mais ce qui tombe directement sous le coup de la seule critique théologique, ce sont les buts derniers du communisme et les postulats qu’il suppose.

Qu’on me permette ici d’être un peu schématique pour plus de clarté. Il me paraît que l’opposition *finale* entre la croyance marxiste et la foi personnelle du chrétien suffit à expliquer tout le reste. Le communisme prépare un paradis terrestre, le paradis temporel de l’homme ; le christianisme prépare un Royaume éternel, qui sera celui de Dieu, non de la Terre. Tous deux sont eschatologiques, en ce sens qu’ils rapportent leur accomplissement à un état dernier et invariable, à un terme futur et total, accessible au travers d’une longue tribulation, d’une longue passion temporelle. Et c’est la « foi », substance des choses espérées, qui permet seule de supporter les maux que l’on endure au nom du but dernier. (Le chrétien chante sur son bûcher, le komsomol accepte un salaire de famine s’il faut cela pour sauver l’URSS.) Mais l’*eschaton* chrétien est au-delà de ce temps, est éternel, et par là même peut être immédiatement présent dans notre cœur[[99]](#footnote-99) alors que l’*eschaton* marxiste, temporel, s’enfuit dans un futur indéfini, — cent ans, mille ans ou deux mille ans ? — et ne peut exister *hic et nunc*.

Comment l’opposition radicale de ces deux fins, la temporelle et l’éternelle, va-t-elle maintenant se manifester dans notre siècle ? Le phénomène de la « conversion » le fait bien voir.

Un homme qui se convertit au christianisme, c’est un homme qui reçoit et qui saisit la Révélation en Personne. Et du coup le Royaume est au dedans de lui. Cet homme n’est plus le maître de sa vie. Il est l’agent d’une vocation venue d’ailleurs, mais pour lui seul et ici-bas, et qui anime désormais ses gestes et sa pensée la plus intime. *Dès maintenant* sa personne est recréée. *Dès* *maintenant*, elle entre en conflit avec le monde et ses formes mauvaises. *Dès* *maintenant*, elle porte témoignage en faveur du fait accompli d’une révolution humaine. Le chrétien converti commence donc par la fin que visait l’espérance communiste. Il possède *déjà* l’essentiel, que Marx voyait au terme de l’histoire : la personne. Et alors, il attaque le monde !

Mais un homme qui se convertit au communisme ne se rattache pas à une Présence actuelle. Il fait un pari dont l’objet n’est pas accessible aujourd’hui. Il mise son action immédiate sur un fait qui n’est pas accompli, l’histoire n’ayant jamais connu de réalisation de communisme. Ainsi, des deux, c’est le marxiste qui est l’utopiste ; et c’est le chrétien qui est le réaliste. (J’entends bien : le chrétien véritable…)

Le marxiste dit : « Je ne table pas sur une foi dans l’invisible, mais sur des faits concrets qu’il faut changer. Chaque réforme obtenue, chaque revendication réalisée, me montre dès maintenant un peu de la réalité de mes espérances. » Mais l’espérance finale du communisme, c’est la libération de l’homme. Et moi je lui montre un homme libéré, tandis qu’il ne peut me montrer que quelques conditions préliminaires d’une libération toujours future.

Je marquerai encore une autre différence, non moins radicale et urgente. Le chrétien converti a déjà l’essentiel : par là même, il se voit contraint à chaque instant de transformer autour de lui ce qui s’oppose à son bien souverain. S’il est chrétien, il sait qu’il est membre d’un corps qui porte toutes les marques du péché. Il est alors en face du monde, et au nom même de sa foi, dans la posture d’un révolutionnaire permanent. Non seulement il se voit contraint de venir en aide à son prochain, mais encore rien ne peut le satisfaire de ce qu’il obtient, par cet effort, s’il compare ce mieux-être relatif au don parfait qu’il a reçu en Christ. Il possède en lui-même la mesure d’une perpétuelle transformation, nécessaire dans tous les domaines où son activité peut se développer[[100]](#footnote-100). Mais le marxiste, quelles que soient la souffrance et la colère qu’il éprouve devant les injustices présentes, du fait qu’il croit que l’intérêt de l’homme est seul en jeu — et de l’homme tel qu’il le conçoit, être social — se verra fatalement neutralisé dans son effort par les gains peu à peu obtenus. Une balance s’établit entre les intérêts sociaux présents et le désir d’aller au-delà, d’aller jusqu’à l’accomplissement final. Car cet accomplissement, ou plénitude, n’est jamais qu’un futur théorique, — si passionnée que soit l’espérance du marxiste — et non pas une présence exigeante et totalement animatrice.

C’est ici la raison profonde des déviations dites « réformistes » ou « étatistes » de la révolution matérialiste. Pour qu’une telle pesanteur ne gagne pas sans cesse sur les élans révolutionnaires spasmodiques qui agitent l’humanité (comme en 1789 et en 1917), il faudrait que l’homme soit délivré de son péché, « changé », sorti du plan, précisément, où le marxisme le maintient.

## Moyens d’action du chrétien et du marxiste

Préparer le royaume de l’homme, ou témoigner par des actes visibles en faveur du retour d’un Royaume déjà réalisé en Christ, cela suppose identiquement une volonté de changer tout ce qui peut l’être ; mais aussi, cela suppose certains *moyens d’action* qui ne sauraient être les mêmes dans les deux cas, si la fin seule justifie les moyens[[101]](#footnote-101).

La fin, ou le *telos* de l’action du chrétien, c’est le royaume de justice et d’amour. Tout acte qui contredirait, dans le présent, la loi d’amour et de justice, même s’il était commis au nom des intérêts de l’Église chrétienne, détruirait en fait cette Église en tant qu’elle vit dans chacun de ses membres, et non pas dans un ciel abstrait.

Car le gage de l’action chrétienne n’est pas futur, mais éternel et donc présent. Si, pour sauver le futur de l’Église, je désobéis dans le présent, je perds tout du même coup, présent, futur, éternité. Je crucifie le Christ et je m’oppose à son retour. Il n’est donc pas d’» opportunisme » chrétien qui tienne, et tous les moyens du chrétien doivent être aussi purs que sa fin.

Tout autre est le cas du marxiste. N’ayant pas derrière lui de modèle *accompli*, ni en lui de Présence souveraine, il se sent libre d’appliquer les moyens qu’il juge adéquats aux intérêts momentanés de son Parti et de sa classe. Ainsi Staline peut justifier en bonne doctrine « dialectique » ses négations actuelles du but final de Marx. Il légitime son étatisme totalitaire en arguant que c’est le seul moyen d’accéder à un stade économique plus favorable au développement du socialisme. Je vois beaucoup de marxistes s’en indigner, mais je doute qu’ils soient bien conséquents, et que leur indignation traduise la vraie volonté du marxisme, plutôt qu’un reste d’humanisme libéral. Le fait est que la grosse majorité des communistes suit Staline. D’où il résulte à l’évidence que pour la grosse majorité des communistes, le mensonge, la haine, l’oppression, l’hypocrisie suprême nommée « raison d’État », et jusqu’à la guerre s’il le faut, sont des moyens parfaitement acceptables en tant qu’ils servent le progrès prolétarien, et préparent un avenir conforme à la doctrine[[102]](#footnote-102). Que leur importe une « faute » personnelle et actuelle, puisqu’il n’y a pas de salut présent ni éternel, puisque le salut n’est pas pour eux de toute façon, mais pour les descendants de leurs descendants ? C’est ainsi qu’on a vu Zinoviev, par « fidélité » au Parti, c’est-à-dire à l’*avenir* du Parti, proférer des aveux mensongers qu’il croyait tactiquement utiles.

Imaginez maintenant qu’un vrai chrétien juge bon de s’inscrire au parti communiste ou de militer en sa faveur : l’alternative où il se place est sans issue. Car ou bien il accepte les disciplines d’action que lui impose son parti, et qui comportent la haine et le mensonge : mais alors pour sauver le monde, il perd sa raison d’être personnelle, et renie justement cette foi qu’il croyait mieux servir dans le communisme ; ou bien il tâche de n’agir qu’en chrétien ; mais alors il devient un opposant, un « trotzkyste » ou un « saboteur », et à tout le moins un militant suspect.

Tout cela repose sur un fait unique, que nous pouvons formuler simplement : la fin dernière du chrétien est présente en chacun de ses actes, ou bien n’est pas ; tandis que la fin dernière du marxiste est un avenir absolument hétérogène aux actions qu’il peut faire aujourd’hui, dans un ordre non socialiste. Par où l’on voit qu’en dépit du langage, la transcendance de la foi chrétienne se manifeste ici et maintenant et engage le tout de l’homme ; tandis que l’immanence de la croyance marxiste renvoie sans cesse le fait humain total dans un avenir indéfini, et n’engage que certaines dispositions de l’être, celles-là précisément que l’avenir socialiste, la société sans classes, doit supprimer ! Le marxiste croit que le bien sort du mal ; le chrétien sait que le bien naît du parfait.

## D’une conséquence politique de la foi

Je m’adresserai maintenant aux chrétiens déclarés. J’en vois beaucoup qui estiment que la transformation de l’homme importe seule, puisqu’elle est, en effet, l’essentiel, et le but de tout autre changement. J’en vois beaucoup qui jugent que l’action personnelle de charité et de sacrifice, pour le mieux-être du prochain, suffit à compléter, si je puis dire, l’action proprement religieuse. Et j’entends bien que les sacrifices qu’ils font ne sont pas seulement « spirituels », entraînent des risques financiers, et même parfois l’abandon de tous biens et d’intérêts humains très chers. Mais je demande à ces chrétiens « changés » s’ils ont un souci suffisantdessuites sociales et politiques qu’implique en fait leur attitude ? Et je pense en particulier aux membres du *Mouvement des Groupes*, qui représentent à l’heure actuelle le christianisme le plus « activiste ». Pourquoi refusent-ils de s’occuper de politique ? Comment se fait-il qu’un grand nombre d’entre eux s’en désintéressent pratiquement ? Ils me disent : « On ne peut pas tout faire ! Quand beaucoup d’hommes seront changés, beaucoup de problèmes se poseront autrement… » Je veux les croire. Ils courent au plus pressé. Mais le marxiste aussi me tenait ce raisonnement, pour justifier une action tout inverse. Je pense qu’il faut aller plus loin[[103]](#footnote-103).

La déviation matérialiste du marxisme ne doit pas seulement nous inciter à des condamnations toutes théoriques : elle doit nous avertir de corriger sans trêve la déviation spiritualiste qui menace notre vie chrétienne, *et qui est la cause certaine des succès du marxisme.* Tant que les chrétiens ne comprendront pas que leur foi doit se manifester sur tous les plans de l’activité humaine, y compris le plan politique, ils ne répondront pas au défi du marxisme, qui s’en trouvera justifié pour autant.

Je ne crois pas à une politique chrétienne, déduite une fois pour toutes de la théologie. Mais je crois que le christianisme, aussitôt qu’il se manifeste en vérité, entre en conflit avec certaines structures politiques, et contribue, par son action la plus intime, à la création d’autres formes. Il importe de savoir lesquelles, et de les préparer consciemment. Sinon nous laisserons le champ libre à toutes les entreprises désespérées qui passionnent les masses incroyantes. Il se pose là, me semble-t-il, une question de solidarité, qui est une forme de la charité. Parfois aussi le devoir chrétien peut apparaître plus historiquement défini et localisé : je n’en donnerai qu’un seul exemple, que je crois actuel entre tous.

Tout le monde sait, ou pressent au moins, ce que signifie la *menace totalitaire*, qu’elle soit fasciste ou soviétique : c’est la « mise au pas » de nos vies et de tous les aspects de nos vies, tant spirituels que matériels, au service de l’État déifié. Cette situation n’est pas sans rappeler celle de l’Empire romain au premier âge du christianisme, telle que nous l’évoquions plus haut. Toutefois, l’un des facteurs au moins s’est modifié notablement : les chrétiens ne forment plus des groupuscules obscurs, ils ont constitué des Églises visibles (et même parfois trop visibles), organisées (parfois trop bien organisées). On parle, à tort ou à raison, d’États chrétiens, ou de nations, de forces, de civilisation chrétiennes. Tout cela se trouve mis au défi par l’exigence totalitaire, comme le prouve le spectacle de l’Allemagne. L’État nouveau veut qu’on l’adore, sinon déjà dans des formes religieuses, du moins dans des formes qui s’opposent aux commandements du Décalogue, et au devoir d’amour chrétien. Le conflit est inévitable.

Suffira-t-il dès lors de se laisser persécuter ? N’avons-nous rien à faire qu’à subir le martyre ? Ou qu’à revêtir vis-à-vis de l’État une attitude d’objecteurs de conscience ? N’avons-nous rien que nous-mêmes à sauver, alors que nos erreurs passées sont pour une part, peut-être capitale, dans le malheur universel qui vient ? Or toute attente passive, si courageuse qu’elle soit, devient dans le cas présent une complicité. L’État totalitaire ne saurait s’instaurer contre l’opinion générale. Celle-ci se laisse séduire par les seuls constructeurs. Mais alors, quel point de vue constructif le chrétien peut-il soutenir, s’il ne veut pas rester l’objecteur que j’ai dit ?

Un protestant, et je précise : un calviniste, doit être ici en mesure de répondre. De toutes les Églises chrétiennes, l’Église calviniste est en effet la plus antitotalitaire par essence. Je ne rappelle qu’en passant les dragonnades et les guerres de religion qui les précèdent : on sait assez que ce fut la lutte d’une royauté déjà « totalitaire » contre des groupes, loyalistes il est vrai, mais réfractaires à certaine mise au pas. Il serait peut-être abusif de déduire d’une situation déterminée par la persécution brutale, que les Églises calvinistes défendaient alors, par principe, un régime fédéraliste. Mais si nous remontons plus haut, jusqu’au règne de François Ier, c’est-à-dire jusqu’à une époque où la passion totalitaire des gouvernants n’avait pas encore pu s’affirmer comme elle le fit sous Louis XIV, nous constatons que la première discipline que se donnent les Églises calvinistes revêt une forme consciemment fédérative[[104]](#footnote-104). Or il ne s’agit plus ici de contingences historiques. C’est le fond même de la doctrine calviniste qui s’exprime par cette structure. L’importance attachée par Calvin à la notion de *vocation personnelle* suffità expliquer ce processus.

À une éthique charismatique[[105]](#footnote-105) correspond nécessairement une organisation fédéraliste de l’Église, et même de l’État. Calvin n’a pas fondé, comme le répètent tous les manuels, une société théocratique, mais bien une société de type fédératif, respectant les diversités, voulues par Dieu, dans l’unité spirituelle. Et les suites de cette création sont encore visibles aujourd’hui : nulle part l’esprit totalitaire n’a trouvé moins de complicité et plus de résistance déclarée que dans les pays calvinistes, où la notion de l’autonomie des groupes reste vivace (Angleterre, Écosse, Suisse, Hollande). En Allemagne, la lutte des Églises contre l’emprise morale de l’État fut menée, on le sait, par Karl Barth : c’est-à-dire par un calviniste…

Je ne voudrais pas restreindre la portée de ce fait en l’opposant, comme il serait facile, à l’esprit unitaire et impérial qui anime l’Église de Rome. Le grand souci d’œcuménisme, que nous voyons gagner toutes les Églises, est une promesse à laquelle nous devons croire de toute la force de notre foi. Aussi ne veux-je tirer de mon exemple qu’une conclusion que je crois valable pour tout chrétien, à quelque Église qu’il appartienne. Nous avons tous reçu de Dieu un appel strictement personnel, un « charisme » dont nous sommes responsables. Nous ne pouvons donc pas approuver une forme d’État qui, par définition, contredit toute diversité, toute autonomie spirituelle au sein de la communauté. Il y va de notre tout, personnel, mais aussi de la valeur de la communauté pour tous les hommes qui la composent. Ne fût-ce que pour cette seule raison — et j’en ai mentionné plusieurs autres —, un chrétien ne peut pas approuver, comme chrétien, la forme politique du communisme[[106]](#footnote-106). Il lui faut donc en préparer une autre, et prendre enfin parti, positivement, dans l’immense lutte qui va mettre aux prises l’étatisme totalitaire et le fédéralisme libre.

## Responsabilité des chrétiens vis-à-vis des marxistes

On connaît la « croisade antimarxiste » qu’organise dans le monde entier la panique des capitalismes. Cette croisade a pour vraie devise : dividendes d’abord ! Mais elle entend utiliser le spirituel comme masque. Elle entraîne beaucoup de braves gens au service d’une cause présentée comme une valeur de pères de famille. C’est en vérité la croisade du matérialisme hypocrite contre le matérialisme généreux. C’est aussi la croisade des fascismes contre leur frère, le stalinisme : une guerre de religions qui ne sont pas les nôtres. Je prends ici parti contre une telle entreprise, pour les mêmes raisons, mais aggravées, qui me faisaient prendre parti contre le régime communiste. On nous donne à choisir entre deux sortes de matérialisme. Mais le communisme, au moins, voulait changer le monde…

Contre les arguments démagogiques de nos croisés, je répète, après Berdiaeff, après Gide : la « vérité » du communisme résulte de la trahison du christianisme par la chrétienté. Toutes les aspirations valables et généreuses du marxisme sont autant d’essais de sauvetage de vérités chrétiennes égarées, déformées, ou « mises sous le boisseau par les chrétiens ». Cela est vrai même de l’aspiration totalitaire, qui est monstrueuse dans ses formes actuelles, mais qui traduit encore, obscurément, l’aspiration d’un Occident jadis chrétien, vers une économie sauvée : le Royaume où Dieu est « tout en tous ». Si les Églises chrétiennes ont à souffrir demain par le fait d’un État tyrannique, il faut qu’elles sachent qu’elles en sont responsables, dans la mesure où elles cédèrent, jadis, aux tentations théocratiques ou séculières. Si la culture et si nos libertés civiques sont brimées, par le fait d’une doctrine et d’un État « matérialistes », il faut savoir que nous en sommes les responsables, dans la mesure où nous cultivons un esprit détaché du réel, une liberté abstentionniste et inféconde.

Tout le mal vient de notre esprit. C’est à lui de faire pénitence, car c’était lui qui devait témoigner de sa primauté salutaire. Mais il faut aussi repartir.

La tragédie de Marx et du marxisme, c’est de n’avoir pas su, ou pas pu opposer au mensonge spiritualiste, la vérité du spirituel.

Nous n’avons pas à nous dresser contre la « vérité » déviée de Marx, contre une vérité orpheline, coupée des liens vivants qui l’attachaient en Dieu à ses fins et à ses origines. Mais nous devons proclamer la vérité parfaite dont nous avons, nous les premiers, dévié. « Malheur à moi si je n’évangélise ! » disait l’Apôtre. Malheur à moi si je refuse de réaliser l’Évangile dans *tous* les domaines de la vie. La seule lutte efficace contre le matérialisme, c’est la lutte qu’il nous faut mener contre la tentation spiritualiste.

# 11. La baleine qui avait faim[[107]](#footnote-107)

Pourquoi le besoin de chercher est-il si vital dans les monde occidental ?

Concernant la recherche en général[[108]](#footnote-108), il paraît facile de répondre : un homme qui cherche, c’est qu’il n’est pas satisfait de ce qu’il a. Mais cette réponse ne vaut que pour le chercheur occasionnel. Celui qui cherche une place, s’il en trouve une très bonne, il cessera de mettre des annonces dans le journal. La recherche dont je voudrais vous parler est en réalité tout autre chose. C’est une passion. Et cela revient à dire qu’elle ne peut être satisfaite par aucun résultat concret et limité. L’esprit de recherche a pour caractère décisif d’être sans fin ni cesse, d’être indéfiniment avide. Chaque nourriture qu’il trouve, au lieu de l’apaiser, excite encore son appétit. Par où l’on voit que l’esprit de recherche n’est pas un instinct animal, mais une passion spirituelle. Je ne saurais mieux le définir qu’en vous résumant une légende de l’ancienne Russie orthodoxe et mystique, la légende de la Grande Baleine[[109]](#footnote-109).

