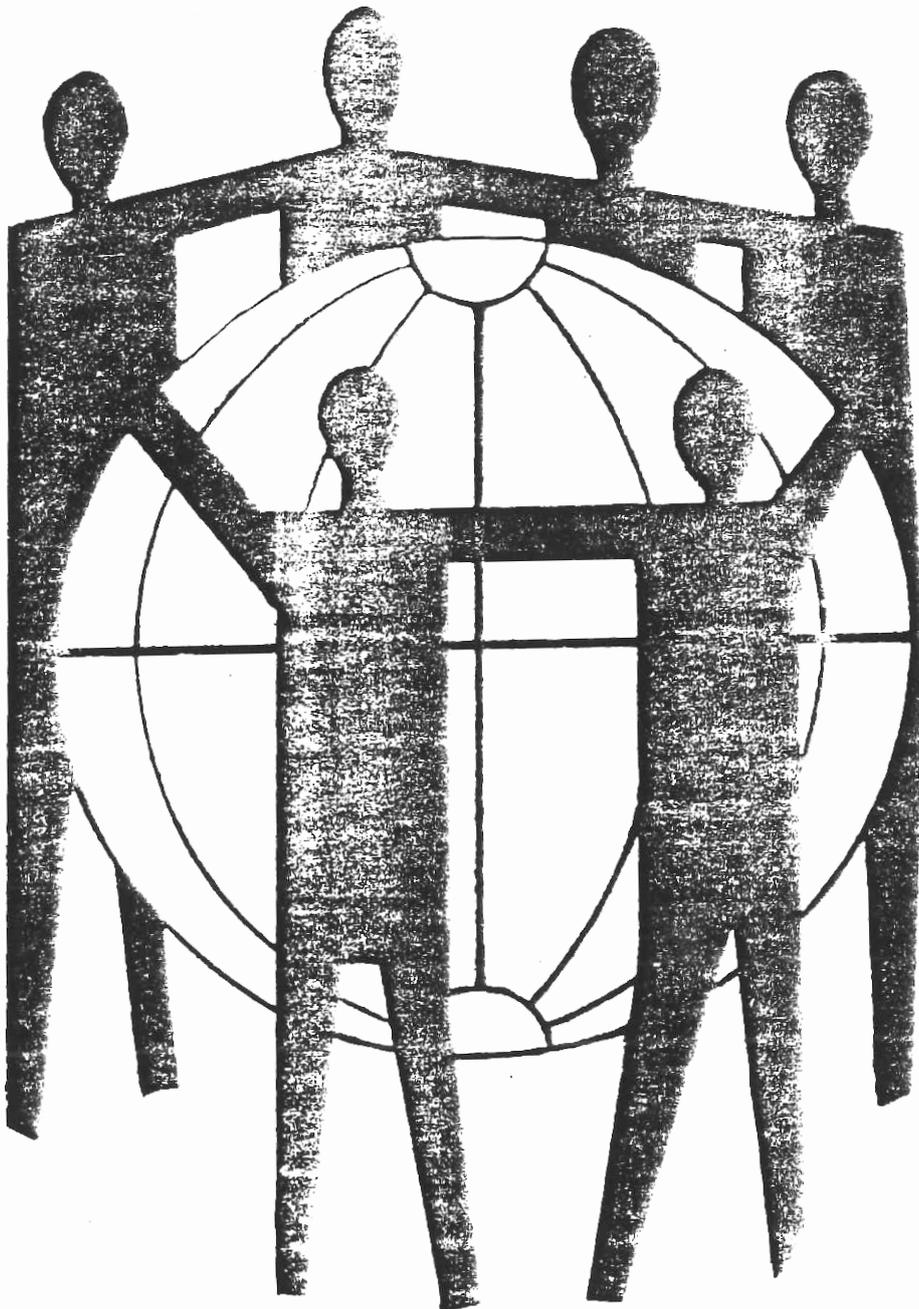


CENTRO  
PRO  
UNIONE

N. 8 - 1975



Via S. Maria dell'Anima, 30  
00186 Rome, Italy

## CONTENTS

Centro Pro Unione . . . . .	2
Jacques Maritain et les relations judéo-chrétiennes – par Marcel Dubois, O.P. . . . .	3
Convergences dans le dialogue chrétien-marxiste – par Italo Mancini . . . . .	13
Toward a Realistic Understanding of Christian Unity – by Robert Faricy, S.J. . . . .	21
The Church: People of God, not Perfect Society but <i>Koinonia</i> in Christ – by Sante Di Giorgi . . . . .	26
Program: Spring 1976 . . . . .	34

### CENTRO PRO UNIONE

The *Centro Pro Unione* is a center for ecumenical formation: for study and research, for the exchange of information, and for encounter. To achieve these ends, the Centro runs a series of conferences each year studying various aspects of the ecumenical movement from the pastoral, theological, social and practical points of view. Its facilities are available to any group with an ecumenical concern. The staff organizes programs for individuals as well as groups who visit Rome with an ecumenical purpose. It provides an ecumenical library for students in Rome and is available to supply information on ecumenical activities throughout the world. The Library has 7,000 titles of an ecumenical nature in 5 languages (e.g. theological subjects studied ecumenically, dialogues, documentation, Church History etc.) as well as 1,200 bound periodicals (specialized in ecumenics) and more than 100 current reviews.

The *Movimento Pro Unione* is a gathering together of Christians, clergy and lay people, who are in sympathy with the ecumenical outreach of the *Centro Pro Unione* of the Atonement Friars in Rome. The members of the Movimento are encouraged to work and pray individually and corporately for Christian Unity where this is possible. The Movimento seeks to be a vehicle to share ecumenical experiences and provides means for ecumenical formation on the local level in Italy.

The *Centro Pro Unione* is staffed by the Atonement Friars who are a religious community in the Franciscan tradition, existing specifically to help fulfill the Church's mission of Christian Unity, to witness to the Gospel among Christians and non-Christians and to bring all men to the fullness of unity with the People of God.

### CENTRO PRO UNIONE

*Centro Pro Unione* est un centre de formation oecuménique: pour l'étude et la recherche, pour l'échange d'informations, et pour les rencontres. Pour réaliser ces buts, le centre organise chaque année des séries de conférences qui étudient les divers aspects du mouvement oecuménique: pastoral, théologique, social, et les points de vue pratiques. Il met ses locaux et autres facilités à la disposition de tout groupe ayant un but oecuménique. L'équipe organise un programme pour les particuliers ou les groupes qui visitent Rome dans un dessein oecuménique. Il possède une bibliothèque oecuménique ouverte aux étudiants, et il est à même d'informer sur les activités oecuméniques à travers le monde. La bibliothèque a 7.000 titres de caractère oecuménique, en 5 langues (sujets théologiques, dialogues, documentation, histoire de l'Eglise, etc.), 1.200 périodiques reliés et plus de 100 revues courantes.

Le *Movimento Pro Unione* est un rassemblement de chrétiens, de clergé et de laïques qui sont d'accords avec les projets oecuméniques du *Centro Pro Unione* des Frères de l'Atonement à Rome. Les membres du Movimento sont encouragés à travailler et prier individuellement et collectivement pour l'Unité des chrétiens, où cela est possible. Ce Movimento cherche à être un instrument de partage des expériences oecuméniques et fournit les moyens pour une formation oecuménique au niveau 'grass-roots' en Italie.

Les Frères de l'Atonement (l'équipe du centre) sont une congrégation religieuse de tradition franciscaine. Leur vocation spécifique est d'aider l'Eglise en sa mission de rétablir l'unité chrétienne, de témoigner de l'Evangile parmi les chrétiens et les non-chrétiens, de conduire tous les hommes à la plénitude d'unité avec le peuple de Dieu.



## JACQUES MARITAIN ET LES RELATIONS JUDEO-CHRETIENNES

Marcel Dubois, O.P.\*

— I —

Ayant à vous parler ce soir de la pensée de Jacques Maritain sur le judaïsme et sur Israël, mon intention n'est certes pas de vous imposer une analyse de la doctrine et du système de celui que l'on considère avec raison comme le plus grand philosophe chrétien de ce siècle (et comme dit son ami Stanislas Fumet: une chance donnée à l'Eglise de notre temps).

Et cependant, si le visage du témoin, l'ampleur et l'intégrité de sa recherche, la fidélité à ses découvertes, sont des facteurs de crédibilité en son message, il est certain que la philosophie de Maritain, plus exactement sa vie de philosophe, peuvent nous aider à mieux comprendre, en toute sa profondeur, ce que fut sa pensée sur ce qu'il appelait, selon les mots de l'apôtre Paul: le mystère d'Israël.

Certes, la réflexion de ce disciple de Thomas d'Aquin s'est avancée sur tous les chemins où la pensée de l'homme peut s'aventurer. Comme l'écrivait son ami et compagnon de route, Etienne Gilson, l'historien de la pensée chrétienne médiévale:

"Nul métaphysicien n'aura jamais trouvé, dans la familiarité de l'éternel, le secret d'une familiarité plus parfaite dans son commerce intime avec les soucis quotidiens de notre temps... Littérature, art, science, éthique, politique nationale ou internationale, on ne voit aucun domaine de la vie et de la pensée de son temps qu'il n'ait personnellement habité, exploré et reconnu jusqu'à l'extrême limite de ses frontières, lieux naturels d'une pensée attentive à "distinguer pour unir".

(Distinguer pour unir, c'est le titre d'un de ses livres les plus célèbres sur les modes et les degrés de la connaissance — mais cette formule renferme aussi le secret de tout regard sur le judaïsme — j'y reviendrai).

Pour illustrer ce propos d'Etienne Gilson, il suffirait d'énumérer la liste des oeuvres de Jacques Maritain, de la métaphysique des "sept leçons sur l'être" et de l'épistémologie des "degrés du savoir" à la philosophie théologico-politique de "l'humanisme intégral" et à l'esthétique de "Art et Scolastique" ou "l'intuition créatrice dans l'art et la poésie".

Quelles que soient cependant la variété et l'étendue du champ que cette oeuvre recouvre, ce qui frappe le plus dans cet ensemble si vaste c'est, sans doute, le rare équilibre de raison et de sagesse qu'il tenait de son maître Thomas d'Aquin, mais c'est aussi la rencontre, également rare, d'une adhésion sereine à des principes et d'un engagement courageux dans les affaires de l'existence humaine, celles de l'art ou celles de la cité.

C'est surtout la conjonction, plus rare encore, de la rigueur et de la tendresse. Unité, dans un coeur pacifié par la vérité, de la conviction de foi et de l'ouverture à l'autre.