Il y avait une fois une grande baleine que les habitants d’un village avaient prise vivante, et qu’ils aimaient beaucoup. Elle avait faim. Ils lui apportèrent tout ce qu’ils pouvaient trouver, elle mangea tout, et dit qu’elle avait encore faim. N’ayant plus rien à lui donner, ils la transportèrent dans une ville voisine, beaucoup plus riche. Là, sur la place publique, on lui apporta des quantités énormes de nourriture, elle mangea tout, et dit qu’elle avait encore faim, aussi grand faim qu’avant et encore plus. Les gens voulaient la garder en vie, ils aimaient leur baleine, mais ils ne savaient plus comment la satisfaire. À la fin, ils lui demandèrent :

« Qu’as-tu ?

— J’ai faim.

— Nous t’avons donné toute la nourriture du pays.

— Quand vous m’aurez donné cent fois et mille fois plus, j’aurai encore faim.

— Que veux-tu donc ? et elle dit enfin :

Je veux Dieu. »

Cette légende marque le but extrême de toute la recherche des hommes. La Baleine voulait l’absolu, le Tout, la réponse globale et définitive. Elle voulait quelque chose qui fût au-delà de toute réponse partielle, précise, utile : au-delà de tout ce qu’on peut avoir ou même savoir : au-delà même de notre angoisse fondamentale devant la vie, le monde et l’inconnu. Et c’est pourquoi sa faim était inextinguible.

Seuls les très grands mystiques vont ainsi droit au but, brûlant toutes les étapes de la recherche. Quelques-uns des plus grands savants, un Newton, un Einstein par exemple, n’y vont que par l’intelligence mathématique, non par leur être tout entier. Et le reste des hommes s’arrête en chemin, plus ou moins loin, cherchant selon les cas, qui la sécurité ou la richesse, qui la puissance ou plus haut encore, le savoir pur ou la beauté. La plupart auraient peine à formuler l’objet précis de leur recherche, qui n’est jamais ceci ou cela seulement, mais un mélange — conscient ou inconscient — de tous les buts que je viens d’indiquer. Ce qu’ils ont en commun, du fait même qu’ils sont hommes et non pas simples animaux, c’est le besoin profond de *dépasser* leur condition présente, leurs données natives ou sociales. Et l’horizon lointain de la recherche humaine, dans tous les ordres — de la mystique à la technique en passant par les arts et les sciences — cet horizon dernier reste le même, quel que soit le nom qu’on lui donne ou qu’on se refuse à lui donner.

Ayant ainsi tenté de définir le *sens* dernier de la recherche en général, je me tournerai maintenant vers le problème particulier de la recherche occidentale.

La civilisation qui est née en Europe a dominé le monde pendant des siècles. Elle est encore, à notre époque, celle qu’on imite partout, même quand on la combat. Elle est donc encore *la plus forte*. Pourtant, si on la compare aux autres, passées, présentes ou en formation, on s’aperçoit qu’elle s’en distingue par deux grands traits généralement tenus pour des causes de faiblesse : je veux parler d’une certaine *incertitude* ou *inquiétude*, d’un certain *désordre permanent*.

Les Chinois anciens et les Égyptiens, les Sumériens et les Romains, les Aztèques et les Mayas, avaient créé des ordres stables. Leurs prêtres et leurs princes avaient réponse à tout. Et de même aujourd’hui, la Russie soviétique offre ou impose à l’homme des masses plus de sécurité et beaucoup moins de problèmes que nos libres démocraties. (C’est là tout le secret du succès provisoire des régimes dits totalitaires : ils offrent et imposent des certitudes massives.) Nous, au contraire, en Occident, et en Europe bien plus qu’en Amérique, nous souffrons d’une espèce d’inquiétude générale. Nous ne cessons de parler du « désarroi de l’époque ». Nous avons l’impression de vivre dans un chaos sans cesse croissant, dans un maquis de contradictions morales, intellectuelles et pratiques. D’où vient cette inquiétude fondamentale ? D’où, ce désordre permanent que les meilleurs esprits déplorent depuis des siècles ?

Je ne pense pas que cette inquiétude et ce désordre soient accidentels. Je pense même qu’ils remontent aux sources vives de notre civilisation, *et qu’ils en sont inséparables*. Je les rattache à nos plus grandes traditions : le christianisme et l’esprit scientifique. Notre inquiétude provient de notre foi, et nos incertitudes sont créées par la nature même de nos certitudes.

Ce paradoxe s’explique d’une manière assez simple. Prenons l’exemple de l’homme chrétien. Il peut lire dans les Écritures « qu’il n’y a pas un juste, pas même un seul » et que pourtant il devrait être saint. Il sait que le péché consiste à être séparé de la Vérité vivante, et que tous les hommes sont pécheurs. Il cherche donc. Il cherche à se rapprocher de la vérité et de la sainteté. Dans cet effort sans fin ni cesse il est pourtant soutenu par sa foi dans la grâce. Il est donc un inquiet perpétuel, mais qui sait les raisons de son inquiétude ; il sait qu’elle est normale, et non désespérée, puisqu’elle est produite par sa foi, c’est-à-dire par sa certitude.

Prenons ensuite l’exemple de l’homme scientifique. Celui-ci lit l’histoire des sciences. Elle lui fait voir que toutes les « vérités » qu’établissent les écoles successives sont relatives et provisoires, ont été dépassées l’une après l’autre, et que pourtant la raison d’être de la Science est de saisir des vérités certaines. Dans cet effort sans fin ni cesse — ici encore — pour s’approcher d’un but toujours fuyant, il est soutenu par sa confiance en la raison et l’expérience vérifiante. La même exigence de rigueur, qui d’une part, sans relâche vient remettre en question les certitudes que l’on croyait acquises, d’autre part est le gage d’un progrès vers le vrai. Ainsi donc, du désordre vers un certain ordre, puis vers un nouveau désordre, puis vers une nouvelle façon plus large de l’interpréter, la Science avance.

Cette inquiétude perpétuelle, déterminée par les deux forces principales qui ont produit notre civilisation, — voilà ce qui définit le mieux l’Europe. Et c’est par là que l’Europe se distingue des civilisations antiques et asiatiques, comme des essais de civilisations totalitaires. À la vérité sacrée et intangible réglant chaque détail de la vie, à l’ordre total et définitif décrété par le Roi-Prêtre ou par le Dictateur, l’Europe oppose l’idée et la pratique d’une remise en question permanente de tout, d’une insatisfaction sans fin, d’une inquiétude créatrice de désordres, et de révolutions bien sûr, mais créatrice aussi de liberté.

Incertitude et insatisfaction, contradictions, désordre, désarroi : autant de causes de faiblesse et de ruine, semble-t-il. Et pourtant, c’est tout cela qui a fait l’Europe. Et cette Europe a dominé le monde, non point malgré tout cela, mais à cause de tout cela.

C’est une curiosité inquiète et insatiable qui a poussé les navigateurs de la Renaissance à découvrir les autres peuples de la Terre, pour les convertir et les dominer, alors que nous Européens, n’avons jamais été découverts par personne, notez-le bien. C’est une passion inquiète de vérifier sans cesse le pouvoir de l’homme sur la nature qui est à l’origine des expériences physiologiques, physiques et mécaniques, que certains eurent le courage de risquer à la même époque. Et voici, à partir de ces pionniers, tout le développement des sciences chimiques, physiques et mathématiques, aboutissant au xixe et surtout au xxe siècle, à la technique.

Or quel est le but final de notre effort technique, considéré dans son ensemble ? Déjà l’on nous fait entrevoir que les applications de l’énergie nucléaire et solaire permettront, vers la fin de ce siècle, de réduire le travail des ouvriers à quelques dizaines d’heures par an, pour une production décuplée. La technique conduit donc, en fait, vers une libération de l’homme. Mais cet homme libéré du travail, que va-t-il faire de ses loisirs, qui deviendront l’essentiel de sa vie ? Problème immense et tout nouveau, qui viendra se substituer aux problèmes économiques et sociaux d’aujourd’hui, portant alors au premier plan les grandes questions d’éducation et de culture. Ainsi, chaque réussite de la recherche occidentale crée de nouvelles incertitudes, appelant de nouveaux progrès, c’est-à-dire de nouvelles recherches.

J’ai tâché de faire voir que le génie de la recherche est le génie même de l’Europe. J’ajouterai une dernière remarque : le génie de la recherche pure est la condition même de la survie de l’Europe.

C’est en effet la technique et son progrès constant qui a permis à notre continent, simple « cap de l’Asie » comme on sait, de dominer toute la Planète. C’est la technique et son progrès constant qui doit maintenir nos positions, devant la concurrence croissante des empires neufs qui ont adopté et développé nos procédés et nos méthodes. Mais le progrès de la technique dépend de la recherche pure. Et celle-ci dépend à son tour de tout l’ensemble culturel et spirituel de notre civilisation.

Rien ne serait donc plus faux ni plus dangereux pour nous que de maintenir des cloisons étanches entre la culture en général et la technique. Je vous ai montré tout à l’heure la technique débouchant dans la culture des masses. En revanche, n’oublions jamais que la culture pure, la recherche pure, est l’origine réelle de nos progrès techniques.

Et là-dessus une petite histoire vraie. C’était il y a quatre ou cinq ans. Je cherchais de l’argent, comme il arrive, pour une entreprise culturelle. J’allai voir un industriel qui fabrique d’énormes turbines. Il m’écouta, distrait d’abord, puis impatient ; m’expliqua finalement que dans l’état des choses, les turbines, c’est sérieux, la culture n’est qu’un luxe, et que l’important était d’abord de lutter contre le communisme, qu’il confondait, je le crains, avec les réformes sociales. En sortant de chez lui, les mains vides, je me dis ceci : cet homme tire sa puissance de la turbine, mais après tout ce n’est pas lui qui l’inventa. Qui donc ? J’ouvris une encyclopédie, et trouvai ceci : — Il y avait au xviiie siècle un très grand mathématicien. Il s’appelait Léonard Euler, et il était né à Bâle, entre France et Allemagne, dans une atmosphère très savante, mais pénétrée de spiritualité. Influencé par le piétisme, il pensait que sa science abstraite ne devait pas l’empêcher de se rendre utile aux hommes. Aussi dessina-t-il, à temps perdu, les plans d’une machine d’un type nouveau, qu’il baptisa turbine.

Ainsi grâce au génie d’Euler, au milieu culturel de Bâle, et au piétisme, des milliers d’ouvriers et d’ingénieurs gagnent leur vie, des paquebots traversent l’Océan, d’énormes capitaux s’amassent.

# 12. Le mouvement œcuménique et le fédéralisme[[110]](#footnote-110)

Le mouvement œcuménique ne deviendra réel aux yeux des peuples qu’à partir du jour où il sera capable de répondre avec force et autorité aux questions politiques de notre temps. Qu’il le pressente, qu’il ait au moins une sorte de conscience anxieuse de l’œuvre à faire, c’est ce que prouvent ses « encycliques » improvisées à la veille de la guerre. Qu’il soit encore très loin d’une vision dynamique de l’action immédiate, c’est ce que prouvent ces mêmes déclarations. Elles souffrent avant tout d’un manque de *ton*, qui révèle un manque de nécessité intérieure. Elles expriment l’accord d’un certain nombre de bonnes volontés, non pas l’élan d’une volonté précise et combative. Elles sont un respectable résultat, mais non pas un point de départ. Sans doute garderont-elles une valeur historique. Mais comme beaucoup de documents qui prennent par la suite une valeur historique, elles auront passé inaperçues en leur temps.

Ce manque d’efficacité des messages œcuméniques, dans le plan politique, provient sans doute du fait qu’ils sont des compromis, des accords minima, obtenus non sans peine et forcément trop généraux. Mais il y a plus. L’erreur commise jusqu’ici a été d’essayer de choisir prudemment une attitude politique plus ou moins juste d’une part, plus ou moins acceptable de l’autre. Sans doute n’était-il pas possible de faire davantage à ce moment. En fait, on a examiné la situation mondiale et l’on a tenté de l’améliorer, conformément à des principes indiscutés de morale chrétienne et naturelle. Or le réformisme moral n’a jamais pu influencer le cours des événements. L’histoire est faite d’initiatives, non de retouches, de vœux et d’amendements. Et pour qu’une initiative aboutisse, il faut qu’elle représente un risque autant et plus qu’une prudence, il faut qu’elle soit portée par une passion qui jaillisse du tréfonds de sa foi créatrice. Les hommes qui ont fait l’histoire sont ceux qui avaient une vision passionnée de leur but et qui ont su plier les circonstances à leur dessein. Dans un certain sens, nous dirons qu’ils partaient sans cesse d’eux-mêmes, de leur foi ou de leur ambition, la plus profonde, et non pas des données et des aspirations plus ou moins exactement connues ou supposées de leur époque. Leur action fut puissante dans la mesure exacte où elle fut l’*expression directe de leur être*.

Si le mouvement œcuménique veut agir, et il le doit, il faut qu’il reconnaisse d’abord cette loi fondamentale de l’action. En d’autres termes, il faut que son action politique parte de lui-même, de ce qu’il a, de ce qu’il est, et de sa foi constitutive. Il n’a pas à emprunter ici et là pour composer une mosaïque de mesures désirables, mais au contraire sa position politique doit exprimer d’une façon nécessaire sa nature même. Ses déclarations doivent *traduire en termes d’organisation pratique les principes qui sont impliqués dans la vision de l’œcuménisme*. Rien que cela, mais tout cela, avec confiance, mais aussi avec une inflexible conséquence.[[111]](#footnote-111)

Résumons-nous : il ne s’agit pas d’*adopter* une politique accidentellement ou indirectement « chrétienne », mais il s’agit d’actualiser la politique impliquée dès le début dans la volonté et l’espérance œcuménique.

Le présent essai n’a d’autre ambition que d’esquisser les grandes lignes de ce développement, et d’en indiquer les articulations. Que l’on excuse le schématisme des pages qui suivent : c’est celui d’un plan de travail, d’un *sommaire*.

Certains conflits permanents de l’histoire ont pris de nos jours un caractère de violence sans précédent. À travers les complexités infinies de nos difficultés économiques, sociales, politiques et religieuses, ils se dégagent avec d’autant plus de simplicité qu’ils ont atteint un *climat* presque mortel. Conflit politique et économique entre l’État totalitaire et les droits de l’homme. Conflit moral entre le collectivisme oppressif et l’individualisme anarchisant. Conflit idéologique et religieux entre l’unité imposée et la division irréfléchie, entre la centralisation rigide et l’éparpillement poussiéreux. Remarquons tout de suite que ces divers conflits ne sont en réalité que les aspects d’une seule et même opposition fondamentale, réfractée à des niveaux différents. Remarquons ensuite que chacun de ces termes opposés deux à deux est également faux en soi, c’est-à-dire à la fois excessif et incomplet. Il s’ensuit que dans leur plan, il n’y a pas de solution possible. Ils sont inconciliables parce que, de la combinaison de deux erreurs, on ne peut faire sortir une vérité, mais seulement une erreur aggravée. De même l’orthodoxie ne sera jamais retrouvée en faisant une somme d’hérésies. Du conflit politique et économique, résultent pratiquement la guerre et la révolution. Du conflit moral résultent la tyrannie et l’anarchie. Du conflit idéologique et religieux résultent des mises au pas de plus en plus indiscrètes et des schismes multipliés.

Pour résoudre l’opposition unité-division, il serait vain de rechercher une solution intermédiaire ou « libérale », à mi-chemin des deux erreurs en lutte. Il faut changer de plan, et retrouver l’attitude *centrale* dont ces deux erreurs ne sont que des déviations morbides. Entre la peste et le choléra, il n’y a ni « juste milieu » ni synthèse possible. Il faut revenir à la santé. Et tout d’abord, il faut se la représenter.

La santé politique et économique s’appelle fédéralisme. La santé morale et civique s’appelle personnalisme. La santé religieuse s’appelle œcuménisme. Nous allons définir ces trois termes en insistant sur leur liaison fondamentale et sur leur nécessaire hiérarchie. Notre thèse étant la suivante : la *théologie de l’œcuménisme* implique une *philosophie de la personne* dont l’application est une *politique du fédéralisme*.

## Théologie du mouvement œcuménique

Écartons d’abord le malentendu que pourrait suggérer ce titre : nous ne voulons pas parler d’une « théologie œcuménique », synthèse utopique des théologies existantes, ou doctrine nouvelle qui risquerait de n’être compatible avec aucune des théologies existantes. Ce qui nous intéresse ici, c’est la doctrine concernant l’Église universelle, implicitée par le fait même qu’il existe un effort œcuménique. Nous supposons cette doctrine, dès lors que nous prononçons : « Je crois la Sainte Église Universelle. » Et nous nous bornerons ici à en souligner quelques traits qui importent à notre entreprise.

Le principal est celui-ci : la théologie de l’œcuménisme subsiste et tombe avec la *foi dans l’union* des chrétiens en Christ, cette foi pouvant être connotée par le rejet de l’*hérésie unitaire*.

Certes, il n’est pas de pire menace pour le mouvement œcuménique que l’utopie et la tentation d’une unité formelle, humainement vérifiable, assurée et définitive. Car c’est précisément cette utopie qui a produit les schismes et les oppositions que le mouvement œcuménique se propose de surmonter. C’est dans la mesure exacte où les Églises ont voulu transformer la foi à l’*una sancta* en une assurance visible et restrictive de l’unité (d’organisation ou de doctrine), c’est dans la mesure exacte où elles ont douté d’une union par essence incontrôlable, qu’elles ont perdu leur communion réelle. Rappelons ici l’histoire de la tour de Babel : la volonté de bâtir un monument visible à la gloire de l’unité des hommes, conduisit à la division de leur langage.

Il convient de laisser aux théologiens le soin de définir la doctrine positive de l’union au nom de laquelle doit être condamnée l’hérésie unitaire. Doctrine de la multiplicité des dons accordés par le seul et même Père, ou doctrine de la pluralité des demeures dans un seul et même ciel, ou encore doctrine de la diversité des membres d’un seul et même corps : quel que soit le nom qu’on lui donne, en aucun cas elle ne manquera de fondements bibliques indiscutables. (Pour ma part, je n’en vois pas de meilleur que la première Épître aux Corinthiens : c’est dans ses appels à l’union, précisément, que Paul établit avec le plus de force la légitimité des diversités. Ce qui me parait d’une excellente méthode.) Est-il permis d’en appeler aussi au précédent des *sept* Églises d’Asie, possédant chacune leur ange ? Ou à la parole « Soyez un comme le Père et moi sommes un », qui établit le modèle même de l’union dans la distinction des personnes ? Posons ces questions-là aux docteurs de l’Église. Mais voici ce que nous devons affirmer dès maintenant : la théologie de l’œcuménisme considère que *la diversité des vocations divines n’est pas une imperfection de l’union, mais sa vie même*.

Un deuxième trait, complémentaire d’ailleurs, doit être au moins rappelé ici : la théologie de l’œcuménisme ne vise pas à démanteler les orthodoxies existantes, dans les diverses Églises, mais au contraire, elle a pour premier effet de les renforcer en les rendant plus conscientes de leurs valeurs authentiques, et c’est par ce détour, précisément, qu’elle espère atteindre une communion d’esprit en profondeur. En d’autres termes, l’appel à l’union ne s’adresse pas aux dissidents virtuels de chaque Église, mais à leurs membres les plus fidèles.

Toutefois, cette méthode n’est compatible qu’avec des orthodoxies que j’appellerai *ouvertes*. Elle ne peut embrasser une orthodoxie qui céderait consciemment à la tentation unitaire, c’est-à-dire qui tendrait à se fermer sur elle-même et à n’admettre plus de recours direct au Chef de l’Église, lequel est au ciel à la droite de Dieu, et non pas sur la terre, dans telle ville, ou dans tels écrits, ou dans tel prophète local. Certes, aucune Église ou secte n’a jamais été capable, grâce à Dieu, de se fermer totalement aux inspirations du Saint-Esprit. Aucune Église ou secte n’a jamais nié que son Chef réel fût au ciel, mais plusieurs ont agi comme s’il était sur la terre, c’est-à-dire à leur disposition. Plusieurs ont identifié l’*una sancta* avec leur organisation ou leur doctrine particulière. Au principe d’union transcendant qui assure la permanence de l’Église universelle, certaines ont ajouté, et peu à peu substitué en fait, un principe d’unité immanent, c’est-à-dire humainement contrôlable. C’est la formule même de la tyrannie. Car, contre un principe d’unité immanent, mais pratiquement puis théoriquement absolutisé, il n’y a pas de recours ou d’appel possibles de la part du fidèle. Il doit se soumettre ou sortir. S’il se soumet, il court le risque d’obéir aux hommes plutôt qu’à Dieu. S’il sort, c’est avec amertume, et l’Église qu’il fondera peut-être sera opposée à l’ancienne, au lieu d’être seulement plus vraie, donc plus universelle.

Elle sera déformée à rebours, au lieu d’être réformée, je n’épiloguerai pas ici sur l’unité d’organisation romaine, considérée comme nécessaire au salut. Mais je rappellerai les critiques que Karl Barth adressait à l’orthodoxie protestante du xviiie siècle : une certaine manière de proclamer le dogme de l’inspiration littérale des Écritures, par exemple, revient à disposer humainement des Écritures. Car aussitôt que le principe d’unité apparaît humainement vérifiable, l’orthodoxie de l’Église se « ferme » sur elle-même. D’où les schismes nombreux, dès cette époque, dans les Églises calvinistes.

Une Église qui prétend se suffire et *posséder* son principe d’unité, une Église qui tend à se fermer par le haut pour mieux assurer sa cohésion humaine, devient à la fois isolée et génératrice de schismes. Son attitude est donc doublement anti-œcuménique. Sa volonté d’unité s’oppose à l’union. Elle transforme la diversité en division. Alors il y a scandale, et c’est alors que le corps souffre dans son Chef et dans ses membres !

La vie normale du corps dépend de la vitalité de chacun de ses membres, et la vie d’un membre dépend de son harmonie avec les autres membres, assurée par l’appartenance à un même Chef. Nous retrouverons plus loin, et à plusieurs reprises, ce thème de l’harmonie organique opposé au thème de l’unité systématique.

Notons qu’il n’entraîne aucunement un éloge de la « tolérance » libérale à base d’indifférence dogmatique. Car l’harmonie des membres n’est pas une tolérance, mais une nécessité vitale. Le poumon n’a pas à « tolérer » le cœur ! Il doit être un vrai poumon, et dans cette mesure même, il aidera le cœur à être un bon cœur.

Notons aussi que les Églises qui ne représentent pas spirituellement une fonction distincte, mais seulement la division ou la duplication accidentelle d’un même organe, n’ont rien de mieux à faire qu’à fusionner le plus tôt possible.

## Philosophie de la personne

Les positions œcuméniques que nous venons d’esquisser enveloppent une doctrine de l’homme. Au conflit qui oppose l’unité et la division dans le plan de l’Église, correspond terme à terme le conflit qui oppose la collectivité et l’individu dans le plan de la société. Et de même que l’œcuménisme retrouve la position spirituelle centrale qui fonde l’union dans la diversité, nous avons à chercher la position philosophique centrale qui fonde la communion humaine dans la liberté. Je l’appelle le personnalisme.

Cherchons à illustrer les notions d’individu, de collectivité, et de personne par des exemples historiques susceptibles de faire image.

L’*individu* est une invention grecque, et sa naissance signale la naissance même de l’hellénisme. C’est l’homme de la tribu qui se met à réfléchir « pour son compte », et qui, de ce fait même, se distingue et s’isole. Raisonner, c’est d’abord douter, et c’est bientôt se révolter contre les tabous et les conventions sacrées du groupe. Alors le groupe expulse le « non-conformiste ». Ce sont ces expulsés de divers groupes qui fondent les premières thiases grecques, communautés comparables à la cité moderne, et basées non plus sur le sacré, le sang et les morts, mais sur l’intérêt commun et les contrats. Tous les membres de la tribu devaient agir de la même manière, minutieusement prescrite par les usages, et toute dissidence de conduite entraînait l’exécration ou la mort. Dans la cité, au contraire, chacun cherche à se distinguer, à se singulariser. Concurrence, originalité, droits privés, conscience de soi, succèdent au respect des tabous et à la stricte observance du sacré collectif.

Mais ce mouvement centrifuge par rapport à la communauté d’origine, s’il se confond d’abord avec l’intelligence et la raison, ne tarde pas à affaiblir le lien social. Il s’oriente vers l’anarchie. À ce moment se crée un sentiment de vide social. C’est une sorte d’angoisse diffuse d’où naît l’appel à une communauté nouvelle et plus solide, où l’individu isolé retrouve des contraintes qui le rassurent, et où l’État reprend sa puissance.

C’est Rome alors qui nous donnera le symbole éternel de la *réaction collective*. La victoire de Rome sur la Grèce est la première victoire fatale de l’étatisme sur l’individualisme devenu anarchique. Entre individualisme et dictature, l’opposition n’est pas aussi profonde qu’on l’imagine. Il s’agit plutôt d’une succession inévitable. L’individu ne s’oppose à l’État qu’à la manière dont le vide s’oppose au plein : plus le vide est absolu, plus l’appel est puissant. À bien des égards même, l’étatisme ne fait qu’achever le processus de dissolution commencé par l’individualisme : il liquide les groupes existants pour mieux accomplir son unification, sa « mise au pas ». C’est avec la poussière des individus que l’État fait son ciment. Mais cet État centralisé, cette unité rigide et trop contrôlée écrase bientôt toutes les initiatives individuelles. N’admettant pas de recours au-delà de son pouvoir, il se prive de toute inspiration créatrice. L’homme n’est plus qu’une fonction sociale, un « soldat politique », dirait-on de nos jours. Et l’esprit périclite, faute de liberté.

La Grèce individualiste a triomphé de la communauté barbare du sang. Mais plus tard elle a sombré dans l’anarchie. Rome a triomphé de l’anarchie et sombre maintenant sous le poids de son appareil collectiviste. De nouveau se recrée le vide social. Quelle sera la nouvelle société ?

En ce point crucial de l’histoire — dans une situation qui rappelle étrangement la lutte présente entre démocratie individualiste et étatisme totalitaire — se produit l’événement unique de l’Incarnation. Et il apporte à la question des temps la réponse éternelle de *l’Église*.

Qu’est-ce que l’Église primitive, dans la perspective sociologique où nous nous plaçons ici ? Une communauté spirituelle formée de communautés locales ou « cellules ». Celles-ci ne se fondent pas sur le passé ou sur des origines communes : « Il n’y a plus ni Juif ni Grec. » Elles ne se fondent pas sur la classe ou la race, ni sur quelque autre réalité collective. Leur lien n’est pas terrestre d’abord, ni leur Chef : il s’est assis au ciel à la droite de Dieu. Leur ambition non plus n’est pas terrestre : elles attendent la fin des temps. Et cependant, elles constituent bel et bien les germes d’une société véritable. Elles ont leur organisation sociale, leurs chefs locaux, leurs hiérarchies, leurs assemblées. L’homme qui se convertit et s’incorpore à l’un de ces groupes y trouve d’une part une activité sociale qui le relie à ses « frères » et le sauve de la solitude ; d’autre part, il revêt une dignité humaine nouvelle, puisqu’il a été racheté, et qu’il a reçu la promesse de sa résurrection individuelle. Il est donc à la fois *engagé* et *libéré*, et ceci en vertu d’un seul et même fait : la vocation qu’il a reçue de l’Éternel.

Cet homme d’un type nouveau n’est pas l’individu grec, puisqu’il se soucie davantage de servir que de se distinguer. Il n’est pas non plus le simple rouage, la simple fonction dans l’État qu’était le citoyen romain, puisqu’il possède une dignité indépendante de son rôle social. Comment le baptiser ? Il faut un mot nouveau. Ou plutôt, on va prendre un mot déjà connu, mais auquel on donnera un sens nouveau.

Pour désigner les relations constituant la Trinité, les docteurs grecs avaient adopté le terme latin de *persona* (rôle social). C’est ce même terme qui servira aux premiers philosophes chrétiens à désigner la réalité de l’homme dans un monde christianisé. Car cet homme est, lui aussi, à la fois autonome et en relation. Ainsi, le mot *personne* avec son sens nouveau, et la réalité sociale qu’il désigne, sont bel et bien des créations chrétiennes, ou pour mieux dire, des créations de l’Église chrétienne.

Dans la *personne* ainsi définie se résout l’éternel conflit entre la liberté individuelle et les devoirs vis-à-vis de la collectivité. C’est le même Dieu qui, par la vocation qu’il envoie à l’homme, distingue cet homme de tous les autres et le remet en relations concrètes avec ses semblables. La liberté est assurée par la possibilité constante de recourir directement à l’Éternel, au-dessus de la communauté. Et la communauté est liée par sa fidélité à l’Éternel. Ainsi les droits et les devoirs du particulier ont le même fondement que les droits et les devoirs de l’ensemble. Ils ne sont plus contradictoires. Ce qui libère un homme est aussi ce qui le rend responsable vis-à-vis d’autrui. En retour, ce qui unit la communauté est aussi ce qui l’oblige à respecter les vocations individuelles.

La liberté du siècle présent se réclame du slogan utopique : à chacun sa chance. Mais la liberté et l’engagement de la personne chrétienne se définissent du même coup par la formule : à chacun sa vocation.

Nous avons retrouvé, dans cette doctrine de l’homme, les mêmes structures que dans la doctrine de l’Église universelle esquissée plus haut ; la même position centrale définissant *à la fois* l’union et la diversité, l’engagement et la liberté, les droits du tout et les droits des parties. De même que la théologie de l’œcuménisme prévient d’une part l’orthodoxie fermée, d’autre part la dissidence obstinée, la philosophie de la personne prévient d’une part le collectivisme oppressif, d’autre part l’individualisme anarchisant.

Mais ici encore, insistons sur ce point : la personne n’est pas un moyen-terme entre l’individu trop flottant et le soldat politique trop esclave. Elle est l’homme intégral, dont les deux autres ne sont que des maladies. Dans le plan humain immanent, il n’y a pas d’équilibre possible entre l’anarchie et l’unité forcée, l’individu et l’État. Mais dès qu’intervient la transcendance, il y a mieux qu’un équilibre, il y a un principe vivant d’union. Là où est l’Esprit, là est la liberté, mais là aussi est la vraie communion.

Il nous reste à développer maintenant les implications politiques de cette théologie et de cette philosophie.

## Politique du fédéralisme

Nous en avons assez dit pour qu’il soit désormais facile de voir qu’à l’attitude œcuménique en religion ne peut correspondre que l’organisation fédéraliste en politique. Quant à la philosophie de la personne, elle sera normalement celle du bon citoyen d’une fédération. La devise paradoxale du fédéralisme helvétique : « Un pour tous, tous pour un », est également valable sur ces trois plans.

L’œcuménisme exclut l’orthodoxie fermée, créatrice de schismes, et la dissidence obstinée. Le fédéralisme exclut de même l’impérialisme, générateur de guerres, et le régionalisme borné et égoïste. (Remarquons d’ailleurs que l’impérialisme n’est que l’individualisme d’un groupe ; et l’individualisme, l’impérialisme d’un homme isolé. De même que l’État cesse d’être un vrai État dès qu’il se veut souverain absolu, l’homme cesse d’être un homme intégral dès qu’il absolutise sa liberté.)

Le fédéralisme part des groupes locaux (région, commune, entreprises, etc.) et l’œcuménisme reconnaît pareillement leur valeur (Églises diverses, paroisses, ordres, etc.). C’est en effet dans le groupe local que la personne peut se réaliser. Car les tâches civiques y sont à l’échelle de l’individu et l’engagement concret dans la communauté y devient donc possible. Dans la petite congrégation, on se connaît, on sait à quels hommes et à quels problèmes publics on a affaire. Si l’on se trouve en opposition avec le groupe, on a la possibilité matérielle d’y faire entendre sa voix. Si cela ne suffit pas, on peut changer de groupe. L’on n’est donc pas isolé, comme l’individu se trouve isolé dans une grande ville moderne ou dans un vaste État centralisé. D’autre part, on n’est pas non plus tyrannisé par une loi rigide et uniforme, puisque dans une fédération l’on peut toujours adhérer à divers groupes, l’un religieux, l’autre social, le troisième culturel ou politique, ou professionnel. Cette pluralité d’appartenances — qui trouverait son équivalent dans l’œcuménisme ecclésiastique — est exclue par le régime totalitaire, qui prétend faire coïncider les frontières de l’État avec celles de toutes les activités sociales, spirituelles ou privées — ce qui est la définition même de l’oppression.

Le fédéralisme, comme l’œcuménisme, reconnaît que les diversités régionales sont la vie même de l’Union. Mais par l’organe central qui lie toutes les régions, il ménage un recours au citoyen contre les abus de pouvoirs locaux. Il cherche la coopération organique de ses membres et non cette caricature de l’ordre qu’est l’unité dans l’uniformité. Au lieu de pétrifier les *frontières* extérieures des groupes qui forment la fédération, il cherche à vivifier leurs *foyers*. Et de la sorte, à l’équilibre méfiant et statique des puissances affrontées, il substitue l’émulation vivante des valeurs originales. Spinoza définit la paix comme « l’harmonie des âmes fortes ». Nous pourrions pareillement définir l’œcuménisme et le fédéralisme en remplaçant « âmes » par « Églises » et par « régions ».[[112]](#footnote-112)

Notre objet était d’établir les relations suivantes : l’œcuménisme, le personnalisme et le fédéralisme sont les aspects divers d’une seule et même attitude spirituelle. Ils s’engendrent l’un l’autre et s’appuient mutuellement. Ils ont les mêmes structures et les mêmes ambitions. Ils opposent également à la notion d’unité rigide celle de communion ; à l’Empire, le Commonwealth ; à l’ordre unitaire et géométrique la collaboration pluraliste et organique ; au couple de frères ennemis que forment l’individu déraciné et la masse totalitaire, le couple de frères amis que forment la personne et la communauté fédérale.

Vouloir le fédéralisme sans accepter l’œcuménisme, ce serait priver l’organisation politique de ses fondements spirituels. Mais accepter l’œcuménisme sans vouloir également le fédéralisme, ce serait ne pas accepter vraiment l’œcuménisme, j’entends avec toutes ses conséquences. Car la foi sans les œuvres n’est pas la foi.[[113]](#footnote-113)

## Le fédéralisme et le mouvement œcuménique[[114]](#footnote-114)

Et maintenant nous voici dans le drame de la lutte entre l’Est et l’Ouest[[115]](#footnote-115). Nous constatons que le conflit en cours est insoluble dans son plan. Si le totalitarisme triomphe définitivement des démocraties, ce sera la mort d’une culture et d’une économie, sans doute, mais ce sera surtout la suppression de toute possibilité œcuménique, la subversion des valeurs universelles créées par l’évangélisation de la conscience occidentale. D’autre part, si les démocraties capitalistes et individualistes triomphent, aucun problème ne sera résolu de ce fait. Tout le monde sent ou pressent d’ailleurs que les deux termes de cette alternative sont également improbables, et que les destructions en cours et à venir[[116]](#footnote-116) supprimeront pratiquement toutes possibilités de victoire réelle de l’un ou de l’autre parti. L’examen objectif des forces en présence ne permet d’envisager pour l’Europe et le monde de demain qu’une période de chaos étatisé ; je ne dis même pas de « révolution ». Car pour qu’une révolution se déclenche, il faut une vision, une doctrine et une tactique *nouvelles*. Mais où sont-elles ? Qui les prépare ?[[117]](#footnote-117)

La seule espérance et aussi la seule possibilité qui demeure, c’est l’organisation fédéraliste du monde. Elle seule apporte du nouveau. Elle seule répond à la fois aux aspirations confuses des peuples et aux nécessités pratiques de la paix. Elle seule s’oppose à la fois au capitalisme individualiste et au totalitarisme qui en est né.

Mais qui peut aujourd’hui proposer cette réponse ?[[118]](#footnote-118)

Avant même de se demander si les Églises *peuvent* répondre, il faut qu’elles comprennent qu’elles le *doivent*. Mais les deux termes ne se confondent-ils pas dans la réalité de la foi ? Certes ! Si les Églises sont fidèles à leur Chef, elles savent qu’il règne et crée pour ceux qui croient la possibilité de faire ce qu’il demande. Dans l’état d’impuissance apparente où se voient aujourd’hui les Églises, si cette foi seule demeure, elle sera suffisante.

Aussi bien, certaines raisons de croire que l’Église peut agir, raisons que nous allons énumérer, sont-elles moins destinées à combattre des doutes qu’à fortifier des espérances ou à nourrir des volontés.

1. L’histoire du monde christianisé nous montre que *les structures ecclésiastiques ont souvent précédé et prédéterminé les structures politiques d’une nation*.

J’indiquerai trois groupes d’exemples de cette précédence des facteurs religieux. Voilà le premier. A-t-on remarqué qu’il existe une forme de totalitarisme correspondant à la Russie orthodoxe, une seconde, correspondant à l’Allemagne en majorité luthérienne, et une troisième correspondant à l’Italie et à l’Espagne catholiques romaines, — alors qu’il n’en existe aucune qui se soit développée en pays calvinistes, ou seulement influencés par des éléments calvinistes, même laïcisés, comme ce fut le cas de la France sous la troisième République ? Comment expliquer ce fait ? À défaut d’une étude nuancée — dont je ne puis donner ici que le thème —, je dirai ceci : en Russie, en Allemagne, en Italie et en Espagne, la distinction entre l’Église et l’État n’avait jamais été établie d’une manière satisfaisante. Il en résultait, dans le peuple, le sentiment que l’Église et l’État formaient un tout, et constituaient à eux deux le Pouvoir. Renverser l’un, c’était donc fatalement s’attaquer à l’autre. Et comme une révolution copie toujours la structure du pouvoir qu’elle renverse, un Staline, un Hitler et, dans une mesure moindre, un Mussolini, se virent contraints par le sentiment général de reprendre à leur compte le césaropapisme ou la théocratie dont ils triomphaient : ils réclamèrent à la fois le pouvoir temporel *et* l’autorité spirituelle, et devinrent donc totalitaires. Dans les pays calvinistes, au contraire, la séparation de l’Église et de l’État a toujours été réelle — même lorsqu’elle n’était pas strictement établie par la loi. De même les devoirs de la vocation personnelle ont toujours été mis au-dessus des devoirs envers le Pouvoir politique. Lors donc que la foi s’est affaiblie dans ces pays, cette carence ne s’y est pas traduite par l’éclosion d’une anti-religion totalitaire, mais par un phénomène contraire de dispersion individualiste.