Sa philosophie apparaît sans doute comme un système rigoureux — certains lui ont même reproché d'avoir refait une scolastique — mais elle est surtout, elle a été jusqu'au bout, comme chez St Augustin, recherche d'une vérité qui réponde à l'appel, au besoin, à la nostalgie, qui occupent le coeur de l'homme. C'est pour cela que, chez Jacques Maritain, c'est le philosophe même qui s'émerveille des chemins que Dieu prend pour venir à la rencontre de l'homme. Un de mes maîtres dominicains — et Dieu sait si les dominicains n'ont pas toujours été d'accord avec lui, querelle de famille! — me disait un jour: "Ce qui est admirable chez Maritain, c'est qu'on sent en lui un être prêt à se mettre à genoux devant la vérité". A genoux devant la vérité théologique, celle de la Révélation, celle de sa foi. Mais aussi à genoux devant la vérité de toute recherche et de tout cheminement. Respect des voies de Dieu. Respect de la liberté humaine. Respect des voies de Dieu dans l'exercice que l'homme fait de son esprit et de sa liberté.

Là est sans doute la source de ce génie — ou de cette grâce — qui a fait de Jacques Maritain un homme d'écoute et de dialogue. Tous ceux qui l'ont rencontré, en particulier ceux qui ont été accueillis par lui, soit à l'époque des rencontres dans sa demeure de Meudon, soit, à la fin de sa vie, dans sa cellule de religieux, ont été frappé par cette qualité d'attention, cette douceur patiente, cette ouverture à l'interlocuteur, prompte à donner le sens le plus bienveillant à un propos même accidentel ou maladroit. Son intelligence avait la rare capacité de capter, de découvrir et de délivrer la vérité captive.

Ainsi c'est le philosophe qui, chez Maritain, est allé vers les artistes et a accueilli les poètes qu'on disait d'avant-garde ou les peintres dits futuristes. On rencontra à Meudon, Georges Rouault, Gino Severini, Marc Chagall, des sculpteurs comme Arp ou Marek Schwark, des musiciens comme Erik Satie, Georges Aunc. Roland Manuel, Arthur Lourié. Il a échangé avec Jean Cocteau des propositions inoubliables sur la créativité de l'esprit. Il a aidé Emmanuel Mounier à définir son personalisme. Il a élaboré avec Massignon d'audacieux projets d'organisation internationale. L'intégralité de son humanisme donnait, en effet, tout naturellement, à sa pensée une dimension politique. Bien avant d'être ambassadeur de France à Rome ou président de la délégation française à l'Unesco, il avait publié cette admirable "Lettre sur l'indépendance" où il montrait qu'un philosophe chrétien doit être aux prises avec les tourments de la cité.

Bref, attentif au destin de l'homme et à la vie de l'esprit, Jacques Maritain n'a cessé d'écouter, d'encoura-

ger et d'orienter.

Si j'ai rappelé ces choses, c'est qu'elles permettent de comprendre ce que furent son attitude et sa pensée à l'égard du judaïsme et d'Israël.

Le mystère d'Israël n'a pas été, en effet, pour Jacques Maritain un objet de réflexion parmi d'autres, un chapitre particulier de morale humanitaire, de Philosophie politique ou de théologie de l'Eglise.

Israël, le judaïsme, le peuple juif, se situent au coeur même de sa vision du monde, de l'homme, du dessein de Dieu, de l'Eglise. Je crois qu'il aurait vu dans les réactions à l'égard de ces réalités une pierre de touche de toute conception authentiquement chrétienne de la vérité et de la justice.

On peut dire que toute sa vie, depuis qu'il a retrouvé la foi, il a été littéralement fasciné par l'existence d'Israël, obsédé par le destin juif.

Depuis, sa rencontre avec Raïssa, cette jeune fille juive qui, après avoir partagé sa détresse et son errance, a partagé sa recherche, ses découvertes, toute sa vie, depuis leur rencontre avec Léon Bloy, le "vieillard sur la montagne", le prophète du "Salut par les Juifs", qui les a sauvés tous deux du désespoir et du suicide métaphysique, Jacques Maritain a placé le mystère d'Israël au centre de sa vision de foi. Dans cette lumière, le peuple juif lui apparaissait marqué par une vocation unique et exemplaire, blessé par Dieu comme Jacob dans son combat avec l'ange, tendu dans l'attente d'un mystérieux accomplissement, témoin par toute son existence d'un appel et d'une promesse de Dieu à l'humanité.

Aussi, le mystère d'Israël et son affleurement dans le destin juif ont été au coeur de sa réflexion philosophique et théologique, au creux de son angoisse de chrétien, au centre de son inlassable combat pour la vérité et pour la justice.

Il serait intéressant d'analyser ici la part des influences subies, en particulier le véhément témoignage de son parrain, Léon Bloy, celle de ses échanges avec ses amis les plus proches, en particulier Charles Journet, devenu depuis Cardinal, qui fut le compagnon de sa recherche et de sa prière et qui exprime le fruit de leur réflexion commune dans son livre sur les "Destinées d'Israël".

De même, il serait singulièrement éclairant de rappeler l'histoire des époques terribles que J. Maritain a traversées. Il a vécu de façon déchirante la condamnation de l'Action Française, refusant au nom de sa foi le nationalisme de Ch. Maurras et la haine du juif que ce nationalisme impliquait, il a été le témoin douloureux de la guerre d'Espagne, il a vu la montée dans l'Europe des années 30, du racisme et de l'antisémitisme, il a dû s'exiler, en 1940, devant l'invasion nazie, il a fait monter le cri de la conscience chrétienne devant l'horreur des atrocités hitlériennes, il a assisté à la création de l'Etat d'Israël, il a été l'un de ceux qui ont préparé et inspiré de loin le Concile du Vatican. Tout au long de cette histoire,

drame après drame, réagissant à ces événements, il a affermi et affiné sa pensée de philosophe et de chrétien. Qu'on se souvienne de ses articles courageux dans SEPT, l'hebdomadaire des Dominicains, les conférences du théâtre des Ambassadeurs, les volumes de la collection "Le Roseau d'Or" et de la collection "Les Iles", qu'il avait fondées à cette époque.

Ce soir, en suivant pas à pas les étapes de cette histoire, j'essaierai de montrer comment sa théologie du judaïsme s'inscrit dans sa philosophie de la justice, de la culture, de la cité, dans sa conscience de chrétien, dans sa vision de foi.

Mais plutôt que d'ajouter à ce qu'il a dit, et si bien dit, des considérations inutiles, je me contenterai de le laisser parler.

Vous savez sans doute qu'à la messe des funérailles de J. Maritain, l'homélie a été faite par J. Maritain lui-même: la voix de l'homme, entré désormais dans le silence, avait été enregistré par les auditeurs de son cours de théologie. C'était le texte d'une conférence au cours de laquelle il évoquait, non sans humour, la vie que les saints mènent au ciel.

Je ferai de même ce soir, me contentant d'introduire les textes de J. Maritain lui-même.

## - II -

Vous savez sans doute qu'on a rassemblé en un volume intitulé "Le mystère d'Israël", les textes qu'il a écrits tout au long de sa carrière, sur le judaïsme et sur les juifs.

Quand on les relit aujourd'hui, surtout ceux qu'il a publiés entre 1938 et 1944, on est frappé par leur signification prophétique. D'une part, en effet, J. Maritain voyait venir la catastrophe qui est tombée sur le monde et qui a abouti à l'holocauste du peuple juif et d'autre part, les éléments positifs de sa réflexion annoncent et préparent les documents que l'Eglise catholique publiera plus tard, dans la lumière du Concile. Comme son livre "Humanisme intégral" et ses écrits politiques annoncent le document "Justice et Paix" ou "Gaudium et Spes", ses articles sur Israël et l'antisémitisme préparent la déclaration "Nostra Aetate" sur les rapports entre l'Eglise et le judaïsme.

### 1. La lumière de l'amour

Avant tout autre chose, J. Maritain a senti le besoin de définir en quelle lumière, selon quel esprit, en quelle attitude, un chrétien doit considérer les juifs et Israël. Il le précise dans sa préface à l'édition anglaise de son important article sur l'"Impossible antisémitisme". "Il reste en tout cas qu'un grand amour pour le peuple juif est au principe de l'indépendance de juifs".

montrée à son égard dans mon essai. J'ajoute que la perspective dans laquelle celui-ci a été écrit n'est ni psychologique ni sociologique, mais avant tout philosophique et religieuse. Je n'ai pas cherché à caractériser l'aspect empirique des événements, mais plutôt leur signification secrète et sacrée". (p. 22)

On voit tout de suite comment il élève le débat. La première condition pour aborder Israël et la condition juive est l'amour. C'est qu'il s'agit ici non pas d'une considération politique ou sociologique, mais d'un regard théologique et religieux, seul capable de découvrir une signification secrète et cachée. Ce dont il a perçu la nécessité et ce qu'il a lui-même mis en oeuvre, c'est une attitude contemplative, une réflexion qui trouve sa source et sa règle dans la Parole de Dieu.

Dans cette lumière, J. Maritain a longuement médité Saint Paul et en particulier les chapitres 9 à 11 de l'Épître aux Romains. Il a été frappé par la hauteur et la profondeur d'un "mystère" que S. Paul présente comme intimement lié au mystère de Dieu:

"Les passages que nous venons de citer ne sont pas les seuls à témoigner d'une prérogative attachée encore à Israël comme peuple de Dieu après l'instauration de la Loi Nouvelle. Il y en a plusieurs autres. "Si la racine est sainte, les rameaux aussi. Or, si quelques-uns des rameaux ont été retranchés, et si toi, olivier sauvage, tu as été enté parmi les rameaux, pour bénéficier avec eux de la racine et de la sève de l'olivier, ne te glorifie pas à l'encontre des branches" (Rom., XI, 16-18). Cela signifie, d'après le P. Lagrange, que "les Juifs sont toujours, d'une certaine manière, un peuple consacré à Dieu, un peuple dû à Dieu", et que "les Gentils ne peuvent être comparés qu'à un sauvageon qui serait greffé sur un bon plant".

Il y a surtout Rom., XI,28: "Il est vrai, par rapport à l'Évangile, ils sont ennemis, pour votre bien; mais à l'égard du choix divin, ils sont toujours aimés ("chérés", agapêtoi, charissimi), à cause de leurs pères. Car les dons et la vocation de Dieu sont sans repentance". Ce qui signifie, toujours d'après le P. Lagrange, que "l'élection du peuple juif comme peuple de Dieu était en elle-même irrévocable. Ils demeurent aimés comme peuple choisis..." (p. 130).

Il s'agit donc, selon les mots de Bossuet que J. Maritain rappelle ici d'entrer dans la "profondeur des conseils de Dieu", C'est pourquoi, sur ce sujet précis, le philosophe Maritain s'est fait théologien, ou plus exactement, s'est mis à l'écoute de la Parole et à l'école du théologien. Et ce qu'il découvre dans cette lecture de S. Paul entreprise avec amour, c'est l'Amour de Dieu manifesté en Israël, la prédilection de Dieu pour son peuple.