Autre exemple : l’Angleterre et les pays scandinaves, au xvie siècle, ont accompli leur Réforme au sein de l’Église traditionnelle, sans rupture violente (surtout en Suède). Un contenu nouveau, calviniste ou luthérien, s’est introduit dans les cadres et les rites anciens, jugés utilisables. Or, nous voyons ce processus ecclésiastique se répéter de nos jours dans ces mêmes pays, cette fois-ci dans l’ordre politique et social. Les cadres traditionnels subsistent — royauté, hiérarchies sociales — mais il s’y introduit un contenu socialiste. (Là encore avec moins de secousses en Scandinavie qu’en Angleterre.)

Troisième exemple : Calvin s’est toujours refusé à établir une uniformité de gouvernement pour les diverses Églises qui se réclamaient de sa réforme. L’*una sancta* nous apparaît ici-bas, selon ses propres termes, dans la diversité « des Églises et des personnes particulières ». Elle doit donc s’organiser en fédération de paroisses et de provinces, par synodes. Ce type de relations ecclésiastiques devait trouver sa traduction politique dans un fédéralisme plus ou moins accentué selon les nations : *Confédération* helvétique, *Provinces unies* des Pays-Bas, *Commonwealth* britannique, *États-Unis* d’Amérique. (La forme de « l’individualisme par groupes » dans ce dernier pays, étant prédéterminée par le fait — d’ordre ecclésiastique — qu’il fut fondé par des *seceders*). Et l’on sait que les Réformés de France, au xvie siècle, préconisèrent une organisation fédérative du royaume, cependant que Sully, leur chef, concevait son « Grand Dessein », c’est-à-dire le premier plan d’une Europe confédérée.

Il serait aisé de développer, de nuancer et de multiplier de tels exemples. Je ne les indique ici que pour montrer : 1° que la connaissance intime des processus religieux dans un pays donné fournit une clé des processus politiques qui s’y manifesteront tôt ou tard ; 2° que l’action, que le mouvement œcuménique peut et doit exercer sur ces processus religieux, préparera le terrain pour une action politique réaliste, c’est-à-dire tenant compte des données empiriques et des diversités spirituelles sur la connaissance desquelles se fonde nécessairement tout effort fédératif sérieux.

2. La théologie de l’œcuménisme, et la philosophie de la personne qu’elle implique, sont les seules bases actuellement *concevables* pour un ordre nouveau du monde. (La « religion de l’homme » que certains nous proposent est une contradiction dans les termes, à moins qu’elle ne soit la formule de la religion totalitaire, sans transcendance, que précisément l’on se propose de combattre !) D’autre part, la théologie de l’œcuménisme et la philosophie de la personne sont les seules bases actuellement *existantes*, et sur lesquelles on puisse construire dès maintenant. (La « religion de l’homme », ou du surhomme, est encore à créer, et le temps presse !) Chargées d’éléments traditionnels, condensant tout ce que nous avons d’expérience de la paix, elles convoient et contiennent en même temps un indiscutable dynamisme révolutionnaire.

3. L’organisation du Conseil œcuménique se trouve être de fait la *seule Internationale en formation*. On sait assez que les Internationales idéologiques et politiques se sont désintégrées au cours des deux dernières décades. (Les partis socialistes subsistant dans les pays où les Soviets ne règnent pas, sont en voie de divergence et non de convergence, sur le plan international. On a vu les socialistes anglais collaborer avec les conservateurs anglais, non pas avec les syndicalistes russes, ni même américains, pour ne donner qu’un exemple.) À part la Croix-Rouge, dont la tâche est strictement limitée, rien ne subsiste en dehors de l’œcuménisme, qui permette de mettre en relations des groupes nationaux non étatiques. Ce fait simple institue pour le mouvement œcuménique une possibilité historique sans précédent, une lourde responsabilité humaine, et, n’hésitons pas à le dire, une vocation.

4. La renaissance liturgique qui va de pair, dans toutes les Églises, avec l’effort œcuménique, est en train de recréer un *langage commun*, un ensemble de communes mesures spirituelles. Ce langage au-dessus des langages répond exactement aux besoins les plus légitimes de notre temps. Il nous rend les vraies formules de la communauté vivante, celle qui rassemble les personnes, et non pas celle qui fond, en une masse informe et grossièrement encadrée, les individus privés de leur conscience normale. Du point de vue sociologique, la renaissance liturgique, favorisée par le mouvement œcuménique, marque l’avènement d’une attitude personnaliste, au-delà de l’antinomie individu isolé-masse militarisée.

5. La théologie de l’œcuménisme, la philosophie de la personne et la politique du fédéralisme sont seules en mesure, aujourd’hui, de synthétiser les vérités disjointes et tournées en erreurs, qui subsistent dans les démocraties et dans les mouvements totalitaires. Ceci résulte, théoriquement, de ce que nous avons exposé aux chapitres 1-3. Le mouvement œcuménique est donc seul en mesure de préparer la *réconciliation des adversaires actuels*. Il ne se fonde pas sur un compromis entre des erreurs opposées, mais sur une attitude centrale qui dépasse ces erreurs en même temps qu’elle ré-axe les vérités égarées dans les deux camps. (N’oublions pas que l’on combat, de part et d’autre, sans grand espoir, mais avec une pathétique sincérité.)

Le tableau que nous venons d’esquisser est ambitieux. Il veut l’être, parce qu’il doit l’être.

L’action du chrétien n’est jamais partie de la prudente considération des forces dont il croyait pouvoir disposer, mais de ce que Dieu voulait qu’il fît. C’est toujours une utopie apparente ; en réalité, ce n’est qu’une réponse. Une fois parti, je m’aperçois bientôt que je n’étais faible que parce que je me tenais immobile, dans ma prudence. L’action risquée m’apporte les forces dont je manquais.

De toutes parts, un appel est ressenti : je le nommerai la nostalgie fédéraliste. Des auteurs isolés l’ont fait entendre. Des groupes d’intellectuels ont tenté de formuler certaines réponses partielles. Le sentiment obscur des peuples n’attend que des réponses plus claires et convaincantes pour devenir une volonté.

Ce qui manque à ces tentatives dispersées, c’est un arrière-plan spirituel commun (œcuménisme), et une vision précise des liens nécessaires unissant cet arrière-plan aux réalités morales et politiques (personnalisme). Point d’action constructive sans idéologie. Mais point d’idéologie valable sans théologie. Et point de théologie efficace sans le soutien d’une catholicité réelle, d’une communauté humaine fondée dans la communion des saints.

Cette communauté ne se révélera pas dans des congrès, mais se manifestera dans une action risquée. De même que nous avons vu les Églises nées des missions en terre païenne se placer à l’avant-garde du mouvement vers l’union, nous ne verrons l’œcuménisme se réaliser avec puissance que dans l’épreuve missionnaire universelle, qu’il doit affronter maintenant.

# 13. La fin du pessimisme[[119]](#footnote-119)

Le fameux sens de l’histoire, argument numéro 1 de la séduction progressiste, paraissait avoir mis une fois pour toutes le cap sur 1984 et sa fourmilière ; voilà qu’il se détourne horrifié et vire de bord, aux accents de la Marseillaise, en direction de 1848.

(André Fontaine, *Le Monde*, au lendemain de la révolution hongroise.)

Cinquante ans d’analyses pessimistes de notre société et de son destin ont culminé dans l’utopie de George Orwell *1984*.

Il y eut d’abord ce titre subversif à l’aube du siècle : *Les Illusions du progrès*, de Georges Sorel. Puis on se mit à citer Bergson, réclamant un supplément d’âme pour ce corps subitement agrandi, le monde technique. Deux guerres mondiales, ruinant le prestige de l’Europe et sa puissance, trois révolutions portant au pouvoir des tyrannies totalitaires qui revendiquaient les corps non moins que les âmes, mettons que ce fut assez pour justifier le scepticisme amer de nos élites à l’égard de l’idée de progrès. Croire « encore » au progrès disqualifiait son homme, et l’idée s’empressa d’émigrer aux États-Unis et en URSS.

Les penseurs de l’Europe, à peu près unanimes, entrèrent en dissidence et se mirent à dénoncer sur tous les tons le monde moderne. Pieusement ou rageusement, objectivement ou cyniquement, au nom de la réaction ou de la révolution, ils ne nous parlaient plus que d’une Crise de l’Esprit, d’une Décadence de l’Occident, d’une Trahison des Clercs, d’un Monde sans âme, de la France contre les robots, de la machine contre l’homme, de l’homme contre l’humain, de la fin des illusions, de la fin de tout. *L’Anti-moderne* de Maritain et les *Temps modernes* de Chaplin, la métaphysique pure et les clichés primaires, les dénonciations impuissantes et les justifications ignobles des dictatures totalitaires, tout annonçait une catastrophe humaine sans précédent, un asservissement sans recours de l’homme aux puissances anonymes, la machine, la police et l’État. Orwell n’eut qu’à pousser un peu plus loin. Il n’eut qu’à mettre au point l’exemple soviétique, à l’étendre à l’Europe de l’Ouest, à supprimer le facteur de résistance humaine, à désespérer d’une manière exemplaire — convainquant les lecteurs qu’il voulait révolter. Le masochisme européen avait trouvé son expression suprême. Et Kafka n’était plus que le Jean-Baptiste d’une sorte d’Évangile à rebours, « mauvaise nouvelle » d’une démission fatale.

Les émeutes de Poznan, la résistance de Varsovie et la révolution de Budapest ont renversé le cours de cette immense dérive et restauré d’un coup l’espoir.

La nature humaine, niée par Sartre, triomphait dans une génération qui n’avait appris que le mensonge. Ses pouvoirs de résistance à Big Brother, niés par Orwell, ont éclaté dans les rues de Budapest. Sa faculté de revendiquer et d’imposer un sens positif à la vie, niée par Kafka, s’est attestée dans le soulèvement des écrivains unis aux paysans, des ouvriers unis aux étudiants.

L’intelligentsia de l’Ouest voyait venir *Quatre-vingt-quatre*. Et soudain, celle de l’Est lui répond *Quarante-huit*. C’est quatre-vingt-quatre inversé.

Jamais chiffres ne furent plus chargés de symboles. Essayons de les interpréter.

Tout ce qui compte en Europe, depuis un demi-siècle, dans les lettres, les arts et la philosophie, sait qu’il faut être *subversif* ou *pessimiste*, ou les deux à la fois, sous peine de ne plus compter. Inutile de citer des noms : ce seraient ceux, justement, que tout le monde connaît, la liste complète des meilleurs. On pourrait m’objecter Valéry, hédoniste épris de la règle et persuadé de la valeur des conventions ; mais n’est-ce pas lui qui ouvrit, en 1919, le grand courant du pessimisme européen, par cette lettre fameuse qui nous rappelle d’abord que notre civilisation est mortelle comme les autres et prédit à la fin que nous allons vers la « parfaite et définitive fourmilière »  ? On pourrait m’objecter Claudel, optimiste de style baroque et fonctionnaire du premier rang ; mais sa phrase est plus subversive que tout ce qui passe pour tel dans les cafés, et sa foi prend l’allure d’un défi. On pourrait m’objecter Saint-John Perse, mais justement il a choisi l’exil en soi. Tous les autres sont contre le siècle, d’une manière encore plus évidente, soit qu’ils attaquent avec acharnement la morale dite bourgeoise ou les règles des arts, soit qu’ils opposent à l’anarchie flagrante des esprits quelque orthodoxie restaurée, justifiant elle aussi, fût-ce par son seul échec, la dissidence de la pensée dans le monde moderne.

À partir de 1919, les influences dominantes sur nos élites créatrices sont celles de Nietzsche, de Rimbaud, de Kierkegaard et de Dostoïevski. Il est remarquable que ce siècle n’ait retenu du précédent que les génies antisociaux, les héros du refus individuel, les révoltés contre le monde moderne, ceux qui remettent en question ses lieux communs : le Progrès, la Démocratie, l’État social, la Morale athéiste.

Tout ce qui compte en Europe est donc anti-bourgeois, j’entends bien dans le domaine de l’éthique et de l’esprit. Mais rien ne compte en fait que par la bourgeoisie. C’est elle seule, par ses franges cultivées et conscientes, qui a fait le succès posthume des grands génies maudits, ignorés ou refoulés par ses ancêtres. Et c’est elle aujourd’hui qui est prise d’angoisse devant ce qu’ils dénonçaient en vain. C’est elle qui croit aux catastrophes prochaines qu’ils prophétisaient dans le désert, elle qui perd sa foi dans le progrès. C’est elle enfin qui cède au vertige de l’histoire, s’imagine que son heure est passée, que le Prolétariat doit la déposséder, comme elle avait elle-même dépossédé les nobles, qu’il ne peut imposer qu’un régime soviétique, et qu’Orwell a dit vrai malgré lui.

Curieux pouvoir des pessimistes de l’autre siècle sur les héritiers de leurs ennemis !

La bourgeoisie du xixe fut optimiste en dépit des souffrances affreuses des prolétaires industriels, dont le travail l’enrichissait. Aujourd’hui, l’ouvrier d’usine bénéficie des soins jaloux de l’État. Encore un peu, et la technique elle-même l’aura délivré de la chaîne. Mais c’est le bourgeois qui en vient alors à craindre le règne inexorable des machines, et qui conçoit, avec cent ans de retard, un pessimisme fataliste et résigné. Dans ce décalage séculaire entre la conscience et le réel, naît l’idée d’une pensée impuissante, d’une réalité terrifiante et d’un sens fatal de l’Histoire, dont Big Brother sera l’aboutissement.

J’ai tu jusqu’ici deux grands noms, qui dominent pourtant ce tableau.

L’influence de Marx et de Freud sur les classes dirigeantes de l’Occident dépasse de loin la conscience qu’elles en ont, la connaissance qu’elles ont pu prendre du *Capital* ou de la *Science des rêves*, et les jugements qu’elles avoueraient à leur sujet.

Marx et Freud ont beaucoup en commun, et, par-dessus tout, leur succès parmi ceux qu’ils ont « démasqués » avec un zèle amer et quelque peu sadique. Ce succès n’est pas dû à la lecture de leurs œuvres ardues et complexes, mais à l’intention polémique qui dirigea leur entreprise, et qui imposa leur angle de vision même à ceux qui refusaient leurs thèses ou contestaient leurs arguments. Il s’agit, au plein sens des termes, d’un succès de scandale, d’un choc profanateur, d’un renversement des tabous.

La bourgeoisie du xixe frappait d’interdit deux sujets dans les conversations de la table de famille ou des salons, et c’étaient le sexe et l’argent. Tout devait avoir l’air de se passer dans le monde comme si ces choses n’existaient pas. Les grands industriels se croyaient « philanthropes » ; les enfants naissaient dans les choux, et le langage d’un homme tel que Victor Hugo (sauf dans ses petits carnets intimes) restait prude. Subitement Marx attaque de sa voix grasseyante : parlons d’argent, c’est le secret du drame social. Mais Freud un peu plus tard : parlons du sexe, c’est le secret du drame individuel. Et voilà le choc de la reconnaissance, l’illumination fulgurante, l’illusion que le facteur oublié, refoulé et nié en dépit du bon sens, dès l’instant qu’on le produit au grand jour, *explique tout*.

Il faudra plusieurs décennies pour qu’on en vienne à relativiser, en les expliquant l’une par l’autre, ces deux révélations « uniques » qui semblaient au début exclusives et totales. Appliquer l’analyse marxiste au milieu social de Freud, la psychanalyse au cas individuel de Marx, les critères freudiens et marxistes à la Bourgeoisie même et au Prolétariat (cette figure de terreur longtemps refoulée dans l’inconscient de la Société) — tout cela met en lumière l’intention polémique qui animait ces systèmes et fit leur grand succès, mais qui limite aussi leur valeur scientifique.

Peu de systèmes, sans doute, méritèrent à ce point qu’on dise d’eux qu’ils ont « fait leur temps », au double sens de l’expression. Que Freud soit dépassé dans son propre domaine, et surtout débordé par le retour en force de réalités religieuses qu’il tenait pour autant d’illusions ; que Marx se soit trompé dans toutes ses prévisions (sauf dans celle sur l’avenir du despotisme russe !) voilà qui n’empêche pas que ces deux grands génies aient puissamment modelé le xxe siècle et modifié notre approche du réel. Cependant les déterminismes qu’ils croyaient avoir « découverts », quand c’était bien plutôt leur influence qui allait les instaurer dans nos esprits, se voient aujourd’hui démentis. L’élargissement de la conscience humaine aux dimensions de la planète fait apparaître la psyché du monde bourgeois (seule étudiée par Freud autour de 1900) comme un cas limité dans l’espace et le temps. D’autre part, l’ascension d’un Staline, son long règne et sa chute posthume, les grandes explosions libertaires du « Printemps » polonais et de l’Octobre hongrois, enfin l’essor libérateur de la technique dans les régimes capitalistes avancés, tout échappe à la prévision de la fameuse dialectique marxiste. Toujours prônée par ses disciples comme la démarche scientifique par excellence, cette dialectique, devenue sans prises sur les faits, en est réduite à restaurer des dogmes à coups de mensonges. Si les ouvriers de Czepel ne sont pas des « fascistes importés », la dialectique n’est plus qu’une « mystification » comme eût dit Marx lui-même, et le « mouvement de l’histoire » un mauvais alibi pour nos démissions personnelles. Le droit d’opposition redevient créateur. Et la question n’est plus de supputer le « sens inévitable » de l’Histoire, mais de la faire.

L’utopie masochiste d’Orwell prolongeait le cauchemar stalinien, l’épurait, si j’ose dire, le rationalisait, et le poussait à ses extrêmes conséquences. Tout portait l’intelligentsia à confondre ce rêve d’angoisse avec notre avenir historique, à tenir cette logique démente pour l’annonce d’une fatalité.

A-t-il vraiment suffi d’un « dégel » temporaire, d’une révolution écrasée, d’une révolte larvée de la jeunesse russe elle-même, pour briser le cours de cette fatalité et pour renverser nos destins ? Le traumatisme provoqué par la brève tragédie hongroise et ressenti profondément dans toute l’Europe, mais aussi en Asie, et plus qu’on ne pense en URSS, n’aurait-il pas créé l’illusion romantique d’un renouveau de la liberté, d’un faux réveil rêvé pendant un long cauchemar qui serait, en fin de compte, la vraie réalité ?

On pourrait s’inquiéter si d’autres séries de faits, indépendants d’ailleurs des récents événements de l’Est, ne venaient corroborer un optimisme neuf. Budapest a gagné sa partie — moralement. Admettons que cela n’est pas tout. Mais qu’en est-il de l’Occident ?

Trois représentations vagues, mais obsédantes assombrissaient l’avenir tel que l’imaginaient la plupart des penseurs occidentaux, jusqu’à ces toutes dernières années. Un certain déterminisme économique semblait nous conduire sans merci vers le triomphe du plan total, ordonnant toute la vie au service de l’État. Un certain déterminisme historique faisait prévoir la « décadence de l’Occident » et considérait comme fatal l’écrasement de l’Europe entre les blocs. Un certain déterminisme technologique, enfin, annonçait le règne des robots.

Mais l’examen des réalités en marche, loin de confirmer ces pronostics paralysants, dissipe les illusions tenaces qu’ils prolongeaient et révèle une tendance générale au réveil des valeurs de liberté.

Première illusion fataliste : « L’URSS est l’avenir ». L’URSS était le paradis de la classe ouvrière, les USA le dernier bastion du capitalisme exploiteur, promis aux crises cycliques et à la paupérisation croissante des travailleurs. L’URSS était donc l’avenir, tandis que les USA se voyaient condamnés par le « mouvement de l’histoire ». Telle était la religion des « progressistes ». Voyons les faits.

Nul n’ignore que l’ouvrier américain est le plus riche du monde, l’ouvrier soviétique l’un des plus pauvres. Cet argument concret n’inquiète pas les marxistes, mais les jette dans des crises aiguës de dialectique. Ils le jugent grossièrement matérialiste, et au surplus de mauvaise foi. Plus finement, Bertrand de Jouvenel, comparant les économies des États-Unis et de l’URSS, a montré que l’entreprise communiste n’apporte rien qui la distingue essentiellement de l’entreprise capitaliste dans son développement historique, mais qu’après quarante ans elle a rejoint le stade du capitalisme exploiteur, largement dépassé par les États-Unis. Marx distinguait deux phases dans le développement industriel : l’une marquée par « l’accumulation du capital » et « l’exploitation du travailleur », avait pour agent historique le capitalisme ; l’autre définie par la remise au travailleur des fruits de son travail, serait l’œuvre du communisme. Or l’examen des chiffres et des faits conduit à la conclusion suivante : « C’est l’économie capitaliste des États-Unis qui a passé à la seconde phase, et c’est l’économie communiste l’URSS qui se trouve dans la première. »

« Il n’empêche que l’URSS est l’avenir ! » répéteront nos maniaques de l’Histoire. Drôle d’avenir, qui s’essouffle à rejoindre un « passé » rituellement dénoncé par les toasts officiels. Si l’on néglige les étiquettes mystifiantes et qu’au lieu de lire les prospectus publicitaires vantant les bienfaits de la cure, on se contente d’en vérifier les résultats, on voit que le progrès est à l’Ouest, le servage et la loi d’airain à l’Est, et qu’une classe ouvrière mieux informée qu’endoctrinée, si elle a à choisir d’émigrer, choisirait en masse l’Amérique. Comme l’ont fait la plupart des ouvriers hongrois réfugiés en Autriche et libres de parler.

Il n’en reste pas moins frappant de constater que l’avenir, aux yeux de ces Hongrois, s’il n’est pas l’URSS n’est pas non plus l’Europe… On devine, pour quelles raisons. Mais que valent-elles ?

Deuxième illusion fataliste : « L’Europe est condamnée ». L’Europe détrônée par deux guerres et ruinée par sa division en vingt-cinq États « souverains » — incapables d’ailleurs de prouver qu’ils le sont — se voyait promise par l’Histoire à des partages ignominieux : l’Est aux Russes, l’Ouest à l’Amérique, et le Centre neutralisé. Sa décadence paraissait donc irréversible.

Le mouvement vers l’union fédérale, déclenché au lendemain de la guerre par les congrès de Montreux et de La Haye, a produit le Conseil de l’Europe, CECA, le Marché commun et Euratom. Il serait plus qu’étrange qu’on puisse l’arrêter là. L’Assemblée constituante est sa prochaine étape. Un Pouvoir fédéral devrait en résulter, car tout l’appelle et sa nécessité est inscrite dans les faits, si elle ne l’est pas encore dans l’esprit des nationalistes attardés.

Aucun de nos États ne peut se défendre seul. Aucun ne peut faire la guerre sans lever la main pour demander la permission — qu’on lui refuse. Aucun ne peut garder seul ses colonies. Aucun ne peut vivre en autarcie économique, ni commercer comme il l’entend. Aucun donc n’est indépendant. Mais ils peuvent l’être tous ensemble, et ils commencent à le savoir. 330 millions d’habitants à l’ouest du rideau de fer, plus 100 millions récupérés à l’Est, feraient un ensemble supérieur aux Soviétiques et aux Américains additionnés. Je ne parle que des chiffres, non de la qualité.

Alors les prophéties lugubres d’un Spengler, ou les spéculations fascinantes d’un Toynbee, inspirées par l’idée mythique d’Évolution, — on monte, on culmine, on chancelle, on décline, et l’on meurt fatalement — se verront démenties par le nouvel essor d’une Europe reprenant la tête du progrès. Et c’est une autre prophétie, qui deviendra vraie, celle de Proudhon, qui fut quarante-huitard : « Le xxe siècle ouvrira l’ère des fédérations, ou l’humanité recommencera un purgatoire de mille ans. » Au fait, nous en sommes là, ce n’est plus une hypothèse. L’Histoire dépend de nouveau de ce que nous en ferons, et non plus d’une courbe mythique, d’une Évolution bien tracée, ou d’un processus dialectique, dont un Parti qu’on connaît trop tire les ficelles. Cessons de chercher le sens de l’Histoire, alibi du refus de notre vocation ; apprenons à le décider.

Troisième illusion fataliste : « Nous allons vers le règne des robots ». Les machines envahissent nos vies, nous allons devenir leurs esclaves. Elles asservissent déjà nos corps, dictent nos gestes et le rythme de nos journées. Encore un peu, et les cerveaux électroniques dicteront nos pensées par radio. Adieu Nature, flânerie, méditation sans but ! La monotonie mécanique va dominer nos existences disciplinées. C’en sera fait de la liberté, et du droit d’hésiter, d’errer… Les savants, apprentis sorciers, ont déchaîné dans le monde des forces inconnues. Il fait trop chaud, il fait trop froid pour la saison, les accidents bizarres et les fous se multiplient, les avions tombent, croyez-moi, c’est la Bombe. Elle va détruire les neuf dixièmes du genre humain. Un jour elle fera sauter la terre.

J’entends cela tous les jours. Qui ne l’a pas dit ? Curieusement, tout est faux dans ce langage ; tout n’est que manière de parler abusivement prise à la lettre, et donc fautive.

Les machines envahissent nos vies ? Si seulement ! Car elles sont très chères. Mais jamais une Talbot n’est entrée dans ma cour, spontanément, dans l’intention de m’envahir. Et pas même une machine à laver. Que de mal, au contraire, dans ma campagne, pour obtenir le téléphone !

Vous me parlez de l’esclavage du téléphone ? Mais a-t-on jamais vu qu’un appareil, prenant l’initiative, appelle son abonné ? C’est toujours *quelqu’un* qui l’actionne. Comme vous ne savez pas qui, et que le bruit vous agace, vous vous décidez à répondre. Vous n’êtes donc pas l’esclave du téléphone, mais de votre seule curiosité.

Le règne des machines, à vous entendre, nous isolerait de la Nature ? Mais je vois au contraire que l’express et l’avion, le scooter et la petite voiture, jettent les foules citadines sur les plages, dans les neiges et dans les forêts. Qu’il y ait là quelque excès, j’en conviens, mais c’est la Nature, et non l’homme, qui aurait ici le droit de se plaindre.

Vous citez l’apprenti sorcier. Et qui ne l’a pas cité, quel journaliste ? En pensant à la Bombe, bien sûr. Mais la Bombe n’a jamais rien fait sans l’ordre exprès d’un président, d’un général. Ce n’est pas elle qui est dangereuse, c’est l’homme. Et les cerveaux électroniques (par métaphore) ne font rien qu’on ne leur ait prescrit. Qu’ils travaillent pour nous, c’est tant mieux. Mais si vous me dites qu’ils vont penser pour vous, c’est que vous l’aurez bien mérité. L’Apprenti sorcier de la légende déchaînait une force inconnue. Mais nos savants font tout le contraire : ils *domestiquent* des énergies décelées par leurs calculs. Ce qui se déchaîne, encore une fois, c’est l’homme.

En vérité, les seuls humains que je connaisse qui aient eu le droit de maudire la technique, ce ne sont pas les bourgeois de ce siècle, ni leurs penseurs, mais bien les ouvriers du xixe et les travailleurs à la chaîne dans les usines américaines. Car eux seuls ont subi physiquement, et peut-être encore plus moralement, la tyrannie des rythmes mécaniques. Eux seuls se sont vus transformés en « compléments vivants d’un mécanisme mort », selon l’expression terrible et juste de Marx. Or il se trouve précisément que les *robots* viennent les délivrer de la chaîne.

Éloquemment entretenu par Bernanos, un malentendu sans pareil s’attache à ce mot synthétique. Qu’est-ce qu’un robot ? Ce n’est pas un homme automatique, comme des millions de personnes le croient encore sur la foi de quelques films et de la science-fiction. C’est encore moins un homme esclave de la machine. C’est une machine, ni plus ni moins, c’est un outil, que l’homme a conçu, justement, pour exécuter à sa place des travaux monotones, épuisants ou dangereux. On ne connaît rien au monde de plus inoffensif. En revanche, l’invention du couteau, pourtant si rarement dénoncée, a provoqué la destruction de plusieurs millions de vies humaines.

C’est ici qu’il convient de rappeler le décalage de la conscience dont j’ai parlé. Le mal dénoncé en son temps par Karl Marx et Proudhon, que l’on n’écoutait pas, tenait à la *semi-automatisation* de la production industrielle. Tout retour en arrière étant exclu, le remède devait être cherché dans l’automatisme total, libérant l’ouvrier non seulement de ses efforts sur la matière trop lourde ou dangereuse à manier, mais aussi de la monotonie et du rythme inhumain de travail qu’imposaient la machine et la chaîne. Le remède était donc le robot, dont l’application générale prit récemment le nom anglais d’*automation*. Il est curieux que la pensée occidentale, découvrant le péril avec cent ans de retard, ait porté sa colère contre le remède…

L’automatisation complète de l’usine, loin d’augmenter le mal si longuement déploré par ceux qui ne le subissaient pas, peut dès maintenant délivrer l’ouvrier des servitudes mécaniques. Mais ses effets médiats seront plus étendus. Ils sont littéralement incalculables.

L’usine sans ouvriers, produisant jour et nuit sous la seule surveillance d’un groupe d’opérateurs, signifie simplement, partout où elle fonctionne, *la suppression de la condition prolétarienne*. Généralisée dans l’avenir, elle rendra superflu et sans objet le moment dialectique de la révolution donnant le pouvoir aux ouvriers d’usine. C’est ainsi le développement plus poussé de la technique, non l’action du parti communiste, ni même de la classe ouvrière, qui sera l’agent du dépassement concret des conflits institués par la technique elle-même.

Comment prévoir et mesurer l’ampleur des transformations initiées par cette libération technologique ? C’est le problème des loisirs qui s’ouvre largement, et tous les problèmes qui en dépendent pour l’éducation des enfants, des adultes, et des techniciens. C’est le problème des moyens de culture, qui seront mis à contribution, sur une échelle brusquement agrandie. C’est, au-delà des questions immenses que je laisse aux économistes, et aux sociologues, tous alertés, au-delà des problèmes classiques de plein-emploi et de temps de travail, le problème de l’*emploi du temps*, qui se pose à l’homme. Le problème de la liberté. Le problème du sens de nos vies…

Je propose à nos philosophes du déclin de la bourgeoisie, du déclin de l’Occident, du déclin de la culture, et de la fatalité des tyrannies prochaines, de laisser pour un temps ces sujets affligeants, leur ayant accordé assez de complaisance, et de considérer la nouveauté de l’époque : bel exercice pour une pensée régulatrice, que d’en maîtriser les vertiges ! Je propose la clôture d’un demi-siècle de rumination pessimiste, longtemps justifiée, nous le savons, mais qui court désormais le danger de survivre aux dangers prévus. Je propose à l’intelligence un rôle nouveau : celui de créer la liberté en la cherchant, en acceptant d’envisager ses risques et de les courir d’abord en imagination. Je propose une idée renouvelée du Progrès, au-delà de nos illusions, mais aussi de nos scepticismes. Ce n’est pas l’accroissement de nos biens, ni la solution de nos maux, car toute solution concevable serait la fin de notre liberté. J’imagine au contraire le progrès véritable dans l’*accroissement du risque humain*…

Mais il y a trop à dire, et d’autres vont parler. Je n’étais pas venu pour conclure, mais pour ouvrir des portes.

# 14. Sur l’avenir du christianisme[[120]](#footnote-120)

« Mais alors — me disent de bonnes âmes très attachées à leurs croyances chrétiennes et que mon optimisme trouble comme étant par trop “séculier” : Si le monde s’organise dans la paix, si la prospérité devient universelle, le loisir généralisé, la santé publique assurée par le Welfare State ; si la science, la technique, la psychanalyse réussissent à résoudre, à la fin de ce siècle, les grands problèmes matériels et moraux, individuels et collectifs, qui ont tourmenté l’humanité depuis des millénaires ; si donc le progrès, tel que l’Occident l’a conçu, atteint ses objectifs principaux — et cela paraît désormais concevable —, la religion en général et le christianisme en particulier ne deviendront-ils pas superflus ? L’inquiétude qui entretient leur besoin ne sera-t-elle pas apaisée ? Le salut, le pardon, la grâce et la prière d’intercession garderont-ils un sens pour des humains comblés ? »

Il serait trop facile de répondre que les prouesses actuelles du progrès ne seront jamais intégralement tenues. Car le fait est qu’elles ont plus de chances que jamais de l’être, en tout cas partiellement. Et même si elles n’étaient pas tenues du tout, la question de principe subsiste : Est-il vrai que l’inquiétude religieuse dépende de l’insatisfaction de nos besoins matériels, sociaux et psychologiques ? Faut-il prévoir par suite que l’une diminuerait à la mesure de la satisfaction croissante des autres ?

Remarquons d’abord qu’une religion qui estime avoir à redouter le succès final du progrès ne mérite guère qu’on la défende : car elle se considère comme un remède, et nul remède ne vaut mieux que la santé ; comme une espèce de tranquillisant de type archaïque (médiéval) permettant de prendre en patience nos maux inévitables, mais aucun apaisant n’est préférable à la paix réelle ; enfin, comme le complément d’une déficience, et elle n’aurait donc pas de raison de survivre, une fois la plénitude conquise.

D’ailleurs, dans l’hypothèse où le progrès réussirait, où nos besoins terrestres se tiendraient pour comblés, ce n’est pas seulement cette religion-remède qui serait menacée de s’éteindre faute d’emploi, mais tout autant, ou plus encore, la recherche scientifique et l’invention technique, et finalement l’idéal même du progrès.

Derrière la crainte que j’ai dite, concernant l’avenir du christianisme, je pressens une double erreur : sur la fonction de la religion, et sur la nature même de l’homme.

Car la fonction de la religion n’est pas de compenser nos maux ou de nous les faire oublier, mais d’orienter tout l’être vers la vérité, et d’affirmer une vérité qui nous transcende. Et la fonction du christianisme, qui se distingue en cela des autres religions, est d’amener l’homme à incarner la vérité : cette vérité transformant l’homme « par le renouvellement de son entendement »[[121]](#footnote-121) l’amène ensuite à transformer le monde, et non pas à s’y conformer. L’ambition désacralisante de la science et de la technique, celle du marxisme aussi, et de toutes les doctrines du progrès, sont les suites plus ou moins directes ou légitimes que l’Occident, croyant ou non, a tirées de l’attitude chrétienne devant le monde.

D’autre part, la nature de l’homme diffère de celle de l’animal en ce qu’il « ne vit pas de pain seulement ». Ce verset de l’Évangile n’exprime pas un vœu ou une objurgation, c’est une simple constatation, l’homme est ainsi : incapable d’être satisfait et de bien vivre quand ses besoins physiques sont seuls comblés. (Sinon, les occupants de nos prisons modernes « vivraient » mieux que les deux tiers du genre humain, sous-alimenté mais en liberté.) L’homme passe infiniment l’homme, disait Pascal, bien avant Nietzsche. La nature de l’homme est de dépasser la Nature.

D’où je conclus qu’une religion qui aurait à redouter la réussite du progrès ne serait en tout cas pas le christianisme véritable, et que l’homme qui se sentirait spirituellement « apaisé » par cette réussite matérielle ne serait plus un homme véritable.

On m’opposera sans doute les utopies de George Orwell et d’Aldous Huxley. Elles décrivent des conditionnements psychophysiques si merveilleusement *réussis* que le souci de la vérité et de la recherche permanente se voit totalement évacué, l’homme n’étant plus qu’une sorte de bétail savant. Les utopies supposent, en somme, un autofreinage du progrès par les moyens actuellement imaginables de la science et de la technique au service de la propagande. Logiquement, le processus est impensable : si la technique triomphait de l’homme, elle s’annulerait du même coup. Car plus elle s’approcherait de cette limite, plus les sources de son énergie s’affaibliraient. Pratiquement, nos deux utopistes prévoient l’intervention d’un groupe humain qui resterait à l’extérieur du processus et donnerait le coup de pouce nécessaire pour que l’asymptote rejoigne l’axe, en dépit des lois mécaniques.

Les nazis et les staliniens ont un moment paru tout près de réussir ce suicide télécommandé des régions de l’humanité soumises à leur pouvoir total, à la fois hypnotique et policier. Leur échec très rapide — dix ans pour l’un, vingt-cinq pour l’autre, deux instants au regard de notre histoire — nous rassure quant aux chances de l’homme contemporain. Il n’est plus, pour croire à ces fous, que quelques intellectuels naguère à la mode dans les capitales du monde libre. Ils ont peut-être deux cent mille lecteurs dans le monde (presque tous bourgeois), peu de disciples et nul martyr. Rien de commun avec l’Église primitive. Le danger véritable n’est pas là.

Mais si nous admettons que le phénomène de la « mort de Dieu » reste localisé dans certains milieux très restreints quoiqu’intellectuellement influents pour un temps, et que les triomphes à venir de l’organisation scientifique de la vie n’élimineront pas les besoins religieux de l’immense majorité des hommes ; si nous admettons au surplus que les loisirs accrus par la technique favoriseront au contraire la diffusion de la culture, et par là même l’inquiétude métaphysique chez un nombre croissant d’humains de toutes les races, un défi d’un tout autre ordre risque d’être lancé au christianisme : non pas celui de l’athéisme, ni celui de l’indifférence religieuse, mais celui d’*autres religions*.

Les cultures sont destinées à s’interpénétrer de plus en plus. Les anciennes religions de l’Asie, les magies noires, les gnoses ressuscitées et modernisées, les syncrétismes superficiels ou génialement imaginés gagneront fatalement des audiences toujours plus larges en Occident. Que deviendra dans cette immense compétition le christianisme ? Sa prétention fondamentale et dogmatique à représenter la Bonne Nouvelle unique, universelle, et incarnée « une fois pour toutes » à tout jamais, n’apparaîtra-t-elle pas toujours plus exorbitante, voire intenable ? Quelles sont ses chances, à vues humaines, de relever un tel défi ?

On ne saurait certes envisager ces chances comme on le ferait de celles d’un parti ou d’une nation, d’une idéologie ou d’une civilisation, car le christianisme est essentiellement *autre chose* que tout cela. Un Karl Barth pourrait donc se borner à me répondre : le christianisme étant parole de Dieu aux hommes, son avenir ne dépend que de Dieu, et ne mérite pas de préoccuper l’Église. Et plus d’un fidèle invoquera les « promesses » données à l’Église, pour me convaincre de manque de foi, si ce n’est de vaine curiosité frisant le blasphème.

Mais s’il est vrai que le christianisme est essentiellement différent, il est lié, existentiellement, à des réalités historiques et « mondaines » au sens paulinien. Dans cette mesure, il ne saurait refuser la question que lui pose le monde présent, et que ne lui posait pas l’Europe de la Réforme, encore refermée sur elle-même, ignorant tout des autres religions et les confondant toutes sous le nom de paganisme, synonyme d’erreur scandaleuse et de nuit de l’esprit.

Le christianisme historique est *aussi* un parti, ou même un ensemble de partis, il est *aussi* une idéologie, et il est lié à une certaine civilisation qu’il a certes transformé mais non sans se couler dans ses formes de pensée et dans ses structures d’organisation, les unes et les autres constituées bien avant la venue au monde de Jésus. Ses chances d’avenir dépendent donc aussi des chances des confessions qui le composent et des chances de la civilisation occidentale dans le monde. Mais elles en dépendent de deux manières bien distinctes. Le christianisme peut triompher ou périr avec ses confessions distinctes et avec la civilisation occidentale, s’il demeure vitalement attaché aux unes et à l’autre. Mais il peut aussi surmonter ses divisions actuelles, se détacher plus ou moins des cadres et des modes de penser spécifiques de l’Occident, et leur survivre, sauvant son âme en renonçant à ses formes traditionnelles, et peut-être, alors, gagnant le monde.