"Frères, disait saint Paul, je ne veux pas que vous ignoriez ce mystère... Israël s'est trouvé en partie endur-

ci jusqu'à ce que la masse des Gentils soit entrée; et ainsi tout Israël sera sauvé" (Rom., XI, 25-26), tout Israël sera recueilli dans la Vérité. "Ici, écrit Bossuet, l'Apôtre s'élève au-dessus de tout ce qu'il vient de dire, et entrant dans les profondeurs des conseils de Dieu..." Une prophétie qui fait entrer dans les profondeurs des conseils de Dieu concerne elle-même et par là-même un mystère surnaturel. Le mystère des Juifs n'est pas quelque chose de la vie divine elle-même comme le mystère de la Rédemption, mais il se rapporte essentiellement à ce mystère, ainsi qu'au mystère de la voix du Père entendue ou refusée par l'être humain quand elle appelle – dans le temps – à la foi au Fils incarné. Il appartient au même ordre général. Lisons la suite du texte de saint Paul. C'est tout de suite après avoir entrouvert pour nous les conseils de Dieu touchant la conduite du monde et l'écartement temporaire des Juifs et la conversion des Gentils, que l'Apôtre, écrasé par la sublimité des secrets divins qu'il vient de contempler, entre en adoration: "O profondeur inépuisable de la sagesse et de la science de Dieu! Combien inscrutables sont ses jugements, incompréhensibles ses voies! Qui en effet a connu la pensée du Seigneur? ou qui a été son conseiller?" (Rom., XI, 33-34).

Comment exprimer plus fortement la grandeur "spirituelle et substantielle" d'un tel mystère? (p. 131)

## 2. La vocation d'Israël

Dans cette lumière décidément théologique, J. Maritain cherche la réponse à deux questions qui lui paraissent intimement liées: 1°. Quelle est la vocation d'Israël? 2°. Puisqu'il est clair qu'Israël porte la marque d'un appel et d'un choix, comment convaincre les chrétiens que l'antisémitisme est contraire à l'évangile, contraire à la foi, contraire à la charité du Christ? Pour Jacques Maritain l'antisémitisme est impossible parce que la réalité d'Israël appartient au mystère de Dieu. L'impossible antisémitisme, le mystère d'Israël, ce sont les deux faces d'un même problème, les deux pôles d'une même réflexion. C'est le refus tragique de considérer Israël comme un mystère, la fermeture du coeur à l'égard de cette lumière théologique, qui est à la source de cette perversion du sens chrétien qu'est l'antisémitisme.

Pour essayer de comprendre la vocation d'Israël, J. Maritain insère cette question dans une problématique particulière, problématique qui peut paraître difficile à qui n'est pas habitué à son vocabulaire et à sa méthode. C'est celle qu'il a mise en oeuvre dans son livre "Humanisme Intégral" où il réfléchit à l'aide de catégories chrétiennes et scolastiques, sur la différence entre spirituel et temporel, entre naturel et sur-

naturel, dans la présence de l'Eglise au monde. C'est dans ce contexte qu'il a élaboré la célèbre distinction entre chrétienté sacrale et chrétienté profane.

Telle est la perspective en laquelle J. Maritain se place pour répondre à la question: Qui est Israël? Est-ce une race? un peuple? une nation? une religion? Il répond par une comparaison entre Israël et l'Eglise. La conviction de J. Maritain est qu'il est impossible, pour un chrétien, de comprendre l'un sans l'autre. Leurs vocations interfèrent dans un étrange chassé-croisé. L'Eglise est une réalité surnaturelle paradoxalement présente au monde sans être du monde. Israël est une réalité de ce monde, temporelle et terrestre, dotée d'une vocation surnaturelle.

"Israël a un double rôle à l'égard de l'histoire du monde et du salut du monde. En ce qui regarde directement ce salut, il est un témoin, et quel témoin! Il garde le dépôt des Ecritures (l'Eglise, il ne faut point l'oublier, s'est incorporé le travail des rabbins et des Massorètes pour l'établissement du texte de l'Ecriture, comme le travail des philosophes et d'Aristote pour sa théologie); et lui-même, Israël, il est tout le long des temps une vivante et indestructible archive des promesses de Dieu.

En ce qui regarde indirectement le salut du monde, il obéit à une vocation sur laquelle, à mon avis, il convient d'insister avant tout, et qui donne le mot de bien des énigmes. Tandis que l'Eglise est assignée à l'oeuvre du rachat surnaturel et supratemporel du monde, Israël est assigné, dans l'ordre de l'histoire temporelle et de ses finalités propres, à une oeuvre d'activation terrestre de la masse du monde. Il est là, lui qui n'est pas du monde, au plus profond de la membrure du monde, pour l'irriter, l'exaspérer, le mouvoir. Comme un corps étranger, comme un ferment activant introduit dans la masse, il ne laisse pas le monde en repos, il l'empêche de dormir, il lui apprend à être mécontent et inquiet tant qu'il n'a pas Dieu, il stimule le mouvement de l'histoire.

La passion d'Israël n'est pas, comme celle de l'Eglise, une passion corédemptrice achevant ce qui manque aux douleurs du Sauveur. C'est une passion soufferte pour la stimulation et l'émancipation de la vie temporelle du monde; une passion de bouc émissaire, engagé dans le destin terrestre du monde et dans ses voies mêlées de péché, et sur lequel se répercutent les douleurs impures du monde, quand le monde se venge des plaies de son histoire sur celui qui active son histoire. Israël subit ainsi le choc en retour de l'activation qu'il produit, ou que le monde le pressent destiné à produire". (p. 42-43).

Si le destin de l'Eglise et celui d'Israël sont ainsi liés dans la perspective du dessein de Dieu, les chrétiens doivent être capables de reconnaître dans l'existence du peuple juif, dans l'âme de chacun de ses fils, les traces de cette vocation particulière.

Lorsque Dieu appelle à une vocation, il donne à celui qu'il appelle ainsi la psychologie qui correspond à ce rôle. Or, Israël est fait pour Dieu, il est appelé au témoignage de l'Eternel. C'est un peuple bâti, formé, pour l'adoration. Comment sa subjectivité ne serait-elle pas marquée par cette vocation à l'absolu? Maritain a écrit des pages admirables sur cette empreinte du choix de Dieu dans l'âme juive.

"Voilà bien des prétextes contre les Juifs; mais s'ils prétendent justifier la haine et les mesures d'exception, ces sortes de prétextes sont toujours injustes; si les hommes ne pouvaient se supporter qu'à condition de n'avoir nul grief les uns contre les autres, toutes les provinces d'un pays se feraient constamment la guerre.

Et les Juifs ont plus de grandes qualités que de grandes défauts. Ceux qui les ont assez fréquentés pour pénétrer leur vie savent la valeur incomparable de la bonté juive; quand un Juif est bon, il a une qualité et une profondeur de bonté qu'il est rare de rencontrer dans les peuples où la verdure naturelle a moins subi la maturation de la douleur. Ils savent de quelles vertus d'humanité, de générosité, d'amitié l'âme juive est capable; Péguy a célébré ses amitiés juives; c'est chez les "âpres" Juifs qu'on peut rencontrer les plus déraisonnables exemples de cette propension naturelle à donner qui ne vient pas tant d'une volonté de charité que du fait qu'on est sans frontières et sans défense. Un sens très haut de la pureté de la famille et de toutes les vertus qui font cortège à celle-là, a caractérisé longtemps les moeurs juives. Et puis il y a la vertu humaine fondamentale, la patience au travail; il y a le goût indéradiciable de l'indépendance et de la liberté, la permanente ardeur du vieil instinct prophétique, le feu de l'intelligence, la vivacité de l'intuition et de l'abstraction, la faculté de se passionner pour les idées et de se dévouer à elles. S'il est vrai, comme disait Psichari, que Dieu aime encore mieux le péché que la bêtise, on comprend le goût qu'il a pour les Juifs (et pour les Français). On ne s'ennuie jamais avec un Juif. Leur nostalgie, leur dynamisme, la naïveté de leurs finesses, leur ingéniosité, leur connaissance de la misère, sont de rares toniques pour l'esprit. Je me rappelle avec quelle joie, dans une grande ville des Etats-Unis, après des conférences et des entretiens universitaires, j'allais, moi qui suis un goï, chez des amis juifs me plonger dans la vitalité de ce pathos infatigable et de perpétuel remuement des idées et des mains qui évoquait pour moi de longs siècles d'affinement douloureux de l'âme

et de l'intelligence" (p. 50-51).

En parlant ainsi, J. Maritain annonce, et met en oeuvre avant la lettre, les documents que l'Eglise a publiés depuis, et dans lesquels elle invite les chrétiens à regarder les Juifs comme ils se voient, bien plus à les regarder comme Dieu les voit. C'est pourquoi il proteste violemment contre tous les clichés déformant l'image du Juif qui ont traîné et qui traînent encore dans une certaine littérature et une certaine prédication.

Le plus grave de tous ces clichés, celui dont la charge émotionnelle a eu les conséquences les plus tragiques, est certainement celui du déicide. Bien avant les débats du Concile et tous les efforts entrepris depuis pour purifier la catéchèse, J. Maritain demande qu'on bannisse ce mot et cette accusation du vocabulaire et de l'enseignement chrétien.

"Nous devons relever, après cela, que certains lieux communs de rhétorique, — comme l'expression de 'race déicide' —, dont a usé pendant des siècles le vocabulaire des chrétiens de la Gentilité, peut-être pour quelque mobile antisémité, peut-être par simple rudesse de pensée, sont chargés en tout cas de virtualités antisémites qui peuvent exploser en les pires sentiments dans l'atmosphère empoisonnée de nos jours. Les maîtres chrétiens ont le devoir de proscrire de tel les expressions qui sont décidément un nonsens, et de purifier soigneusement leur langage de semblables impropriétés dues à l'humaine légèreté d'esprit et à l'indifférence de Gentils peu soucieux de ce qui ne les concerne pas eux-mêmes.

Qui a mis à mort le Christ? Les Juifs? Les Romains? Moi-même je l'ai mis à mort, je le mets à mort chaque jour par mes péchés. Il n'y a pas d'autre réponse chrétienne à cette question: puisqu'il est mort volontairement pour mes péchés, et pour éprouver sur lui la justice de Dieu. Juifs, Romains, bourreaux, n'étaient tous que des instruments de sa volonté de rédemption et de sacrifice. Voilà ce qu'il faudrait que les maîtres chrétiens enseignent à leurs élèves. (p. 217).

### 3. L'essence de l'antisémitisme

Sur le fond de lumière de la vocation juive, J. Maritain montre en quoi consiste ce qu'il appelle "l'essence spirituelle de l'antisémitisme": c'est très précisément un refus de la dimension surnaturelle d'Israël, une fermeture à sa vocation divine.

Ces considérations nous expliquent, me semble-t-il, quelque chose de l'essence spirituelle de l'antisémitisme.

Les diverses causes particulières que l'observateur peut assigner à l'antisémitisme, depuis le sentiment de haine de l'étranger, naturel au groupe social, jusqu'aux

haines religieuses, hélas! puisque ces deux mots peuvent s'accoupler, et jusqu'aux multiples inconvénients produits par certaines arrivées d'immigrants dissimulent une racine de haine encore plus profonde. Si le monde hait les Juifs c'est qu'il sent bien qu'ils lui seront toujours *surnaturellement* étrangers; c'est qu'il déteste leur passion de l'absolu et l'insupportable stimulation qu'elle lui inflige. C'est la vocation d'Israël que le monde exécère. Hais du monde, c'est leur gloire, comme c'est aussi la gloire des chrétiens qui vivent de la foi. Mais les chrétiens, eux, savent que le Messie a déjà vaincu le monde.

Ainsi haïr les Juifs et haïr les chrétiens vient d'un même fond, d'un même refus du monde, qui ne veut pas être blessé, ni des blessures d'Adam, ni des blessures du Messie, ni par l'aiguillon d'Israël pour son mouvement dans le temps, ni par la croix de Jésus pour la vie éternelle" (p. 84-85).

S'il en est ainsi l'antisémitisme n'atteint pas seulement les Juifs, méconnaissance ou négation du dessein de Dieu, il atteint le dessein de Dieu, il atteint les chrétiens eux-mêmes. Par ce refus qu'il oppose à Dieu le monde unit Juifs et chrétiens dans la même haine. J. Maritain va plus loin encore, et ici sa pensée risque d'étonner certains de nos amis juifs, voire de les choquer ou de leur paraître étrange. C'est une intuition dont il a trouvé l'expression chez des écrivains juifs comme Arthur Ruppin et Maurice Samuel et la première inspiration chez Léon Bloy.

"Au point de vue de sa caractérisation morale dans les perspectives catholiques, et lorsqu'il se répand parmi ceux qui se disent les disciples de Jésus-Christ, l'antisémitisme apparaît comme un phénomène pathologique qui révèle une altération de la conscience chrétienne, quand elle devient incapable de prendre ses propres responsabilités dans l'histoire et de rester existentiellement fidèle aux hautes exigences de la vérité chrétienne. Alors, au lieu de reconnaître dans les épreuves et les épouvantes de l'histoire la visitation de Dieu, et d'entreprendre les tâches de justice et de charité requises par cela même, elle se rabat sur des fantômes de substitution concernant une race entière, auxquels n'importe quels prétextes lui servent à donner consistance; et en donnant libre cours à des sentiments de haine qu'elle croit justifiés par la religion, elle se cherche à elle-même une espèce d'alibi.

A vrai dire, il s'agit là d'une sorte d'*acte manqué* collectif, ou de succédané d'une obscure passion, d'un furieux ressentiment, refoulé dans la nuit de l'inconscient, contre le Dieu de l'Evangile et contre Jésus, fils de David. Car on aura beau faire, — et lui-même il aura beau faire —, le peuple d'Israël reste le peuple prêtre; le mauvais juif est une sorte de mauvais prêtre, Dieu ne veut pas qu'on y touche, à lui non plus. Et avant même

de reconnaître le Christ, le vrai Israélite, dans lequel il n'est pas de ruse, porte en vertu d'une promesse indestructible la livrée du Messie.

Ce n'est pas peu de chose pour un chrétien de haïr ou mépriser, ou de vouloir traiter d'une manière avilissante la race d'où son Dieu et la Mère immaculée de son Dieu sont issus. C'est pourquoi le zèle amer de l'antisémitisme tourne toujours à la fin en un zèle amer contre le christianisme lui-même.

Bref, l'antisémitisme n'est pas autre chose, lorsqu'il visite un cœur chrétien, qu'une haine de soi-même, de ses origines, de ses racines. Une haine du Christ lui-même.

"Le présent assassinat en masse du peuple juif ne révèle pas seulement une monstrueuse et féroce remontée du vieux sang païen; il signifie quelque chose de plus profond aux yeux d'un chrétien. L'antisémitisme nazi est au cœur même de la présente agonie de la civilisation. Leur haine des Juifs se couvre d'une infinité de prétextes et de masques, — dans sa véritable nature elle est une haine surnaturelle, satanique, qui haït les Juifs parce qu'ils sont le peuple de Dieu et qu'ils ont donné le Christ au monde; elle est le déguisement psychopathologique d'une Christophobie" (p. 194).

L'antisémitisme est une christophobie. Un chrétien doit le ressentir comme un outrage au fils de Dieu.

#### 4. La compassion d'Israël et de l'Eglise

Si l'on va, avec J. Maritain, jusqu'au bout de cette intuition, on découvre deux conséquences dont la signification demande, pour être justement comprise, beaucoup de silence et d'adoration, une attention contemplative à ce qu'il appelait, avec Bossuet, "la profondeur des conseils de Dieu". Ces deux conséquences sont, d'une part, l'affirmation que Juifs et Chrétiens sont en communauté de destin (J. Maritain rappelle à cette occasion, comme un trait de lumière, la phrase célèbre de Pie XI: "Nous sommes spirituellement des sémites"), d'autre par la conviction — conviction chrétienne, bien sûr — que la souffrance juive est celle de l'Agonie et de la Croix.

Je sais combien une telle affirmation est délicate à exprimer, de la part d'un chrétien, et difficile à entendre pour un cœur juif. Je sais combien l'image de la Croix est pour beaucoup de nos amis juifs le contraire du symbole de l'Amour. C'est une comparaison qu'on ne voudrait faire que dans le silence... Et cependant, à ce registre secret du silence et de la compassion, on comprend ce que Maritain voulait dire, lorsqu'il affirmait que Juifs et Chrétiens sont unis dans la même Calvaire.

"Jésus-Christ souffre dans la passion d'Israël. Persécuter la maison d'Israël, c'est aussi persécuter le

Christ, non pas dans son corps mystique comme lorsqu'on persécute l'Eglise, mais dans sa souche charnelle et dans son peuple oublieux qu'il ne cesse d'aimer et d'appeler. Dans la passion d'Israël le Christ souffre et agit comme posteur de Sion et Messie d'Israël, et pour conformer peu à peu son peuple à lui-même.

Ce que le monde nous donne à contempler dans les grandes persécutions racistes, c'est Israël engagé lui-même dans la voie du Calvaire...

Malgré lui, Israël monte la voie du Calvaire, côte à côte avec les chrétiens, et ces étranges compagnons sont parfois surpris de se trouver ensemble. Comme dans l'admirable tableau de Chagall, les malheureux juifs sans y rien comprendre sont emportés dans la grande tempête de la crucifixion, 'tout autour du Christ étendu à travers le monde perdu'.

Le fait central, qui a sans doute la signification la plus importante au point de vue de la philosophie de l'histoire et des destinées du genre humain, c'est que de nos jours la passion d'Israël prend de plus en plus distinctement la forme de la croix.

Juifs et chrétiens sont persécutés ensemble et par les mêmes ennemis: les chrétiens parce qu'ils sont les fidèles du Christ, et les juifs parce qu'ils ont donné le Christ au monde. Comment est-il possible que tant de chrétiens ferment les yeux à la signification surnaturelle d'un drame qu'eux seuls ils pourraient déchiffrer? Pourquoi tant de silence dans le monde ajoute-t-il sa cruauté à férocité des bourreaux? Ce n'est pas seulement une question d'humanité qui est en cause; il y a d'autres victimes innombrables, oui, mais les Juifs sont les premières victimes, et les seuls qu'on veut exterminer de la face de la terre comme race et comme peuple. Ce n'est pas seulement une question de justice et de droit naturel qui est en cause, et qui demande que la vérité soit criée sur les toits. C'est notre Dieu qui est en cause, c'est lui qui est souffleté, frappé, insulté, couvert de crachats par la persécution antisémite. Désormais le Christ ne sépare plus, il unit Juifs et Chrétiens" (p. 202 — 204).

#### 5. Jacques Maritain et la tragédie du Peuple Juifs

Maritain a écrit la plupart de ses textes avant la deuxième guerre mondiale. Les événements qui ont suivi, la vie du monde, la vie de l'Eglise, ont amplement vérifié la valeur prophétiques, de ces intuitions.

Elles étaient en vérité prophétiques, et par la lucidité sur les déterminismes mauvais que l'orgueil et la folie de l'homme, en particulier le délire nazi ont introduits dans l'histoire, et par l'impérieuse invitation à la Compassion, à la communion au destin d'Israël, dans la tragédie qui se préparait pour le Peuple juif.

De ce sens prophétique je citerai seulement deux

témoignages.

Le premier est de 1938. J. Maritain voyait venir la catastrophe, le paroxysme de la haine, le délire de l'antisémitisme.

"Pour attiser le feu mauvais qui consume les peuples, il y a, dans l'Europe d'aujourd'hui, ceux qui veulent l'extermination et la mort, et d'abord l'extermination des Juifs, — car c'est bien de cela qu'il s'agit, n'est-ce en définitive? — et qui, sous l'appareil stupide du scientisme raciste ou de documents forgés, dissimulent aux autres hommes, et parfois à eux-mêmes, l'espoir fou d'un massacre général de la race de Moïse et de Jésus. Ce massacre reste un songe; les germes de haine dont s'emplît l'atmosphère sont une réalité. Il faudrait beaucoup d'amour, d'esprit de justice et de Charité pour assainir cette atmosphère." (p. 110).

Ce qu'il prévoyait ainsi, espérant contre toute espérance qu'un aussi funeste présage ne se réaliserait pas, c'est abattu sur le monde et sur le peuple juif. Voici le cri d'alarme et de détresse qu'il lançait, le 8 Septembre 1942, d'Amérique où il était lui-même exilé.

"Mes amis Juifs, mes frères, permettez qu'un chrétien vous dise non seulement la compassion, mais le respect sacré que lui inspirent vos douleurs. Dans l'abîme de souffrance où vous êtes plongés, vous rendez témoignage, par votre inexprimable agonie, à la grandeur d'Israël, du peuple à qui furent faites des promesses sans repentance, de l'olivier sur lequel les nations chrétiennes ont été greffées. Et c'est pour les nations aussi que vous souffrez mystérieusement, et pour cette France elle aussi torturée par les mêmes bourreaux, livrée et trahie par les mêmes hommes qui sont vos persécuteurs." (p. 161).

## 6. Jacques Maritain et l'Etat d'Israël

Mais Jacques Maritain a assisté, après la tragédie, à la renaissance d'Israël et à la création de l'Etat. Poursuivant son incessant parallèle entre Israël et la Eglise, il considérait d'un part le retour du peuple juif sur sa terre et d'autre part le Concil du Vatican comme les deux événements fondamentaux, les deux affleurements majeurs du don de Dieu, en ce XXème siècle. Nous touchons ici au point le plus délicat, le plus contesté et cependant le plus vigoureusement marqué, de sa pensée sur Israël: le lien du peuple juif avec sa terre.