C’est ce que je voudrais tenter d’imaginer maintenant d’une manière aussi précise que le permet l’art de la conjecture historique et sociologique, art dont on sait qu’il est loin de toute science rigoureuse, mais qui ne s’en distingue pas moins de la rêverie utopique. Car l’utopie n’est que la projection dans un avenir an-historique de nos désirs et de nos craintes : c’est une image de compensation qui n’apprend rien sur un avenir *possible* mais décrit seulement, en l’inversant, notre vision partielle du présent, vidé de toutes les connexions et interrelations nécessaires qui déterminent son existence actuelle. Et c’est pourquoi j’ai pu écrire ailleurs que « l’utopie se définit comme un système sans avenir ».

Le christianisme est un parti (ou plutôt un ensemble de partis tantôt rivaux tantôt coalisés[[122]](#footnote-122)) dans la mesure où il se présente aux yeux du monde non seulement comme vérité révélée, mais comme un ensemble d’Églises organisées possédant chacune sa doctrine, son organisation, son « appareil » et ses effectifs enregistrés.

La pluralité de ses confessions n’a peut-être pas retardé ou gêné sa diffusion en Afrique et en Asie jusqu’ici, mais il est peu probable qu’un des trois ou quatre grands « partis », le catholique, l’orthodoxe, le protestant ou l’anglican, arrive jamais à s’imposer aux « partis » frères et à gagner à lui seul le monde non chrétien. Des différentes confessions historiques, seuls le catholicisme et le protestantisme seraient en position d’y prétendre, sinon d’y réussir.

Le catholicisme a pour lui son aspiration fondamentale, et déclarée par son nom même, à l’universalité ; son organisation demeurée admirablement efficace après quatre cents ans d’usage[[123]](#footnote-123) et que les grands mouvements politico-sociaux de l’ère contemporaine (le parti communiste et les divers régimes totalitaires) ont été amenés, par la nature des choses, à copier plus ou moins expressément ou consciemment ; et une souplesse intellectuelle non moins remarquable, qui lui a permis de s’adapter, en dépit de sa discipline doctrinale, à des milieux culturels aussi différents que la Chine des mandarins, l’Afrique tribale ou les États-Unis formés par les puritains. La subsistance en lui d’une certaine pensée magique et d’un ritualisme agissant *ex opere operato*, héritages de religions antiques et orientales (culte des reliques, transsubstantiation, valeur quantitative des prières récitées, exorcisme, etc.), favorise également son emprise sur le monde dit païen, bien qu’au prix du maintien d’équivoques spirituelles dans les premières générations « converties » de la sorte.

En revanche, le catholicisme a contre lui son absolutisme foncier, moins affirmé dans le domaine de la doctrine que dans celui de l’éducation et de la discipline cléricale ; sa centralisation à Rome, symbole impérial plutôt qu’apostolique, et preuve d’un universalisme conçu en termes proprement européens ; ses attaches doctrinales aristotéliciennes et sa longue tradition d’hostilité à la liberté de recherche comme aux aspirations démocratiques, qui l’obligent à ne rejoindre le siècle qu’en y entrant à reculons, tardivement et à coup de concessions arrachées.

Le protestantisme a pour lui d’être plus congénial aux développements présents de la culture scientifique et technique[[124]](#footnote-124), et d’avoir été le père des régimes de démocratie tempérée qui règnent aujourd’hui sur les nations les plus saines du quadruple point de vue social, civique, économique et politique. Il a toujours favorisé les solutions fédératives, permettant une évolution conciliatrice, au contraire de l’Église romaine qui a presque toujours eu partie liée avec les formes absolutistes du pouvoir, génératrices de révolutions brusques à prétentions totalitaires. Aucune doctrine totalitaire n’a jamais pu se développer dans les royaumes et républiques marqués de l’empreinte calviniste, cependant que l’Autrichien Hitler, formé par le catholicisme — il y insistait —, a créé son mouvement en Bavière, que Mussolini a opposé une Rome socialiste à la papale, que Franco et Salazar ont exploité des situations typiques de l’*habitus* catholique, et que Staline, ancien séminariste, a repris à son compte le césaropapisme des tsars.

J’observe au surplus que les seules monarchies demeurées stables en Europe sont les protestantes (Suède, Norvège, Danemark, Hollande et Grande-Bretagne) et qu’elles s’accommodent aisément du socialisme, et des réalisations les plus concrètes de la démocratie la plus ouverte[[125]](#footnote-125).

Fédéraliste, évolutif, favorable à la recherche scientifique, éducateur de citoyens plus libres parce que plus responsables, le protestantisme possède donc de meilleures chances que le catholicisme de contribuer à la formation politico-sociale du monde de demain.

En revanche, il a contre lui sa propension de fait à la dispersion, au particularisme étroit, à la rigidité d’une morale souvent plus bourgeoise qu’évangélique ; et d’une manière plus générale, sa tendance à un rationalisme évacuant tout mystère, et que limite — mais sans le rectifier — un « fondamentalisme » sans doute moins défendable que le magisme catholique, et pas plus chrétien au sens strict. Si le sacralisme d’origine païenne est la tentation naturelle du catholicisme, le sécularisme moderne est la tentation naturelle du protestantisme, et nul ne peut nier qu’ils y aient l’un et l’autre abondamment cédé depuis des siècles.

Il résulte de cette rapide analyse que les meilleures chances du christianisme dans le monde occidental comme dans le monde non chrétien résident dans une convergence œcuménique des vertus propres à chacune des deux confessions majeures. Cette convergence est-elle seulement souhaitable, ou pouvons-nous en déceler dans les faits les premiers signes positifs ? Sur le premier point, pas de doute. Une combinaison vivante du sens fédéraliste protestant et du sens universaliste catholique serait de nature à protéger les uns de l’individualisme anarchique, les autres du collectivisme autoritaire, qui sont les déviations typiques du personnalisme chrétien, doctrine centrale commune à nos deux confessions.

Sur le second point, j’ai relevé, au cours des précédents chapitres, plusieurs traits qui autorisent un certain optimisme. Je les énumère à nouveau et les complète : la renaissance des études bibliques et les traductions de plus en plus populaires du missel en vernaculaire chez les catholiques ; la renaissance de la liturgie et du sens de l’Église chez les protestants ; la découverte des réalités sociales par le clergé orthodoxe soumis au défi soviétique ; la fusion des dénominations protestantes en Europe, aux États-Unis et en Inde ; l’accent mis par le pape Jean XXIII sur l’apostolat laïque et sur l’autonomie épiscopale ; enfin, l’essor de l’espérance et de la volonté œcuménique dans toutes les confessions.

Tout cela s’est manifesté et prononcé au cours des trois ou quatre dernières décennies : si l’on compare le rythme de ce phénomène de convergence avec celui des phénomènes de divergence qui ont dominé l’évolution historico-sociologique du christianisme depuis quelque seize siècles[[126]](#footnote-126), il prend l’allure d’une mutation brusque — mutation vers l’union dans la diversité, au-delà de l’ère des volontés d’uniformité fanatique, multipliant et durcissant en fait les divisions.

Le christianisme est aussi une idéologie dans la mesure où il reste lié à une culture déterminée qui a sa source historique en Europe.

Né de la rencontre « fortuite », dit l’historien, ou « providentielle », dit une certaine théologie, mais en tout cas ni rationnelle ni nécessaire, de trois phénomènes essentiellement hétéroclites : la philosophie grecque, l’Empire romain, et la révélation de Jésus-Christ, proclamée dans le Temple juif. Le christianisme s’est répandu d’abord dans le Proche-Orient (Palestine et Liban, Asie Mineure et Caucase, Égypte et Éthiopie) puis en Europe, où il s’est organisé en calquant les structures de l’Empire romain d’Occident. Au cours des seize siècles qui ont suivi, sa reconnaissance officielle par l’empereur Constantin (édit de Milan en 313), ses tentatives d’expansion vers l’Orient ont été arrêtées en Inde sur la côte de Malabar, étouffées en Chine dès le xe siècle, puis barrées pour longtemps par l’apparition et le triomphe de l’islam sur tout le Proche-Orient, cependant qu’au contraire il s’installait et s’organisait durablement dans toute l’Europe celto-germanique, puis conquérait les deux Amériques, et l’Australie, et s’implantait dans les colonies européennes de l’Afrique noire. Ainsi, les accidents de la conjoncture mondiale ont fait du christianisme, pendant un millénaire et demi — sur les deux millénaires que compte son existence historique — la religion par excellence de l’Europe et de ses conquêtes.

Au seuil où nous voici, d’une histoire du monde presque subitement unifiée par les effets de nos techniques et la diffusion de nos valeurs, cette étroite cohérence du christianisme et de la culture née en Europe apparaît-elle comme une chance d’avenir ou comme une tare originelle ?

À vue mondaine, c’est une chance, sans nul doute. Car *le même* complexe culturel, gréco-romain, judaïque et « barbare » au sein duquel le christianisme a pris ses formes et structures a créé d’autre part la science et la technique. Or cette science, cette technique, et les valeurs morales, sociales, économiques et politiques qui en furent le contexte séculaire se voient aujourd’hui adoptées par l’ensemble du genre humain. Dans la mesure (beaucoup plus profonde que nos contemporains ne le croient) où le christianisme a suscité, catalysé et qualifié d’une manière décisive tout ce contexte[[127]](#footnote-127), c’est donc une civilisation sinon chrétienne, du moins christianisée dès sa genèse, que l’ensemble du genre humain cherche à faire sienne, avec des succès inégaux.

Avides de nos *produits* immédiatement utiles, et généralement inconscients de ce qui lie ces produits à nos *valeurs*, religieuses et morales à l’origine, les peuples récemment promus à une indépendance de type occidental se soumettent par là même à l’influence secrète des champs de force spirituels que transportent chez eux nos machines. Si jamais religion eut des chances de s’imposer par son contexte à la pensée, aux rythmes quotidiens, voire à la sensibilité des peuples qui cependant ignorent ses dogmes, ou même les refusent, c’est bien le christianisme d’empreinte occidentale. Aucune autre grande religion — hindouisme, bouddhisme, islam — n’a jamais disposé de pareils véhicules, de moyens de pénétration intellectuelle comparables à ceux que représentent pour le christianisme l’idéal du progrès, l’égalité des droits, le respect de la personne humaine, les sciences de la matière et de la vie, la technique et l’esprit de recherche à tous risques.

Et je ne dis pas, bien sûr, que tous ces véhicules de la culture occidentale agissent à l’instar d’une armée de missionnaires, et amènent les hommes au baptême, voire à la foi : je dis seulement qu’ils orientent les élites puis les masses asiatiques et africaines, inconsciemment, vers une attitude générale devant la vie, la société et la nature dont seul le christianisme occidental peut expliquer la genèse historique, et dont seul il détient les secrets de bon usage éthique et spirituel. Je ne dis pas qu’il suffise à un Asiatique ou à un Africain de revendiquer des droits sociaux égaux pour tous, quelle que soit la caste ou la tribu, pour que cet homme accepte du même coup la conception paulinienne ou évangélique de la société, la fraternité de tous « soit juifs, soit grecs, soit esclaves, soit libres », mais je constate (après Henri de Man et bien d’autres sociologues d’ailleurs agnostiques) que le phénomène de la révolution sociale est impensable dans[[128]](#footnote-128) les régions de l’Asie et de l’Afrique qui n’ont pas été soumis à l’influence chrétienne[[129]](#footnote-129). Née de l’Europe christianisée, c’est-à-dire d’un complexe longuement travaillé par un christianisme plus ou moins fidèlement et légitimement interprété et appliqué, la civilisation occidentale, que le monde entier s’efforce d’adopter, crée partout des conditions nouvelles et donc des problèmes nouveaux qui ne peuvent trouver de réponses adéquates dans les religions indigènes, et qui appellent donc une conception de la vie soit dérivée du christianisme, soit chrétienne : nouvel aspect de l’opportunité chrétienne.

Cependant, si l’on admet qu’*en fait* l’extension de la civilisation occidentale prépare et appelle une extension correspondante du christianisme, il ne s’en suit pas nécessairement que cet appel sera exaucé, ni que cette civilisation est la seule bonne. Elle peut être la plus efficace ou même la meilleure qui existe, sans être la meilleure possible. Elle peut aussi révéler, au contact quotidien de conditions humaines très différentes, ses faiblesses et ses lacunes. Elle peut enfin détruire de hautes valeurs spirituelles et culturelles nées de l’hindouisme, du bouddhisme et de l’islam, sans leur substituer pour autant les valeurs chrétiennes d’origine, oubliées au cours du transport.

Je me résume : une machine-outil n’a jamais converti personne au christianisme. Mais posez-la et mettez-la en marche au milieu d’une communauté sociale bouddhiste ou animiste, elle y bouleversera très rapidement les équilibres traditionnels. Pour que le progrès matériel qu’elle apporte devienne un bien réel, humain, il faudra que la conception chrétienne du monde qui a formé la civilisation dont cette machine-outil est le produit se reconstitue autour d’elle. Sinon, elle risque de produire plus de mal que de bien.

Première conclusion : la civilisation occidentale peut préparer les voies du christianisme dans les peuples qui l’adoptent, si ces peuples comprennent quels sont les liens intimes, d’origine et de finalité, qui unissent la conception chrétienne du monde et la civilisation occidentale. C’est aux chrétiens unis qu’il appartiendra désormais de prendre conscience de ces liens et de les expliquer au monde : programme missionnaire tout nouveau qui se trouve exigé des chrétiens d’aujourd’hui, et dont la plupart sont très loin de soupçonner l’ampleur et l’urgence mondiale…

Mais ceci n’épuise pas la question que nous pose l’imprégnation occidentale du christianisme en tant que phénomène historico-sociologique.

Si, d’une part, il s’agit de montrer aux peuples non chrétiens, fascinés et trop aisément convaincus par le progrès occidental, que ce progrès n’en serait pas un, et qu’il reste impensable hors d’une conception chrétienne du monde, d’autre part, il n’est pas moins nécessaire de montrer aux chrétiens que la vérité de leur religion transcende les formes historiques revêtues par le christianisme en Occident.

Pour que se manifeste la valeur de *vérité universelle* de l’Évangile de Jésus, il faudra bien dissocier le « message chrétien » de ses liens accidentels avec les conditions et les coutumes des peuples qui entouraient la Méditerranée quand la doctrine chrétienne s’y est formée, ainsi que des peuples nordiques qui, par la suite, adoptèrent cette doctrine et l’accommodèrent à leurs mœurs.

Je me bornerai ici à trois exemples de dissociations nécessaires.

1. L’Église médiévale avait lié la vérité chrétienne à la cosmologie de Ptolémée, à la philosophie d’Aristote, à la hiérarchie sociale tripartite du clergé, de la noblesse et du tiers état (d’origine indo-européenne, voir les castes en Inde) et au régime monarchique romano-germain. Elle a dû peu à peu se dissocier de ces formes historiques, récusées successivement par la science, par la Réforme et par l’évolution vers plus d’égalité sociale. Notons qu’un Galilée, qu’un Luther, qu’un Rousseau se réclamaient de principes *plus chrétiens* à leur sens que ceux auxquels l’Église s’était attachée et au nom desquels elle les condamnait. Ils contribuèrent ainsi à ramener la pensée occidentale vers l’universalisme originel et final du christianisme. C’est dans le prolongement de cette « réforme permanente » du message chrétien, dans cet effort pour le purifier toujours plus profondément de ses attaches circonstancielles avec des formes de culture, c’est-à-dire de pensée, de vie et d’organisations sociales devenues périmées ou trop régionales, que s’inscrivent les chances mondiales du christianisme. Il est juste de remarquer ici que les théologiens et penseurs chrétiens occidentaux n’ont pas attendu pour entreprendre cette tâche immense le challenge que représente pour leur religion l’unification du monde en cette seconde moitié du xxe siècle. L’œuvre d’un Maritain et d’un Karl Barth pour ramener leur Église à l’essentiel de son message ; et d’autre part les travaux d’un Bultmann, d’un Paul Tillich, d’un Teilhard de Chardin, d’un Louis Massignon pour libérer le message chrétien de tout ce qui pourrait nuire à sa communication authentique aux spirituels d’autres traditions[[130]](#footnote-130) — ces deux efforts apparemment contradictoires convergent en fait vers la même fin : c’est la Vérité seule qu’il faut communiquer, et donc rendre communicable.

2. Dans la mesure où le culte communautaire reste une part essentielle du christianisme, il est évident que ses symboles traditionnels, empruntés à la civilisation méditerranéenne, doivent être traduits, eux aussi, en termes de réalités correspondant aux autres civilisations. Les vêtements sacerdotaux des prêtres chrétiens se trouvent être ceux que portaient les prêtres du culte impérial romain, puis les rois et les personnages « sacrés » du Moyen Âge européen. Pourquoi porter le surplis brocardé ou la soutane au xxe siècle ? C’étaient l’habit de cérémonie ou le bleu de travail du xiie siècle *européen*. Mais ceci n’est encore qu’un signe secondaire. Plus sérieux est l’usage du pain et du vin pour la communion. La vigne est une culture typique du bassin sémitico-gréco-romain de la Méditerranée. L’Asie et l’Afrique noire l’ignorent. Quel parti le missionnaire chrétien peut-il tirer des nombreuses paraboles sur la vigne, le cep et les sarments dans l’Évangile, des allusions à l’ivresse dans la Genèse ? L’islam connaît aussi le vin, mais l’interdit, et de cet interdit, les mystiques soufis des ixe au xiie siècles ont tiré les symboles de leur lyrisme ésotérique… Je me contente d’indiquer ici certaines difficultés qui ne sont apparues qu’à l’orée de l’époque mondiale, et dont il faudra s’occuper…

3. Le besoin d’une langue unique capable de traduire le langage universel de Jésus a conduit les Églises d’Orient à conserver le slavon ecclésiastique ou le copte, tandis que l’Église d’Occident s’arrêtait au latin liturgique : or plus personne ne comprend ces langues, sauf les prêtres ! Faudra-t-il adopter désormais une nouvelle langue vivante universelle — l’anglaise serait alors la mieux placée — ou décider que la liturgie sera dite partout dans la langue du pays, formule protestante ? Mais il est clair que cette traduction linguistique en entraînera de proche en proche bien d’autres, éthiques, psychologiques, philosophiques, et même sociales…

Des remarques analogues pourraient être faites au sujet de plusieurs autres traits spécifiquement européens, empruntés par le christianisme au cours des âges, mais qui ne lui sont pas essentiels — comme la morale bourgeoise, voire victorienne — et qui risquent de gêner son expansion mondiale, son pouvoir d’être assimilé en tant que vérité pour tous les temps et pour toutes les races de la Terre.

Il semble donc certain que le mouvement œcuménique ne devra pas s’arrêter au premier succès que représenterait pour lui l’union fédérale de toutes les confessions chrétiennes. Il faudra que cette union, à son tour, renoue au moins le dialogue avec les deux autres grandes religions issues comme le christianisme du tronc abrahamique : le judaïsme et l’islam. Et il faudra que les penseurs chrétiens de demain recherchent, en dialoguant avec les penseurs hindouistes et bouddhistes, s’il existe des moyens de traduire en termes de vérité spirituelle commune les termes de grâce, de foi, de personne et surtout d’amour qui sont les fondements du christianisme et que les traditions orientales semblent exclure. Tout ceci, non dans un esprit de tolérance mutuelle un peu condescendante, de laxisme théologique, ou simplement par gain de paix, mais au contraire dans un esprit de catholicité réelle, incluse de toute vérité.