Il y est revenu à plusieurs reprises, avec la même force. Tout d'abord dans un post-scriptum écrit en 1964.

"Ce que je voudrais remarquer en premier lieu, c'est que, par un étrange paradoxe, nous voyons aujourd'hui contesté aux Israéliens, par les Etats qui sont leurs voisins, le seul territoire auquel, à considérer le spectacle entier de l'histoire humaine, il soit absolument,

*divinement* certain qu'un pouvait incontestablement droit: car le peuple d'Israël est l'unique peuple au monde auquel une terre, la terre de Canaan, a été donnée par le vrai Dieu, le Dieu unique et transcendant, créateur de l'univers et du genre humain. Et ce que Dieu a donné une fois est donné pour toujours.

Du moins ce don de la Terre de Canaan aux tribus d'Israël, par décret divin, est-il matière de foi pour les chrétiens comme pour les juifs. La foi chrétienne tient en effet que le Saint-Esprit est l'auteur principal de l'Ecriture; et si grand qu'on puisse faire le rôle instrumental joué dans la rédaction de celle-ci par le conditionnement humain, — moeurs et mentalité de telle ou telle époque, etc... — dont font état l'exégèse et la histoire, il restera toujours que l'intention de l'auteur inspiré par l'Esprit-Saint ne saurait faire aucun doute: le créateur du ciel et de la terre a donné la Terre promise aux Juifs par un libre décret de sa volonté. Je pense que même pour ceux des Israéliens qui ont abandonné toute croyance religieuse, cette certitude, fût-elle reléguée dans l'inconscient, est l'inébranlable racine de leur conviction qu'en retournant en Palestine c'est *chez eux* qu'ils sont revenus s'établir. Et les gouvernants des nations qui se disent encore chrétiennes ont eux aussi, sans doute, — plus ou moins vaguement, et même si leur foi personnelle est faible ou nulle, — un obscur sentiment du droit qu'Israël tient de Dieu même à exister et à être reconnu comme nation sur la terre aux portes de laquelle il a été conduit par Moïse.

Quant au monde musulman pour lequel le Coran seul a pleine autorité de document révélé, on ne saurait certainement pas s'attendre à ce que la Bible ait laissé en lui semblables traces. Du moins, étant habitué à vénérer lui-même d'une façon particulière les commandements positifs de Dieu, pourrait-il reconnaître qu'Israël, même à supposer qu'il se trompe, a, dans sa perspective à lui, le fondement le plus propre à établir une conviction de bonne foi, que ses voisins se doivent de traiter comme telle, dans une discussion raisonnable, exempte de colère et de mépris. Il semble en outre que le monde musulman pourrait aussi, en vertu de cette résignation à l'avènement témoin des volontés d'Allah qui est un trait si profondément caractéristique de l'Islam, se décider un jour, sans trop de peine, à "donner" aux Juifs ce que, de son point de vue à lui, il regarde comme sien, mais dont Dieu, de par l'événement décidément survenu, et pour le bien de la paix du monde, lui demande de faire abandon.

De telles considérations peuvent paraître parfaitement aux "réalistes" dont l'oeil est fixé sur le moment présent. Elles peuvent aussi incliner la raison à supposer que si les grandes nations ne venaient pas envenimer les choses par leurs rivalités d'intérêts, le dialogue, au sujet du retour des Juifs en Terre Sainte, entre la

descendance d'Israël et celle d'Isaac et de Jacob aurait quelque chance de s'établir, — et d'aboutir à une entente, évidemment requise si le risque de catastrophes mondiales doit être écarté."

Ce texte a reçu une singulière actualité après la Guerre des Six Jours.

Il fut tellement cité ou critiqué, pour ou contre Israël, dans un contexte de passion politique, que Jacques Maritain, y est revenu, avec encore plus de vigueur et de précision dans son ouvrage sur l'Eglise, sa personne et son personnel en 1970.

"Comme je l'écrivais dans "Le Mystère d'Israël", c'est un étrange paradoxe de voir contesté aux Israéliens "le seul territoire auquel, à considérer le spectacle entier de l'histoire humaine, il soit absolument, *divinement* certain qu'un peuple ait incontestablement droit: car le peuple d'Israël est l'unique peuple au monde auquel une terre, la terre de Canaan, a été donné par le vrai Dieu, le Dieu unique et transcendant, créateur de l'univers et du genre humain. Et ce que Dieu a donné une foi est donné pour toujours."

En parlant ainsi je ne faisais pas de l'Etat d'Israël un Etat de droit divin, comme certains l'on prétendu. L'Etat d'Israël, en tant qu'Etat, n'est qu'un Etat comme les autres. Mais le retour d'une portion du peuple juif et son regroupement en Terre Sainte (dont l'existence de cet Etat est le signe et la garantie), voilà le ré-accomplissement, sous nos yeux, de la divine promesse qui est sans repentance. Bref, je me souviens de ce qui a été dit à Abraham, à Jacob et à Moïse, et ce qu'Ezéchiel a annoncé: non que j'aie regardé la fondation de l'Etat d'Israël comme une espèce de préface à la réalisation de cette prophétie (de cela je ne sais absolument rien, quoique cela soit possible), mais afin de garder dans mon esprit le respect des voies de Dieu. Et je ne doute pas que l'événement, si énigmatique qu'il soit pour les juifs comme pour les chrétiens, porte en lui la marque du fidèle amour et de pitié de Dieu envers le peuple qui est toujours le sien. Il m'apparaît, dès lors, qu'une fois que le peuple juif a remis le pied sur la terre que Dieu lui a donné, nul ne pourra plus la lui arracher; et que vouloir la disparition de l'Etat d'Israël, c'est vouloir rejeter au néant ce retour qui enfin a été accordé au peuple juif, et qui lui permet d'avoir un abri à lui dans le monde; en d'autres termes, c'est — d'une autre manière, mais aussi grave, que celle de l'antisémitisme ordinaire — vouloir que le malheur s'acharne encore sur ce peuple, et qu'une fois de plus il soit victime d'une inique agression. L' "antisémitisme ne vaut pas mieux que l'antisémitisme."

Sa pensée est claire. Il serait bon que les chrétiens s'y réfèrent dans la période que nous traversons. J. Maritain avait perçu que le lien du peuple d'Israël avec sa Terre est beaucoup plus profond que le sionisme politique et qu'il est tout autre choses que le na-

turalisme conquérant en lequel on le caricature. Et cependant, si ferme qu'elle soit, sa pensée demeure nuancée. Aux yeux de J. Maritain, l'existence de l'Etat de Israël ne doit pas supprimer la Diaspora. Il l'écrivait déjà en 1943 et il est revenu sur ce sujet en 1964.

"En ce qui regarde les Juifs, un changement parallèle se produit, me semble-t-il, dans l'attitude de beaucoup d'entre eux vis-à-vis du Christianisme. Une tendance apparaît chez eux à revendiquer le Christ comme quelqu'un de leur peuple, même à le reconnaître comme la plus pure figure juive de l'histoire humaine. Quelques-uns de leurs penseurs essaient de réintégrer le Evangile dans la fraternité d'Israël. D'un autre côté, ils constatent que la simple assimilation, qui assure aux Juifs leurs droits humains mais en mettant en danger leur identité comme peuple, n'est pas exposée à moins d'échecs que la solution médiévale, qui assurait leur identité mais les privait de l'égalité des droits réclamés par la personne humaine. Quant à la solution sioniste, elle vient sans doute à son heure, et a les plus nobles titres de justice, mais elle n'est pas applicable à la masse entière d'Israël. S'il est permis à un non-Juif de avancer une opinion sur ce grand problème, j'exprimerai ici, avec toutes les réserves qui conviennent en pareil cas, mon espoir que les membres du peuple juif tout en retrouvant pleinement l'égalité des droits comme hommes et comme citoyens dans les nations, choisissent de préserver leur identité en reconnaissant et dégageant de mieux en mieux la valeur spirituelle et le dynamisme spirituel du sens qu'ils ont comme instinctivement de leur cohésion entre eux et de leur vocation comme peuple. Ils maintiendraient ainsi les traits distinctifs et la consistance historique de leur peuple, par la puissance du témoignage rendu à leur vocation spirituelle dans le monde et non pas certes en s'isolant des nations, mais, au contraire, en étant joints avec elles dans les plus étroites relations: qu'il s'agisse de la communauté nationale sioniste coopérant avec les Etats politiques dans le nouvel ordre international, ou qu'il s'agisse des citoyens juifs participant au bien commun et à la tâche commune de chaque Etat politique. A coup sûr, l'attitude à laquelle je pense supposerait dans les âmes des assises religieuses suffisamment fortes, — leur foi même en leur Dieu et en leur mission, si implicite qu'elle puisse être dans certains cas, et quelque diversité de formes qu'elle puisse prendre, depuis une simple soif des réalités spirituelles de laquelle reste absente toute certitude intellectuelle définie, jusqu'à la foi juive la plus orthodoxe. Une telle attitude, si elle venait à prévaloir au sein de la conscience juive dans le monde de demain, présenterait quelque analogie avec l'attitude des chrétiens — naturellement moins difficile et moins complexe, par suite du caractère nettement supra-national de l'Eglise — en ce qui regarde la relation entre la communauté chrétienne universelle et les

divers Etats dont les chrétiens sont citoyens". (p. 196-197).

Comme l'Eglise étendue au monde entier, le peuple juif répandu à travers le monde joue un rôle universel, le tension entre l'Etat d'Israël et les Juifs du monde entier ne peut qu'être féconde. On voit que J. Maritain est fidèle à son intuition originelle. Il applique ici encore le parallèle qui lui semble si éclairant entre la situation d'Israël et celle de l'Eglise par rapport au monde.

Une fois de plus, il pousse jusqu'au bout les exigences de son intuition dans la perspective ouverte par "Humanisme Intégral". Il se demande si la réussite de l'Etat d'Israël, à la fois comme on l'a vu spirituel et historique, ne sera pas un exemple pour l'équilibre difficile de toute politique d'inspiration chrétienne en ce monde:

"Et qui sait, d'autre part, si le problème d'un Etat démocratique "séculier" ou "profane" mais authentiquement "chrétien" par son inspiration, ce n'est pas l'Etat d'Israël qui aura à montrer d'abord, analogiquement, comment il peut être résolu, s'il parvient à être effectivement ce qu'il est appelé à être: un Etat démocratique "séculier" ou "profane", mais authentiquement "juif" par son inspiration?" (p. 250-251).

On voit que, tout au long de ses réflexions, Maritain est guidé par une analogie constante entre le destin d'Israël et le destin de l'Eglise, entre le paradoxe d'une existence *juive* et celui d'une existence *chrétienne* dans le monde profane. Mais, ce qui anime, au bout du compte, toute sa doctrine, c'est la continuité du dessein de Dieu, fondement de la certitude d'une commune espérance:

"Qui peut mesurer la signification de la communauté d'espérance entre Juifs et Chrétiens, si radicalement divisées que soient l'une contre l'autre, au sein de cette communauté, l'espérance des uns et celle des autres?"

Venez, crie Israël, venez, Sauveur d'Israël et Sauveur du monde, vous qui viendrez en gloire et n'êtes pas venu d'abord en humilité!

Et nous autres chrétiens, qui savons qu'il est déjà venu en humilité, et qui connaissons son nom, nous criions aussi: Venez, venez en gloire, Sauveur d'Israël et Sauveur du monde! VENI, DOMINE JESU! " (p. 252-253).

### — III —

Telle est la pensée de Maritain sur le judaïsme et le destin juif. Tel fut, tout au long de sa vie, son témoignage au sujet d'Israël. Un témoignage que les événements n'ont fait que renforcer, une doctrine qui s'est exprimée de façon de plus en plus claire.

Mais je pressens la question que vous pourriez me

poser, en particulier, vous mes amis juifs: Jacques Maritain a-t-il été compris? A-t-il seulement été entendu par les chrétiens à qui il s'adressait?

A cette question je répondrai d'abord que Maritain a connu toute sa vie la solitude paradoxale de tous les prophètes. Comme ceux-ci — et le chrétien que je suis se permet d'ajouter: comme Jésus lui-même — il a eu des amis et des ennemis dans tous les milieux et dans tous les camps, humbles et puissants, pauvres et riches, conservateurs et progressistes, juifs et chrétiens. Raissa Maritain a pu écrire le journal de leur itinéraire spirituel sous le titre merveilleux: "Les grandes amitiés" et il est certain que les "dimanches de Meudon" ont accueilli et rassemblé, venant de tous les horizons de l'art et de la pensée, des personnalités extrêmement diverses. Mais il est également vrai que la vie les a dispersés et parfois retournés contre ceux qui les accueillaient. Les Maritain ont fait très tôt l'expérience de la solitude.

Dès le début, dans une France intellectuelle encore marquée par l'influence de Renan, son retour à Dieu a isolé ce petit fils de Jules Favre. Un peu plus tard, ceux qui avaient été avec lui les auditeurs enthousiastes de Bergson, ont considéré comme une trahison la critique qu'il a faite de la philosophie bergsonienne. Le paradoxe est que, son thomisme le faisait exclure de la pensée officielle comme son premier maître l'avait lui-même été.

Dans le monde catholique où il était entré, J. Maritain n'a pas eu que des partisans. Certains ne lui ont jamais pardonné sa rupture avec Maurras et l'Action Française. Il est sans doute celui qui a le plus souffert de cette déchirure, causée par les passions politiques dans les rangs des catholiques de France. On peut dire qu'il n'a jamais été tout à fait compris de ceux qui pensaient que le Maritain de 1967, "le Paysan de la Garonne" était différent de celui qui, en 1936, écrivait "Humanisme intégral", comme déjà de ceux qui pensaient que le Maritain de 1936 trahissait celui qui avait écrit "Anti moderne" en 1921-22.

N'est-il pas significatif, aussi, qu'il était plus connu à l'étranger, au Canada, à Princeton, à Rome, à Columbia University, que dans son propre pays où d'étranges manœuvres lui ont fermé l'accès du Collège de France?

Maritain était conscient de cette solitude. Si on lui en avait parlé, il aurait simplement répondu: "Magis amica veritas".

C'est un isolement semblable que lui ont coûté ses positions au sujet des Juifs et d'Israël. J'ai entendu des plaisanteries d'un goût douteux sur le fait que sa femme était juive. Maritain y aurait vu simplement une manifestation du destin singulier et dramatique qu'il essayait justement de faire comprendre: la solitude d'Israël.

Qui, il faut reconnaître que Maritain n'a pas été entendu ni compris. Ses idées commencent à affleurer — lentement mais sûrement — dans les documents qui expriment la pensée de l'Eglise. Mais il aura fallu le temps

de la patience. Ce n'est pas Maritain qui est responsable de cette lenteur ou de ce silence, c'est la réalité même dont il parle. Comme Bernanos, cet autre compagnon de route, parfois difficile, qui disait: "Ce n'est pas ma chanson qui est éternelle, c'est ce que je chante", Maritain aurait pu dire au sujet de ses écrits sur le judaïsme: "Ce n'est pas mon message qui est mystérieux, c'est ce que j'essaie d'exprimer".

Il se trouve en effet que, lorsqu'il s'agit d'Israël, la vérité est tellement profonde et tellement simple qu'elle semble condamnée, dès qu'on en parle, à l'ambiguïté, au malentendu, à la contestation. Comme si, à l'image du Patriarche Jacob lui-même, tout discours sur Israël était marqué d'une claudication originelle. Telle est peut-être la raison des réserves ou du silence qui ont accueilli les écrits de Maritain sur les Juifs. Leur faiblesse vient d'abord de ce qu'ils essaient de dire l'indicible, d'exprimer l'inexprimable, de justifier ce qui va, sans dire. Comme nous l'avons observé au passage, les âmes de prière ne s'y sont pas trompées. Il est frappant en effet, que ce sont les contemplatifs, moines et moniales (beaucoup parmi eux ont découvert leur vocation à l'occasion de leur rencontre avec les Maritain), ceux à qui la réalité suffit et qui ont le privilège de n'avoir pas à en parler, ce sont ces êtres consacrés qui ont accueilli les écrits de Maritain sur Israël avec les plus d'empressement et le plus de joie. C'est qu'il s'agit, au juste, d'une vérité qui appartient au silence parce qu'elle relève de la foi en sa spontanéité la plus pure et la plus lumineuse. C'est au niveau de l'oraison qu'il faut se placer pour en comprendre le sens.

Nous avons vu que Maritain était conscient de cette exigence et qu'il la plaçait au principe de sa recherche. S'il n'a pas été compris c'est que la réalité qu'il essayait de cerner est en elle-même, comme l'Apôtre Paul l'exprimait dans l'extase, profondément mystérieuse. Et mystérieuse par surcroît par son incidence dans l'histoire. Il s'agit du dessein de Dieu tel qu'il se manifeste dans les entremêlements complexes du destin des hommes. Il est clair que, sur ces problèmes difficiles, la pensée théologique est encore en recherche. Au moins aurait-on pu recevoir tout ce que Maritain a écrit sur le destin juif, sur la mission présente d'Israël, sur la permanence de l'élection, sur le rapport entre l'Église et la réalité juive, comme autant de questions posées à la conscience chrétienne et concernant sa vérité fondamentale.

On a surtout reproché à Maritain d'avoir mêlé sans discernement suffisant le religieux et le politique, disons clairement l'Israël de la Bible et l'Israël d'aujourd'hui dans ses considérations sur le lien du peuple juif avec sa terre. Reproche étrange quand il s'adresse à celui qui, dans "Humanisme intégral" a marqué si

nettement la distinction entre le sacré et le profane au sujet de la civilisation chrétienne.

Il est certain que nous butons ici sur un paradoxe fondamental, inhérent à la nature des choses, dès là qu'il s'agit d'Israël: l'unité singulière de la religion et du peuple. Israël est originellement, dans le plan de Dieu tel qu'il se manifeste dans la Bible, un peuple à vocation religieuse et dont la religion est, qu'il le veuille ou non, liée à son existence en tant que nation. S'il est vrai que la tension entre ces deux pôles caractérise l'identité juive, il faut reconnaître qu'elle pose à qui la considère de l'extérieur une question difficile à tous égards. Difficile pour le théologien de l'histoire du salut qui voit le destin d'Israël dans la perspective universelle du dessein de Dieu. Difficile dans ses conséquences politiques, quand la dimension religieuse sert à justifier le retour du peuple sur sa terre.

L'intérêt de la réflexion de J. Maritain est qu'il prend acte très objectivement de ce paradoxe essentiel et qu'il montre en quel esprit la conscience chrétienne doit l'aborder. Il est en effet impossible de comprendre la réalité juive sans tenir ensemble des aspects multiples et complexes: religion et nation, rassemblement et diaspora, identité particulière et vocation universelle. Maritain nous fournit les instruments ou plutôt la clé pour nous y retrouver.

Pour exprimer, en effet, les exigences d'une saisie aussi paradoxale, nous pourrions recourir, comme je l'annonçais en commençant, au titre qu'il a donné à l'un de ses plus grands livres: distinguer pour unir. Distinguer pour unir, c'est une règle d'or dans le domaine complexe et mystérieux de la réalité juive. Une juste perception de celle-ci, comme religion et comme peuple, dans sa terre comme dans sa dispersion, dans sa singularité comme dans son ouverture à l'univers, demande en effet qu'on soit attentif, tout ensemble à "distinguer sans désunir" et à "unir sans confondre", ces éléments toujours présents. (Je crois que par le jeu multiple de ces trois couples il est possible de comprendre l'infinie variété des manières dont la conscience juive rend compte d'elle-même).

Comment exercer un tel regard sinon de l'intérieur, dans l'axe même de la subjectivité juive, en essayant de percevoir l'existence juive comme l'âme juive elle-même la parçait dans la lumière de sa tradition, avec l'expérience de sa longue histoire, selon la conscience de son destin particulier. C'est ce que Jacques Maritain a inlassablement essayé de faire. C'est ce à quoi il a invité la conscience chrétienne. C'est justement à cette démarche, trop longtemps oubliée bien qu'elle fut dans le droit fil de l'attitude évangélique, que nous ont invité les documents récents de la hiérarchie catholique, la déclaration "Nostra Aetate" du Concile du Vatican, celle des évêques français en avril 1973, les Orientations de la commission romaine pour les relations avec les Juifs, en Janvier de cette année.

On trouve incontestablement, dans ces textes officiels l'influence de la pensée de J. Maritain. Il n'a pas travaillé en vain. Voici l'Eglise entière pressée de renouveler son regard sur la réalité juive et sur le mystère d'Israël.

Et pour clore cet entretien, à l'exemple des rabbins, par des Divrei Nehama, je dirai quelques mots de ce qu'il nous a apporté, à nous, les chrétiens qui vivons en Israël. C'est sans doute l'occasion de rappeler qu'il s'était beaucoup réjoui de la fondation de notre petite maison Saint Isaac, qu'il suivait attentivement son travail, qu'il s'intéressait à la vie de la petite communauté chrétienne de langue hébraïque. Et je puis dire que nous avons trouvé dans son amitié un encouragement, dans sa pensée l'annonce ou la confirmation de bien des découvertes. J'en citerai simplement deux qui, parmi beaucoup d'autres, me paraissent particulièrement actuelles et importantes.

Il est certain, d'abord, qu'il a aidé les chrétiens qui vivent ici à découvrir que le lien du peuple juif avec sa terre, le mouvement qui a ramené les Juifs vers Sion, est infiniment plus profond et plus mystérieux que le sionisme politique.