Moyennant cet effort immense, véritablement planétaire, mais qui n’est pas sans précédent (voir l’œuvre des jésuites au xiie siècle en Chine) et qui surtout s’inscrit dans la vocation primitive des Apôtres : « Allez et enseignez toutes les nations », nulle religion vivante ne paraît disposer de promesses d’avenir mondial comparables à celles de la religion du Christ.

Plus susceptible que toute autre d’être traduite dans n’importe quel contexte culturel, seule soucieuses de découvrir les voies et moyens de sa communication universelle, première inspiratrice et par là même modératrice prédestinée de la civilisation scientifique, la religion du Christ est aussi et surtout la seule qui ait pu résumer toute sa loi dans le commandement de l’Amour — amour de Dieu, amour de soi et du prochain, indissolubles — et telle est à mes yeux la seule règle concevable d’une société des hommes non seulement pacifique mais ouverte à l’action de l’Esprit de vérité.

1. [NdE] Édition réalisée sur la base du tapuscrit conservé à la Bibliothèque publique et universitaire de Neuchâtel sous l’identifiant 241. [↑](#footnote-ref-1)
2. [NdE] Texte initialement paru en français (« [Une fausse nouvelle : “Dieu est mort](https://www.unige.ch/rougemont/articles/1951-1956/ddr195306les)” », *Liberté de l’esprit*, Paris, n° 41, juin-juillet 1953, p. 141-142), puis en anglais (« False news », *The Third Hour*, New York, n° 6, 1954, p. 9-12). [↑](#footnote-ref-2)
3. Voir le bref et admirable ouvrage de Karl Jaspers : *Nietzsche et le christianisme*. [↑](#footnote-ref-3)
4. Car Dieu, même si quelqu’un croit qu’*il n’est pas*, reste en tout cas une réalité pour l’écrasante majorité des hommes vivants. [↑](#footnote-ref-4)
5. [NdE] L’édition américaine traduit ainsi la fin de la phrase : « a morality ready to negate any reality that gets in the way of its overpowering passion for responsibility ». [↑](#footnote-ref-5)
6. [NdE] En italique dans l’édition américaine. [↑](#footnote-ref-6)
7. [NdE] La fin du paragraphe donne ceci dans l’édition américaine : « Thus Sartre will deny himself for the sake of some collectivist dictatorship, for it is only there that he believes he has refound the "involvement" which his doctrine favors but otherwise makes impossible and unpracticed. (It is well known that, prior to the Hungarian revolution, Sartre made common cause with the Communists, even though they had at- tacked him personally, and-more to the point--had criticized him as a petit-bourgeois individualist.) » [↑](#footnote-ref-7)
8. [NdE] Édition réalisée sur la base du manuscrit conservé à la Bibliothèque publique et universitaire de Neuchâtel sous l’identifiant 242. Il s’agit d’une conférence (sans date ni lieu) prononcée après la guerre. [↑](#footnote-ref-8)
9. [NdE] Cette phrase est traduite directement de l’édition américaine : « The word “secularism » has become current in Anglo-Saxon and German Christian circles. » [↑](#footnote-ref-9)
10. [NdE] On a purgé en introduction quelques éléments d’oralité propres à la conférence, présents dans le manuscrit français et non repris dans l’édition américaine. [↑](#footnote-ref-10)
11. [NdE] Les deux dernières phrases sont traduites partiellement de l’édition américaine : « This “death of God” as a psychological, not ontological, phenomenon poses some very specific questions for Christians. How shall one confront this century that wants to be limited strictly to itself, no longer believing in a “world without end”? » [↑](#footnote-ref-11)
12. [NdE] L’édition américaine donne : « and of God in his creative and authoritative totality. The gospel speaks of “the heavenly kingdom” ». [↑](#footnote-ref-12)
13. [NdE] L’édition américaine donne pour le début de ce paragraphe : « Every aspect of human life, without exception, is touched by this mode of secularism. I shall offer three illustrations of it… » [↑](#footnote-ref-13)
14. [NdE] L’édition américaine donne « neopositivist logic, sociology » à la place de « M. John Dewey ». [↑](#footnote-ref-14)
15. [NdE] Non souligné dans l’édition américaine. [↑](#footnote-ref-15)
16. [NdE] L’édition américaine traduit un peu différemment : « man is not what he imagines himself, not what he feels about himself, but *what he has done* ». [↑](#footnote-ref-16)
17. [NdE] L’édition américaine met « Sartre » au lieu de « chef de l’école existentialiste ». [↑](#footnote-ref-17)
18. [NdE] L’édition américaine ajoute : « It is unimaginable apart from ideas formed by Christian thought, or developed in ideologies which have issued from a Christianized world. » [↑](#footnote-ref-18)
19. [NdE] Ce paragraphe n’est pas repris dans l’édition américaine. [↑](#footnote-ref-19)
20. [NdE] « When a question is both serious and total » dans l’édition américaine. [↑](#footnote-ref-20)
21. [NdE] La dernière phrase n’est pas reprise dans l’édition américaine. [↑](#footnote-ref-21)
22. [NdE] L’édition américaine traduit ainsi pus simplement : « but never with that false sadness, that proper pseudo-religious accent that fools nobody and is enough to make even genuine truth look ridiculous ». [↑](#footnote-ref-22)
23. [NdE] Cette phrase est absente du manuscrit et n’apparaît que sur l’édition américaine. [↑](#footnote-ref-23)
24. [NdE] Texte initialement paru en français (« [L’opportunité chrétienne](https://www.unige.ch/rougemont/articles/1946-1948/ddr1947tho) », *La Troisième heure*, New York, fasc. II, 1947, p. 12-15) et en anglais (« The Christian Opportunity », *The Third Hour*, New York, Issue III, 1947, p. 19-23). Nous avons repris pour cette édition le texte de la parution française. [↑](#footnote-ref-24)
25. [NdE] L’édition américaine donne ceci pour ce paragraphe : « After two world wars, what do people find before them? Yesterday’s conquerors and conquered both look in vain for a new Utopia. Some feel frustrated by the collapse of rationalist passions, which have become exhausted by the catastrophes they helped unleash, and which the simple search for material comfort can hardly replace. Others believe that by rearranging a few objects — wealth, for example — life itself can be arranged. Still others, making a theory of their weakness, formulate doctrines of “the absurd” in a philosophical jargon which at least makes them harmless. Faced with this abdication of thought and morality, the state feels compelled to extend its powers with such general laws that each man’s personal vocation is necessarily undermined. » [↑](#footnote-ref-25)
26. [NdE] Cette phrase non reprise dans l’édition américaine. [↑](#footnote-ref-26)
27. Kierkegaard veut dire par là : « l’incomparable, l’unique, celui qui a reçu de Dieu une vocation précise », et il ajoute : « toute vocation est sans précédent, et paraît donc ‟invraisemblable” à celui qui la reçoit. Exemple : Abraham ». [↑](#footnote-ref-27)
28. [NdE] On a supprimé la dernière phrase de la publication parue en 1947 dans *Third Hour* : « Peut-être même par des petites revues comme celle-ci ? » [↑](#footnote-ref-28)
29. [NdE] Texte paru initialement en anglais (« The Cultural Responsibility of the Church », *The Student World*, Vol. XXXVII, n° 2, 1944) puis en français (« [La responsabilité culturelle de l’Église](https://www.unige.ch/rougemont/articles/sem/ddr194503sem) », *Le Semeur*, Paris, n° 5, mars 1945, p. 17-25). Nous avons repris pour cette édition le texte de la parution française. [↑](#footnote-ref-29)
30. [NdE] L’édition américaine donne ceci : « There are striking similarities between the principles of the Atlantic Charter, drawn up during World War Il by Roosevelt and Churchill, the United Nations Declaration of Human Rights, and the statements formulated by the great ecumenical conferences. » [↑](#footnote-ref-30)
31. [NdE] Variation importante dans l’édition américaine : « This demand, since it springs from material and spiritual chaos, may include the transfer of the violence of war to the realm of the spirit; along with a taste for adventure we have seen a tendency to intellectual oversimplification. Today’s youth cannot be expected to be free of the eternal illusions of mankind, and we should not be misled by their pretending to be extremely matter-of-fact and cynical. They are hungry for answers to their questions, for guidance, for catholic ideals (in the etymological sense of the word catholic), and “total” solutions in the cultural realm. For the bourgeois period has been an era of division, of the absence of relationships and a common mesure between ideal and practice, between the diverse disciplines of the spirit, between diverse human and social activities. » [↑](#footnote-ref-31)
32. [NdE] Ce paragraphe est absent de l’édition américaine. [↑](#footnote-ref-32)
33. [NdE] L’édition américaine ajoute : « This would result in the creation of centers of culture which are clearly diversified, but which favor intellectual striving and a greater integration of culture and theology. » [↑](#footnote-ref-33)
34. [NdE] Ce texte a d’abord paru en anglais : « A common language », *Christendom*, New York, vol. XII, n° 3, été 1947, p. 290-298. Notre édition est réalisée sur la base du tapuscrit conservé à la Bibliothèque publique et universitaire de Neuchâtel sous l’identifiant 459. Outre les variantes les plus notables de l’édition américaine, on indique en notes les corrections et annotations de l’auteur mentionnées sur le tapuscrit. [↑](#footnote-ref-34)
35. [NdE] L’auteur a barré le mot « standard » et écrit en marge du tapuscrit : « trouver + exact ». La traduction américaine donne « standard of values ». [↑](#footnote-ref-35)
36. [NdE] L’auteur a de nouveau barré d’une croix le mot « standard ». [↑](#footnote-ref-36)
37. [NdE] Le verbe « dire » a été barré par l’auteur et remplacé par « penser ». [↑](#footnote-ref-37)
38. [NdE] La version américaine a traduit par « Atten-*shun* ! ». [↑](#footnote-ref-38)
39. *Garde à vous !* en français, *Achtung !* en allemand. [↑](#footnote-ref-39)
40. [NdE] Ici, l’auteur note en marge : « Donner plus d’exemples proprement liturgiques. » [↑](#footnote-ref-40)
41. Encore faut-il noter que plusieurs des salutations apostoliques et doxologiques que nos liturgies tirent des Épîtres ont été tirées elles-mêmes par les rédacteurs des Épîtres des premières liturgies de l’Église. C’est du moins la thèse soutenue par le professeur Cullmann de Bâle. [↑](#footnote-ref-41)
42. [NdE] Cette note de bas de page est dans le corps du texte dans l’édition américaine. [↑](#footnote-ref-42)
43. [NdE] Note illisible de l’auteur en marge du tapuscrit. [↑](#footnote-ref-43)
44. [NdE] On n’a pas transcrit l’adverbe « fortement », barré par l’auteur : « fortement minorisées ». [↑](#footnote-ref-44)
45. [NdE] « Ne pourrait » sur le manuscrit, corrigé par l’auteur. [↑](#footnote-ref-45)
46. [NdE] L’auteur a barré « peu souhaitable » (« compromis peu souhaitable »). [↑](#footnote-ref-46)
47. [NdE] Depuis « l’un et l’autre rendus… » : ajout manuscrit de l’auteur, remplaçant « peu probable ». [↑](#footnote-ref-47)
48. [NdE] L’auteur a barré le mot « retarde » pour le remplacer par « suspend ». [↑](#footnote-ref-48)
49. [NdE] L’auteur a barré le mot « assistez » pour le remplacer par « prenez part ». [↑](#footnote-ref-49)
50. [NdE] L’auteur a rajouté « mal vues ». [↑](#footnote-ref-50)
51. L’un de ces jeunes pasteurs a republié récemment des fragments importants de la liturgie de Calvin. (Cf. *Joie du Ciel sur la Terre*, par Max Thurian, 1946). On y remarque que le Décalogue est mis en vers français, et qu’il doit être chanté, ainsi d’ailleurs que la plupart des prières, le Credo et les doxologies. [↑](#footnote-ref-51)
52. [NdE] L’auteur a barré « le peu de différence qu’il y a » pour le remplacer par « l’identité réelle ». [↑](#footnote-ref-52)
53. [NdE] L’auteur a barré « enfin » (« enfin, il sera mis en mesure… »). [↑](#footnote-ref-53)
54. [NdE] L’auteur a barré « c’est-à-dire » pour le remplacer par « et dans cette mesure même ». [↑](#footnote-ref-54)
55. Je pense Karl Barth, à Emil Brunner, à leurs très nombreux disciples, et en général à l’étonnante vitalité théologique qu’on observe en France, en Suisse et en Hollande, depuis une vingtaine d’années. [↑](#footnote-ref-55)
56. [NdE] Texte paru initialement en français : « [Vocation et destin d’Israël](https://www.unige.ch/rougemont/articles/1936-1938/ddr1937lj) », *Les Juifs*, Paris, Plon, 1937, p. 143-165. [↑](#footnote-ref-56)
57. [NdE] L’édition américaine traduit par « The Rule ». [↑](#footnote-ref-57)
58. Il faut bien voir que le « racisme » juif n’est justifié à l’origine que par la vocation spirituelle de ce peuple. Il n’est pas du tout biologique. Il ne le devient qu’accessoirement, à mesure que l’on prend les « signes » de la vocation pour des réalités valables en elles-mêmes. Mais sans doute ce glissement fatal s’est-il dessiné dès le début, à mesure que l’on codifiait les relations des « élus » et des « gentils ». On sait à quel point cette codification fut poussée. L’historien juif Josèphe écrit dans sa *Réponse à Appion* (I, 2) qu’un registre des « femmes sacerdotales » (c’est-à-dire appartenant aux familles des prêtres) était tenu par les sacrificateurs. « Et ils n’en épousaient point qui aient été captives, de peur qu’elles n’aient eu quelque commerce avec des étrangers. Peut-il y avoir rien de plus exact pour exempter des races tout mélange avec d’autres, puisque nos sacrificateurs peuvent, par des pièces si authentiques, prouver leur descente de père en fils depuis deux mille ans ? Que si quelqu’un manque d’observer cet ordre, on le sépare de l’autel, sans qu’il lui soit plus permis de faire aucune des fonctions sacerdotales. » [Note de l’éditeur] L’édition américaine supprime la fin de cette note : « Il est curieux de noter que les lois racistes hitlériennes privent de tous droits civiques les personnes qui ne peuvent prouver par les registres la pureté de leurs origines : c’est que l’exercice des droits civiques est bien une sorte de « sacerdoce » national. On voit ainsi que l’eugénisme n’est pas le seul motif de la législation raciste. » [↑](#footnote-ref-58)
59. Sur l’importance capitale de cette notion de *commune mesure* pour toute culture ou civilisation, j’ai donné de plus amples précisions dans un volume intitulé [*Penser avec les mains*](https://www.unige.ch/rougemont/livres/ddr1936pm), où l’on trouvera [un raccourci de la présente étude](https://www.unige.ch/rougemont/livres/ddr1936pm/6). Du point de vue de l’histoire du peuple juif, ce raccourci souffre, entre autres, d’une très grave lacune en ce qu’il paraît conclure sur l’abandon final d’Israël à son destin, après la mort de Jésus-Christ. Je suis heureux de pouvoir donner ci-après un développement qui n’avait pas sa place dans [mon livre](https://www.unige.ch/rougemont/livres/ddr1936pm). [↑](#footnote-ref-59)
60. La rédaction des livres mosaïques est attribuée par Wellhausen et son école à des disciples des grands prophètes. Ce serait donc le prophétisme, c’est-à-dire l’élément le plus *finaliste* de la religion d’Israël qui aurait donné au peuple l’expression légale de sa commune mesure : le Décalogue. Ainsi la fin crée ses moyens. Cette hypothèse est aujourd’hui démodée. On revient à la conception ancienne : un chef hébreu — celui que la Bible appelle Moïse — aurait bel et bien donné les rudiments de la Loi au peuple juif dès la sortie d’Égypte. Les prophètes seraient alors ceux qui rappellent le peuple au culte du vrai Dieu — contre les prêtres des dieux étrangers — mais aussi ceux qui dénoncent les excès du légalisme. [↑](#footnote-ref-60)
61. Livre II, chap. VI, trad. d’Arnaud d’Andilly. [↑](#footnote-ref-61)
62. Ernest Renan, *Histoire du peuple d’Israël*, t. II, p. 265. [↑](#footnote-ref-62)
63. « L’embarras de l’hébreu pour expliquer les notions philosophiques les plus simples, dans le *Livre de Job*, dans l’*Ecclésiaste*, est quelque chose de surprenant. L’image physique qui, dans les langues sémitiques, est encore à fleur de sol, obscurcit la déduction abstraite… » (Renan, *op. cit.*, I, p. 49). Où Renan voit un obscurcissement, je vois le gage d’une vive actualité, ou efficacité, du langage des clercs, identique à celui des bergers. [↑](#footnote-ref-63)
64. Abraham déjà, et les Prophètes, ont vu « le jour du Seigneur ». Saint Paul et l’auteur de l’*Épitre aux Hébreux* (chap. II) insistent fortement sur cette unicité de la Révélation. C’est un grand lieu commun de la théologie réformée que de voir dans l’Ancien Testament l’histoire du Christ avant qu’il vienne, dans les Prophètes, des Apôtres avant le Christ, dans les Apôtres, des Prophètes après le Christ. Ainsi la Bible n’a pas d’autre sens que de désigner l’Incarnation qui est son centre, au-delà d’elle-même. *Tolle Christum e scripturis, quid amplius invenies in illis ?* (Luther : *De servo arbitrio*.) [↑](#footnote-ref-64)
65. Christopher Dawson, *Les Origines de l’Europe et de la civilisation européenne*, trad. française, chez Rieder, 1934, p. 43. [↑](#footnote-ref-65)
66. Sitôt que la mesure cesse d’être transcendante, devient humaine, contingente et partielle, et n’étant plus totale, se veut encore totalitaire, on a l’État-Nation-Police de type fasciste ou stalinien. Bien entendu, il serait absurde de rendre Israël responsable de ce qui n’est que « profanations » de la notion de mesure totalitaire. [↑](#footnote-ref-66)
67. Cf. Ramuz. [↑](#footnote-ref-67)
68. [NdE] Paragraphe absent de l’édition américaine. [↑](#footnote-ref-68)
69. Par exemple : cohésion spirituelle et matérielle des divers membres de ces nations éparses ou persécutées, esprit à la fois traditionaliste et hardiment novateur, génie financier, niveau de culture élevé, etc. [↑](#footnote-ref-69)
70. D’autres auteurs, tels que Labriola, font remonter le phénomène capitaliste à l’« accumulation » de richesses des couvents anglais au moyen âge, et aux banques de l’Italie du Nord. Les responsabilités se partageraient donc équitablement entre les trois religions ! [↑](#footnote-ref-70)
71. [NdE] En raison des coupes importantes opérées par rapport [au texte original de 1937](ttps://www.unige.ch/rougemont/articles/1936-1938/ddr1937lj), les deux dernières phrases sont ici traduites directement depuis l’édition américaine. [↑](#footnote-ref-71)
72. Calvin, toujours soucieux de ne pas spéculer arbitrairement sur les textes, note en effet cette restriction : « Et aussi ne faut-il pas entendre ceci de toute vocation, mais de celle par laquelle Dieu a adopté en son alliance la postérité d’Abraham : vu que le propos était nommément et spécialement d’icelle vocation. » (*Commentaires*, sur Rom. II, 29). [↑](#footnote-ref-72)