Ensuite, à un niveau plus profond encore, il nous a appris à considérer en toute existence juive, croyante ou non, en toute communauté juive, religieuse ou non, en tout destin juif, bref en toute réalité juive, même paradoxale ou contradictoire, la présence ou la trace du mystère de Dieu. Tout au moins une invitation à l'attention, au respect, à l'adoration. En ce temps où nous commémorons l'Holocauste demandons-nous ce qu'il en aurait été si, dans les années terribles, les chrétiens avaient mis en oeuvre la même lumière.

Je crois qu'il aurait vu dans cette qualité du regard le rôle ou la vocation de la présence chrétienne en ce pays. Une attention théologique et bienveillante à la réalité d'Israël qui suscite l'amour en son double mouvement: l'émerveillement et la compassion. N'est-ce pas ce qui a manqué, au long des siècles, à l'égard des Juifs et de leur destin? C'est en tous cas ce dont Maritain nous a donné l'exemple et ce qu'il a inlassablement justifié par sa réflexion.

Un jour qu'il visitait, à Saint Maxime le couvent d'études des dominicains on lui demanda d'écrire quelques mots sur le livre d'or de la communauté. Il écrivit simplement ceci: "Mes petits frères, gardez un cerveau dur et un coeur doux". S'adressant à des disciples de saint Thomas, il pensait résumer par là la sainteté du théologien. Un cerveau fort - un coeur doux. Traduisons: la tendresse et la rigueur. Telle fut sa règle de vie: celle de ses rencontres avec les hommes, celle de sa pensée philosophique. Ce fut le se-

cret de sa réflexion sur Israël. Puisse nous trouver comme lui, dans la tendresse de Dieu pour son peuple, la lucidité de notre regard sur Israël.

\* MARCEL DUBOIS, O.P. est professeur à l'université hébraïque à Jérusalem

★ ★ ★ ★ ★ ★ ★

## CONVERGENCES DANS LE DIALOGUE CHRÉTIEN-MARXISTE

Italo Mancini

### I

Il ne s'agit pas de mettre sur pied une théorie pure, mais, pour ainsi dire, une théorie décisionnelle: c'est à dire une théorie en vue d'une praxis possible; notre propos s'inscrit donc dans le domaine du savoir politique; et cela dans un double sens: tant qu'il se réfère à la cité de l'homme, et tant qu'il cherche à prendre place ou jouer sa propre partie, c'est à dire, comment être partie. Prétendre tenir un propos qui délimite, à partir de la praxis, le *bonum* de la partie, ne signifie pas automatiquement tenir un *propos de partie*; mais si selon l'herméneutique, chaque reprise signification implique une part voulue qui apparaît liée au destin de celui qui l'interprète; non, même dans les limites que nous venons de signaler, nous entendons faire ici une théorie du choix qui est toujours partie et le fait d'assumer de façon critique le fait d'être une partie et faisant une théorie, on enlève à l'être partie ou à la partie cette part de fanatisme ou simplement de férocité qui sont les dangers habituels du jeu des parties.

De cette façon, outre le résultat d'enlever au fait d'être partie le risque de fanatisme, c'est à dire le volontarisme et non l'évidence des significations, on obtient encore deux autres résultats connexes que nous pourrions qualifier de théorie critique de l'engagement politique et qui consiste en premier lieu, en une façon typique d'associer théorie et praxis; ce qui est l'éternelle entreprise de la philosophie quand, se libérant du reproche "onaniste" déjà formulé par Marx, elle prétend donner vie à un vrai savoir comme pouvoir, ce qui réside l'accomplissement de la liberté; et en second lieu, opérer le passage d'un sens rétreint à un sens élargi de la "policité du savoir", qui est celui de lier le fait d'être partie ou d'une partie à l'accomplissement total de l'humanité de l'homme et son éloignement presque trop tourmenté d'avec la matière et d'avec la terre.

La prudence méthodologique doit aller jusqu'à exprimer une autre figure de la théoricité de l'option. C'est à dire que nous voulons ici que la pratique théorisée ne s'épuise pas dans les limites de l'option politique proprement dite, avec ce qu'elle comporte de tactique et de provisoire; nous ne traitons pas directement du monde des faits politiques, mais du pratique théorisé entant qu'il se donne comme un tout ou plutôt comme forme totalisante. Nous cherchons en somme à nous approcher du sens palinogénétique ou de redemption radicale; une salvation qui ait l'ampleur des confins immenses de la théorie, au point d'inclure tout le sens de l'homme. Ce sens alors définit la politicité en general ou radical; celle qui peut être exprimée par les paroles d'Ernst Bloch: "Marx enseigne que l'homme, et non pas l'économie, est mesure de toutes les choses".

## 2

L'ambition de cet exposé est d'aller au delà de ce qui est habituellement conçu. A partir de là, qu'est-ce que l'on pourrait bien concevoir aujourd'hui? à part la *stratégie de l'attention*: rien de ce qui est humain ne m'est étranger; à part le *compromis historique*, politiquement efficace, mais non unifiant au plan de la pratique; il y a aussi la stratégie qui prend la voie du *dialogue* et dont le mérite ne va pas beaucoup plus loin que la fonction historique du dégel. Mais dans ces trois cas (attention, compromis, dégel), l'humanité demeure labourée, de façon manichéiste, par une dissension irréductible, qui insiste sur la différence anthropologique jusqu'au point de se présenter à la fois comme hommes et non hommes. Dans ce contexte, marqué de façon théorique par deux *Weltanschauungen*, (visions du monde), la chrétienne et la marxiste, tenues pour irréductibles, la dissension doit demeurer; *l'attention*, elle, suppose deux rives qui se regardent, et une charge de nostalgie colorée de passion qui consume le regard (tout, d'ailleurs, semble se consumer dans le mystère du désir); quant au compromis, il présuppose deux mondes, maintenus irréductibles, et qui mettent en oeuvre un certain *modus vivendi*, selon lequel se libérer de la tactique et s'ancrer dans une stratégie de larges espaces ou interventions pour une démocratie réelle, ne mettent pas fin à la déchirure de l'humanité; quant au *dialogue*, enfin, comme l'a écrit encore Bloch, il s'avère une operation de Centaures; en ce sens que, au moment où il s'engage, et par le fait même de se réaliser, il ne suppose pas seulement en l'autre l'altérité opposée, mais aussi sa non-humanité, finissant ainsi par imprimer à la logique du dialogue un caractère condescendant; c'est à dire qu'il implique une supériorité d'autant plus grande et affirmée qu'il se plie, dialogiquement, à la conde-

scendance. C'est comme si pour moi, le fait d'être reconnu homme ne dépendait que de ta condescendance, et en rien de mon humanité; ou, s'il s'agissait de mon humanité, ce ne serait en tout cas pas la *vérité* de mon humanité. Ce n'est pas uniquement dans la logique du dialogue, qui comporte l'avantage pratique de la tolérance et de l'atténuation et distance à l'égard du fanatisme idéologique — toutes choses pour lesquelles il vaut la peine de dépenser sa vie — ce n'est pas seulement dans cette logique du dialogue, mais aussi dans celle de l'attention et du compromis (auquel vient reconnu le mérite historique du développement de la démocratie réelle en opposition à l'exaltation réthorique de l'idéalisme fasciste), que l'on se trouve obéir à la détresse du centaure, qui à la fois est homme et ne l'est pas, représenté par l'union quasi monstrueuse d'homme et de bête.

Et alors l'hypothèse que nous faisons ici se traduit ici par une dialectique de *l'identification*. Identification à ne pas entendre de façon purement verbale, en rejetant de façon presque vaine les différences; identification que l'on ne peut pas non plus produire à force de sentiment, lequel, étant fondé sur l'immédiateté finit par engendrer cette infinité dangereuse, la nuit, où tout est noir et sans contours. J'ai parlé de l'identification dialectique, mais dialectique est à prendre dans un sens général de mouvement, de dépassement, (*Aufhebung*) et non pas selon la triade technique de Hegel que l'on ne sait comment conclure et calmer, étant donné qu'elle se présente comme la synthèse toujours exposée à la "puissance monstrueuse" du négatif. Il serait mieux alors de parler d'identification médiante, et mieux encore, d'identification polémique, dont le paradigme, présenté ici à titre d'exemple et selon la fonction sémantique, est, selon Bonhoeffer, le Christ homme, crucifié, ressuscité; lequel, homme, est identifié à la terre et à l'histoire; lequel, crucifié, est opposé à tout cela, avec un jugement critique, qui implique des formes d'abandon et de dépouillement, lesquelles sont vécues en un sens politique par tout révolutionnaire; lequel Christ, enfin, ressuscité, est la forme nouvelle inédite, qui recrée, sur des espaces inédits, la précédente identification, mise tragiquement à l'épreuve de la force du négatif, force propre aux principautés et aux puissances terrestres, qui commandent dans la sphère du pouvoir.

Quelque soit son visage, c'est pour moi là le terme.

## 3

Le propos que nous entreprenons ici ne devrait se référer à rien de ce qui ne serait que répétition, mais donner vie à quelque chose d'absolument inédit. C'est à dire qu'il a la structure logique et ontologique

du "pas encore" et non pas du "déjà fait". Il ne s'agit pas de projeter en-devant de soi, ce que l'on a déjà dans les mains, mais de créer vraiment des espaces inédits. Le visage du futur doit entraîner en avant ceux qui sont tournés vers le passé et ceux qui sont trop bien installés dans la gestion présente. A vouloir mesurer vraiment la propre possibilité du *novum* et du *totum* de cette patrie toujours entrevue et jamais possédée — et à laquelle Bloch, concluant son livre *Das Prinzip Hoffnung*, a dédié ces paroles: "La racine de l'histoire, c'est l'homme qui travaille, qui crée, qui transforme et qui domine la réalité. Si ce qu'il conçoit ainsi et fonde, en tant que sien, sans aliénation, ni "étrangement", dans la démocratie réelle, est quelque chose qui, pour chacun, respire dans l'enfance, et, où personne n'a encore jamais été: la patrie" (page 1628) — du "déjà-fait" ou accompli de l'histoire marxiste, ou dans l'histoire chrétienne même, il y aurait vraiment de quoi désespérer ou au moins sortir du domaine de l'espérance. Si non les bras en croix, il n'y aurait qu'à se faire baptiser en précurseur de formes usées ou de retraites suspectes sur les fausses hauteurs de l'intériorité ce qui parfois ne relève que du psychique. Ne mesurer la possibilité du futur qu'à partir du déjà fait comme si ce sens du marxisme et ce sens du christianisme était déjà totalement épuisé et accompli, voudrait dire que, pour eux, la loi de la chute idéologique ne serait plus valable, c'est à dire la loi de la subordination impérialiste. On voudrait alors faire le compte avec toutes les formes historiques de cette chute, les compromis, les violences, les faillites et les trahisons. Même les théologiens les plus avisés ne surent pas lire, comme le firent Bonhoeffer et Barth, dans l'accession de Hitler au pouvoir, la trahison chrétienne et la séduction catastrophique d'un peuple. Heureux à l'idée qu'un régime d'ordre et de respect pour le sacré ecclésiastiquement géré fût une sorte de préfiguration du règne de la grâce. Les marxistes eux-mêmes ne pourraient pas dire leurs chutes: l'Archipel Goulag n'est pas une invention, de même que ne sont pas inventions les excommunications et l'esprit de croisade.