73. [NdE] Texte initialement paru en français en volume (« [Théologie et littérature](https://www.unige.ch/rougemont/articles/1946-1948/ddr1946hrb) », *Hommage et reconnaissance : recueil de travaux publiés à l’occasion du soixantième anniversaire de Karl Barth*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1946, p. 162-167) et en revue (« Théologie et littérature », *Les Cahiers protestants*, Lausanne, n° 3, mars 1946, p. 140-150). Nous avons repris pour cette édition le texte paru en volume. [↑](#footnote-ref-73)
74. [NdE] La dernière phrase est absente de l’édition américaine. [↑](#footnote-ref-74)
75. [NdE] Ce texte paru initialement en anglais (« The Mission of the Artist », *Spiritual Problems in Contemporary Literature*, Harper & Row, Publishers, Incorporated, 1957. Edited by Stanley Romaine Hopper). Notre édition est est réalisée sur la base de deux tapuscrits et d’un manuscrit français conservés à la Bibliothèque publique et universitaire de Neuchâtel sous l’identifiant 469. Il s’agit du texte d’une conférence donnée à l’Institut œcuménique de Bossey (Céligny, Suisse) en mai 1950. [↑](#footnote-ref-75)
76. [NdE] Ce texte a paru d’abord en anglais (« The Crisis of the Modern Couple », *The* *Family: Its Function and Destiny*, Harper & Row, Publishers, Incorporated, 1949. Edited by Ruth Nanda Anshen). Notre édition est réalisée sur la base du manuscrit conservé à la Bibliothèque publique et universitaire de Neuchâtel sous l’identifiant 592. [↑](#footnote-ref-76)
77. [NdE] Le manuscrit date de 1947 cette statistique — probablement la date de rédaction du texte. [↑](#footnote-ref-77)
78. Voir sur cette distinction que je ne fais qu’indiquer ici très schématiquement, mon [*Amour et l’Occident*](https://www.unige.ch/rougemont/livres/ddr1956ao) (trad. anglaise *Passion and Society*, américaine *Love in the Western World*) et Anders Nygren*, Éros et Agapè*. On trouvera une discussion approfondie de ces deux livres dans M. D’Arcy, S. J., *The Mind and Heart of Love*, New York, Meridian Book, Inc., 1956. [↑](#footnote-ref-78)
79. [NdE] L’inter-titre du manuscrit est « Réactions à prévoir ». [↑](#footnote-ref-79)
80. [NdE] Depuis « Cela fait… » jusqu’à la fin du chapitre, le texte est directement traduit de l’édition américaine, en raison d’une page manquante dans le manuscrit français. [↑](#footnote-ref-80)
81. [NdE] Texte initialement paru en français : « [Changer la vie ou changer l’homme ?](https://www.unige.ch/rougemont/articles/1936-1938/ddr1937cc) », *Le Communisme et les chrétiens*, Paris, Plon, 1937, p. 203-233. [↑](#footnote-ref-81)
82. [NdE] « Variations du communisme » dans le texte original. [↑](#footnote-ref-82)
83. « Le communisme n’est pas pour nous un état qui doive être créé, un idéal… Nous appelons communisme le mouvement effectif qui supprimera la réalité présente. Les conditions de ce mouvement sont données par cette situation » (Marx, *Deutsche Ideologie*). [↑](#footnote-ref-83)
84. « Nous sommes tous membres les uns des autres » (Rom., 12, 5). D’autre part, Marx n’a pas cessé de critiquer l’« individu isolé et abstrait » (*Thèses sur Feuerbach*). [↑](#footnote-ref-84)
85. Marx, *Critique de la philosophie hégélienne du droit*. [↑](#footnote-ref-85)
86. Au sens le plus large du terme, qui peut désigner aussi bien la « société sans classes » de Marx, que le « royaume de Dieu » chrétien. [↑](#footnote-ref-86)
87. « Dans la pratique, l’homme doit prouver la vérité de sa pensée, c’est-à-dire sa réalité et sa puissance concrète. Réalité ou non de la pensée humaine isolée du domaine pratique, c’est querelle de pure scolastique » (Marx, 2e thèse sur Feuerbach). De même pour le [chrétien, la](http://chrétien.la) foi sans les œuvres n’est pas la foi (Jacq., 2, 26). Et Luther même n’a jamais dit autre chose, contrairement aux affirmations de polémistes ignorants, ou qui jouent sur les deux sens du mot œuvres (œuvres pies et action concrète). [↑](#footnote-ref-87)
88. Je parle, bien [entendu, de](http://entendu.de) la religion telle que Marx la voyait, telle qu’elle lui apparaissait dans le corps social. Je n’oublie pas que la même époque a vu le grand réveil piétiste. [↑](#footnote-ref-88)
89. « L’armée de la critique ne peut évidemment remplacer la critique des armes » (Marx, *Critique de le philosophie hégélienne*). Il faut en user, certes, mais elle ne suffit pas. « Être radical consiste à attaquer le mal dans la racine. Mais la racine, c’est pour l’homme même » (*Id.*, *ibid*.). C’est-à-dire l’homme concret, produit social selon [Marx, et](http://Mari.et) non pas créature spirituelle et charnelle. [↑](#footnote-ref-89)
90. [NdE] « De la doctrine marxiste à la tactique stalinienne » dans l’original. [↑](#footnote-ref-90)
91. En particulier, dans les *Thèses sur Feuerbach*. On peut y lire une phrase qui prouve que Marx ne prétendait nullement négliger les facteurs humains personnels, sans quoi le matérialisme ne serait pas « dialectique ». « La coïncidence de la modification des circonstances et de la modification de l’activité humaine, ou transformation personnelle, ne peut être rationnellement comprise que comme une activité révolutionnaire. » Phrase importante à l’extrême ! Mais combien oubliée par le communiste moyen de nos jours ! [↑](#footnote-ref-91)
92. Selon Karl Barth, par exemple, la dogmatique n’est qu’une question perpétuelle, une autocritique si l’on veut, que l’Église s’adresse à elle-même, et qui a pour fonction de corriger sans cesse, de rectifier le message annoncé par la prédication et par les sacrements. C’est un acte d’obéissance, et c’est aussi un acte d’humilité ; car toute parole humaine sur Dieu est nécessairement inadéquate en soi, et ne peut être qu’un renvoi à la Révélation seule parfaite, à Jésus-Christ. La « doctrine » n’est ainsi qu’une mesure critique que l’Église prend de son message sous le rapport de sa fidélité à son fondement, à son contenu et à son but. Elle ne présente rien que l’on puisse comparer, fût-ce le plus superficiellement, à un programme théorique qu’il s’agirait maintenant d’appliquer. En bref, la doctrine chrétienne, si l’on veut établir un parallèle — sans doute dangereux — ce serait la *Personne vivante* de Jésus-Christ, et non pas la théologie, simple autocritique de l’Église et du message que l’on prêche dans l’Église. [↑](#footnote-ref-92)
93. « S’attendre à… » veut dire ici : « tendre vers… » [↑](#footnote-ref-93)
94. Ma supposition n’est pas toute gratuite : elle s’est réalisée plus tard sous Constantin par des moyens légaux, il est vrai, mais avec les mêmes inconvénients. Certes il y a des lois de l’histoire en ce sens qu’on retrouve les mêmes mécanismes partout où l’esprit démissionne ! [↑](#footnote-ref-94)
95. « Je ne vois jamais le christianisme devenir révolutionnaire ! » S’exclamait naguère Jean Guéhenno (*Union pour la Vérité*, 22 mars 1930). À quoi un socialiste allemand, le professeur Hans Mühlestein, rétorquait : « Toutes les révolutions de l’histoire de l’Occident, sont sorties de la religion chrétienne. Toute autre cause est secondaire. » Et Henri de Man : « Je crois qu’il n’y a jamais eu de tentative révolutionnaire qui n’ait été d’origine chrétienne. S’il n’y a pas de socialisme en Asie, cela tient à l’absence du christianisme. » Je note ici, à l’appui des dires de De Man, que le mouvement syndicaliste au Japon a été fondé par un chrétien, Kagawa. [↑](#footnote-ref-95)
96. Je ne dis pas « les conditions physiques et spirituelles en ce qu’elles ont de permanent », car alors, le marxiste me ferait observer que des facteurs très essentiels de l’être même peuvent varier selon les milieux et la nature des institutions. (Ainsi le besoin prétendu « primordial » de propriété, peut très bien être anéanti chez l’homme par un régime communiste.) Que reste-t-il dans l’être humain d’absolument irréductible à toute transformation sociale ? La mort physique et le péché. Mais aussi : la qualité, la fonction créatrice de l’esprit. En somme, tout l’essentiel ! — Je dis que toute doctrine qui ne tient pas compte d’une de ces conditions conduit nécessairement soit à l’idéalisme, soit à son renversement matérialiste. Le stalinisme totalitaire résulte nécessairement d’une conception de l’homme purement social, qui néglige la fonction spirituelle (créatrice), et la pesanteur du péché. Tandis qu’à l’inverse, on ne saurait établir que la sécularisation du christianisme résulte nécessairement de l’Évangile ! [↑](#footnote-ref-96)
97. Déclaration d’un étudiant chinois au congrès mondial de la Fédération des étudiants chrétiens. (Cf. *Student World*, automne 1933.) [↑](#footnote-ref-97)
98. Telle que l’ont opérée par exemple un Werner Sombart, un De Man, et en France, le groupe de l’Ordre nouveau. (Cf. en particulier *la Révolution nécessaire*, par Aron et Dandieu, et sa critique de la notion d’échange chez Marx.) [↑](#footnote-ref-98)
99. « Les pharisiens lui ayant demandé quand viendrait le Royaume de Dieu, Jésus leur répondit : Le Royaume de Dieu ne vient pas de manière à frapper les regards et l’on ne dira pas : il est ici, ou bien : il est là ! Car voici que le Royaume de Dieu est au dedans de vous ! » (Luc, 17, 20-25.) [↑](#footnote-ref-99)
100. Je parle ici, l’on m’entend bien, de ce que doit être un chrétien conséquent. Il est trop clair que nous restons, tous tant que nous sommes, bien en arrière de notre vocation. La plupart de nos trahisons viennent de ceci : que nous n’acceptons pas de tout soumettre aux volontés de Dieu. Nous réservons certaines activités, celles-là précisément dont le marxisme a dû faire sa spécialité, en vertu de notre carence : la politique, nos affaires, nos intérêts dits matériels, et ceux des autres ! Exemple typique : l’auteur d’un des cantiques les plus pieux du recueil anglais, sir John Browning, est le même homme qui contraignit la Chine, sous la menace des canons, à s’ouvrir au commerce de l’opium. Un tel fait donne raison en apparence à la critique marxiste. En [vérité, il](http://vérité.il) ne donne tort qu’à l’homme, non à la foi dont l’homme refuse les ordres. [↑](#footnote-ref-100)
101. Je prends l’expression dans ce sens, qui n’est pas le sens jésuite courant : que la fin seule doit indiquer les moyens justes qui la préparent. Et non pas justifier des moyens qui seraient en soi contraires à la justice, — ou à l’essence de la fin souhaitée. [↑](#footnote-ref-101)
102. Je ne cède pas ici à l’imagerie polémique des bourgeois, aux yeux desquels tout bolcheviste est un criminel en puissance. Les communistes représentent chez nous, en général, l’élite de leur classe. Je ne les traite pas de menteurs, d’hypocrites, etc. Mais je dis qu’en tant qu’ils approuvent la politique de Staline et ses moyens, connus de tous, ils approuvent le mensonge (affaire Zinoviev), l’hypocrisie (entrée dans la SDN), l’oppression (déportation des paysans, des écrivains), la haine de classe (prêchée par Marx) et la guerre (pour peu qu’elle soit censée défendre l’URSS). [↑](#footnote-ref-102)
103. Je n’entends pas porter ici un jugement quelconque sur les groupes dits d’Oxford. Je ne les cite qu’au seul titre d’exemple topique. [↑](#footnote-ref-103)
104. Le rédacteur de cette « discipline » parait avoir été le pasteur Antoine de Chandieu, mais l’intervention personnelle de Calvin dans l’élaboration du document ne fait pas de doute. « C’est, dit F. de Schickler, une constitution très serrée en toutes ses parties, constitution démocratique, fédérative et parlementaire. » À la base de [tout, il](http://tout.il) y a l’église locale, ou paroisse. Ces églises se fédèrent par région. L’instance d’appel est « la cour suprême du synode national ». (John Viénot, *Histoire de la Réforme française*, I, p. 271.) [↑](#footnote-ref-104)
105. C’est-à-dire : fondée sur la notion de vocation. [↑](#footnote-ref-105)
106. L’URSS est le seul État totalement totalitaire, disait récemment Victor Serge, écrivain communiste d’opposition, au retour de sa déportation en Sibérie. [↑](#footnote-ref-106)
107. [NdE] Texte initialement paru en français : « [Le rôle de la recherche en Europe](https://www.unige.ch/rougemont/articles/bcec/ddr195412bcec_p9) », *Bulletin du Centre européen de la culture*, Genève, n° 8-9, décembre 1954-janvier 1955, p. 9-13. [↑](#footnote-ref-107)
108. [NdE] Traduit directement de l’édition américaine. [↑](#footnote-ref-108)
109. Je la tiens du grand écrivain russe exilé, Alexis Remizov. [↑](#footnote-ref-109)
110. [NdE] Texte initialement paru en anglais (« Ecumenicity and federalism », *Christendom*, New York, n° 2, printemps 1941, p. 219-233) puis en français (« [Fédéralisme et œcuménisme](https://www.unige.ch/rougemont/articles/fv/ddr194610fv) », *Foi et Vie*, Paris, n° 6, septembre-octobre 1946, p. 621-639). Nous avons repris pour cette édition la version française, à l’exception de quelques coupes conservées de l’édition américaine, que nous mentionnons en note. [↑](#footnote-ref-110)
111. [NdE] La dernière phrase absente de l’édition américaine. [↑](#footnote-ref-111)
112. [NdE] Le paragraphe qui suit a été supprimé dans l’édition américaine : « Enfin nous ne devons pas hésiter à compléter notre tableau en indiquant au moins ceci : que le fédéralisme implique dans l’ordre économique la vitalité des syndicats ouvriers et patronaux, et la substitution au régime capitaliste (centralisateur et individualiste à la fois) d’un régime coopératif. Mais ceci nous entraînerait dans un exposé qui déborde le cadre de ce schéma doctrinal. » [↑](#footnote-ref-112)
113. Le paragraphe qui suit a été supprimé dans l’édition américaine : « *Note*. — On s’étonnera peut-être de ne pas voir figurer le terme de *démocratie* dans ce qui précède. C’est qu’il recouvre actuellement de trop graves malentendus et abus. L’œcuménisme n’a pas à les reprendre à sa charge. Et les peuples européens ne sont nullement prêts à se soulever pour rétablir ce qu’on nommait chez eux la « démocratie ». Ils attendent un régime qui puisse allier la liberté à la communauté. Dans le fédéralisme, démocrates et totalitaires de droite et de gauche pourront trouver la plénitude de leurs idéaux incomplets, séparés, et par là même déformés. À mon sens, le fédéralisme est la seule possibilité pratique de réaliser la vraie démocratie. Mais il a le grand avantage de réaliser en même temps ce qu’il y a de valable dans l’appel communautaire que le totalitarisme a diaboliquement utilisé et dévié. » [↑](#footnote-ref-113)
114. [NdE] « Mission fédératrice de l’œcuménisme » dans le texte de 1946. [↑](#footnote-ref-114)
115. [NdE] Le texte de 1946 indique : « Et maintenant nous voici dans le drame de l’année 1941 », et précise en note : « Je n’ai pas un mot à changer au diagnostic qui suit ». [↑](#footnote-ref-115)
116. [NdE] L’édition américaine remplace par « a future holocaust ». [↑](#footnote-ref-116)
117. [NdE] L’édition américaine supprime la fin du paragraphe : « Le capitalisme et l’individualisme ont reçu en Europe des coups mortels, dans les deux camps. Le totalitarisme est un état de guerre, qui ne peut subsister normalement. Il ne reste donc à prévoir qu’un vide économique, idéologique et social sans précédent dans notre histoire. » [↑](#footnote-ref-117)
118. [NdE] L’édition américaine a supprimé les passages qui suivent : « Le rôle d’Hitler est de détruire. Il détruit les contradictions intolérables d’une Europe qui s’obstinait à parler de justice et de droit en restant capitaliste et nationaliste, et qui refusait de se fédérer. Hitler abat les barrières, le passé. C’est toute sa force, et sa victoire même l’épuiserait. Il n’y aurait plus qu’une table rase couverte de ruines pulvérisées. Le rôle de Churchill est de faire la guerre. Mais il ne pourra pas la gagner réellement s’il ne propose rien aux peuples de l’Europe. Or il dit qu’il n’en a pas le temps… Quant au rôle de Staline, il paraît être de profiter de la guerre des autres pour consolider l’autarcie russe… Cette carence générale des chefs, des doctrines et des partis est un appel à une autorité nouvelle. Si les Églises n’y répondent pas, personne d’autre, je le crains, ne répondra. » [↑](#footnote-ref-118)
119. [NdE] Texte initialement paru en français (« [La fin du pessimisme](https://www.unige.ch/rougemont/articles/1957-1962/ddr195706real) », *Réalités*, Paris, n° 137, juin 1957, p. 27-29) et en anglais (« The End of Pessimism », *Réalités*, n° 81, août 1957). Nous avons repris la version française pour cette édition. [↑](#footnote-ref-119)
120. [NdE] Édition réalisée sur la base du manuscrit conservé à la Bibliothèque publique et universitaire de Neuchâtel sous l’identifiant 988. [↑](#footnote-ref-120)
121. Romains 12:2. Voir chapitre 10 : « Le défi du marxisme ». [↑](#footnote-ref-121)
122. [NdE] Le manuscrit français est peu lisible, l’édition américaine donne ceci : « Christianity is a party (or, rather, a group of parties which sometimes compete and sometimes co-operate) ». [↑](#footnote-ref-122)
123. L’organisation actuelle, centralisée de l’Église romaine date en fait du concile de Trente, 1545-1563. [↑](#footnote-ref-123)
124. On a calculé que plus de 80 % des prix Nobel de sciences (physique, chimie, médecine et physiologie) sont allés à des pays de majorité protestante, entre 1901 et 1960. L’indice est même de 90 % pour la dernière période, 1941-1960. [↑](#footnote-ref-124)
125. Cf. *supra*, « Le mouvement œcuménique et le fédéralisme ». [↑](#footnote-ref-125)
126. [NdE] Les premiers schismes nés d’hérésies chrétiennes datent des iiie et ive siècles : le manichéisme, l’arianisme, le donatisme, le monophysisme, etc., et ils n’ont cessé de se multiplier pendant et après le Moyen Âge : schisme entre Rome et Byzance, cathares et vaudois, hussites, anti-papes, Réforme, et la suite. [↑](#footnote-ref-126)
127. Cf. mon livre *Man’s Western Quest*, Harper & Bros, 1957. En français : [*L’Aventure occidentale de l’homme*](https://www.unige.ch/rougemont/livres/ddr1957aoh), Paris, Albin Michel, 1957. [↑](#footnote-ref-127)
128. [NdE] Le manuscrit indique « hors des régions » ce qui est manifestement l’inverse du propos de l’auteur. On a corrigé sur la base de l’édition américaine. [↑](#footnote-ref-128)
129. C’est de la côte de Malabar christianisée dès le viie siècle, que sont partis en Inde les mouvements sociaux et c’est là que s’est constitué le seul État communiste de la péninsule, le Kerala. Gandhi lui-même avait subi, comme on sait, de fortes influences chrétiennes. Au Japon, l’essor du parti socialiste doit beaucoup à l’évangéliste Kagawa. En Afrique, ce sont des leaders éduqués en Europe, et devenus chrétiens, qui prennent la tête des partis progressistes dans la plupart des États récemment libérés. [↑](#footnote-ref-129)
130. [NdE] L’édition américaine donne : « its authentic communication with the spiritual values of other traditions ». [↑](#footnote-ref-130)