Prendre cette voie, c'est se mettre sur la voie des règlements de compte des litiges, de la controverse, de la manipulation, de l'histoire "idéologisante". C'est une tâche nécessaire, parce que personne n'a le droit de railler ou de passer sous silence la foi, la bonne foi, la lutte et le sang même. Mais l'attention, la compassion même, ne peuvent clouer le discours à des termes qui ne sont déjà plus d'aujourd'hui, et que, — précisément en considération de ce que les larmes crient et de ce que le sang témoigne de cette déjà trop longue opposition — on ne veut pas voir se répéter demain, grâce à un processus de purification réciproque, et que dans le *novum* visé, ils offrent des

formes libérées de la chute idéologique.

Il n'y a pas une succession d'états, mais un vrai devenir, qui lie la double fidélité au passé et au futur dans un noeud qui n'est pas répétition, mais qui n'est pas non plus destruction qui la lie en somme sans la lier. Peut-être que cela ressortira, plus que d'un discours abstrait, de l'indication concrète qui devrait résulter de la double lecture libérante du christianisme et du marxisme. Car ce n'est que de cette lecture que résultera cette situation d'espérance, condition préliminaire qui leur permettra d'être mise en confrontation en tant qu'espérance chrétienne et espérance marxiste.

Le marxisme atteint à l'espérance, quand il se libère de sa forme vulgaire. Et il se libère de sa forme vulgaire:

- 1) quand il se libère du mécanisme déterministe et quand il accroît son caractère de créativité pratique;
- 2) quand il se libère du matérialisme dogmatique et qu'il repense en termes ouverts, et non pas immuablement banales son concept de matière, et que grâce à la lumière ainsi engendrée, il lit son propre matérialisme historique;
- 3) quand il dépasse l'économisme exclusif et qu'il met comme générateur de l'histoire, non pas une économie omniprésente et abstraite, mais l'homme qui travaille et qui crée et ses principaux besoins économique-élémentaires, y compris les besoins non moins humains et créatifs de type humaniste et poétique. Non pas un homme abstraitement réduit au même règne que le chien, l'atome et le singe, mais duquel puisse être libéré l'humanité intégrale.

Ce n'est pas là une lecture utopique, sans lien avec la meilleure tradition, avec sa gestion théorique et avec sa reprise humaniste; et il ne s'agit pas non plus d'une possibilité abstraite; je pense que cette âme de vérité qui peut se révéler là où on pousse à fond et avec amour le projet de désidéologisation qui même le suit comme l'ombre le soleil. Ainsi ressort un lien précis entre le pas-encore et le déjà-fait, et la question de la fidélité peut laisser le marxiste tranquille, parcequ'il ne s'agit pas ici d'une norme idéale, remplacée par d'autres contextes; il ne s'agit pas non plus d'une scission réductive entre son "courant froid" et son "courant chaud"; il s'agit ici de plier son univers et son mode d'analyse à son intentionnalité la plus vraie, c'est à dire à l'essence "matérielle" et sociale de l'homme, et a la charge anthropocentrique qui s'allume sur les feux réels de la terre. Je veux dire qu'encre avant la fidélité aux textes et aux engagements politiques, il s'agit de fidélité à l'homme et à son futur racheté. Sans tout cela, il manque le futur, il manque l'espérance et, corrélativement, il manquerait un front de lutte. Mécanisme matière épaisse et dure, économisme abstraitement déterminé, presque par une parténogénèse non-

conditionnée, déracinent sans issue un projet de transcendance future et ne tiennent pas compte de la moelle de l'homme.

Le matérialisme n'est pas la matière. "Tourment de la matière", "humanisation de la nature et naturalisation de l'homme", "résurrection de la nature".

Si la nature devient ou peut devenir humaine, c'est à dire peut assumer la mesure de la redemption humaine, Bloch a raison, quand il dissocie dans le marxisme le matérialisme historique, qu'il répudie comme une banalisation fatale et qu'il entend précisément comme le poids de l'historicité; comme la forme historique qui impose à la *materia* – *mater* le rythme de la virtualité sans fin, ou mieux, jusqu'à la radicale émancipation. Le matérialisme dogmatique est un vrai matérialisme, ce n'est pas le lieu de l'espérance. Le matérialisme historique, au contraire, permet à la matière de se développer dans le sens juste, qui ne répudie pas la transcendance, ni même le fil rouge de la messianité. Au contraire, dans ce contexte "le messianique est le secret rouge de tout illuminisme qui se pose comme révolutionnaire et plein de virtualité". (*Athéisme*, page 298).

Pour Bloch, ce matérialisme historique finit par s'arranger dans la prospective de "l'illuminisme vrai", bien différent de l'illuminisme dogmatique du huitième siècle. L'illuminisme "vrai" "ne rend pas trivial et n'élimine pas la prospective"; au contraire, dans son contexte, "à qui s'émancipe (et précisément à celui-là) beaucoup des images chrétiennes apparaissent paradoxalement familières, et, il ne les retrouve plus comme une continuation, mais comme une sorte de nouvelle réalité aux liens jeunes".

Au contraire, dans l'illuminisme tragique, qui a son fondement dans le matérialisme dogmatique, la démythification de la transcendance a "arraché en même temps toute transcendance fondée", jetant le bébé avec l'eau du bain; cela a eu comme triste conséquence la trivialité, plantée en terre par la tête et non par les pieds; trivialité qui, par sa logique interne, a engendré la conséquence infernale du nihilisme. Parce que si c'est vrai que cette trivialité élimine la peur, elle le fait en payant le prix d'une plus haute faiblesse, l'atrophie.

"Le nihilisme – conclut Bloch sur ce point, qui réassume la prospective du marxisme vulgaire, – est une manifestation pestifère d'une bourgeoisie en déclin et son reflet, qui trouve sans doute ses prémices dans le matérialisme mécanique, dans la typique absence d'une fin et d'un but cosmologique. "L'être-là", entendu comme simple cycle du mouvement de la matière, n'a aucun sens; dans l'absolutisme de cette démythification, cela se conclut entièrement avec le chien, avec le singe, avec l'atome".

"Au contraire, le matérialisme dialectique (et il

est écrit sur la porte: Entrée interdite aux mécanicistes!), connaît une série ininterrompue de points de départ, et de centres de production, outre ceux physico-chimiques: la cellule, l'homme qui travaille, les enchaînements par excellence qualitatifs de la structure et de la superstructure. D'accord pour la démythification de "l'hypostase d'une idole de la crainte", ou celui d'athéisme que Bloch veut introduire dans le christianisme; mais à sa place on laisse le "principe – espérance", bien ancré dans la matière et dans son "contenu-tendance" latent dans le monde; et ainsi, l'athéisme ne peut être validement envisagé que dans le christianisme, c'est à dire en fonction de "notre jour pensé de la résurrection". Ainsi seulement, le sel de l'athéisme ne devient pas insipide et permet à redonner saveur au développement du principe historico-dialectique; dont le vague arrive jusqu'à la reprise messianique, dans laquelle le *Christus-Impuls* devient digne de la "bonne cause" de l'homme.

## 5

Si la matière n'est pas matérialiste au sens dogmatique, l'homme n'est pas non plus déterministe au sens physique. Marx se penche sur l'homme avec un sens d'amour et de compréhension, même pour ce qui est de son "besoin" religieux; il ne le condamne pas pour cette volonté-nécessité "de fleurir les chaînes". Tout cela, bien entendu, ne le dispense pas de l'analyse froide du phénomène, lui permettant non seulement d'atteindre des buts sérieux, mais aussi d'être capable de constituer un contexte juste dans lequel faire valoir le défi au et du croyant. Je cernerai succinctement ce contexte, renvoyant à d'autres de mes écrits pour une plus complète justification herméneutique.

Autrement que la tradition illuministe qui a pensé la religion comme un ténébreux dessein des classes dominantes; diversement des approches vulgaires qui font de la religion un fruit de l'ignorance et de l'obscurantisme; diversement encore de la genèse envisagée par Nietzsche (14[124]) qui fait coïncider la religion aux états forts ou fortement pathologiques de l'esprit, mais non reconnus comme propres pour "l'inclination" à l'affaiblissement de l'esprit; Marx, lui, fait une analyse sérieuse tant de la religion que de son "comment" et "quand" pouvoir (ou devoir) finir.

En effet, dans la phase de l'interprétation, il l'entend comme "expression de la misère réelle". C'est à dire, qu'elle lui apparaît comme étroitement liée à la détresse humaine, si bien que l'on peut conclure, avec raison, qu'il y a religion tant qu'il y a quelque chose à sauver. Il ne s'agit ni d'une réflexion inerte, puisque dans la célèbre *Einleitung* à la *critique de la philosophie du droit de Hegel* (1844), il est même parler de la religion comme "soupir" de la créature et comme "protestation" face au cours injuste des choses. Voici

comment s'exprime Marx: "La misère religieuse est, en un sens, l'expression de la misère réelle, et en un autre sens, la protestation contre la misère réelle. La religion est le soupir de la créature opprimée, le sentiment d'un monde sans coeur, l'esprit de situations dont l'esprit est absent".

Le moment critique de cette analyse réside là où ce soupir et cette protestation sont considérés comme inefficaces. A ce propos, il faut faire deux remarques: la première, qui regarde l'être réel de la religion, la situe dans le cadre des choses et non comme une idéologie; la seconde, qui concerne l'efficacité de son action pour l'émancipation humaine, la trouve inadéquate, et, parce qu'elle veut se présenter, même avec les meilleures intentions, comme remède inadéquat, mystificatrice. C'est pourquoi, cet extrait, cité plus haut, qui contient ces deux assertions, commence en parlant de "misère religieuse", et tout le passage lucide parle de "soleil illusoire" "renversement" et contient l'aphorisme célèbre: "La religion est l'opium du peuple".

Cet aphorisme, qui n'a rien du geste gratuitement provocateur, mais qui a cependant quelque d'émotivement irrationnel qui a servi comme drapeau pour la logique de l'opposition. Cependant, le parallélisme entre religion et opium se situe dans un très large contexte culturel qui va jusqu'à Kant; lequel a parlé de la confession au moment de la mort comme d'un opium pour la conscience. Cela était largement usité dans les milieux de la gauche hégélienne, si bien que Bruno Bauer et Hess, s'en servirent plusieurs fois; et en dehors de leur milieu, Heinrich Heine, qui, au fond, demandait cet opium; la guerre de l'opium, qui était en train de se battre en extrême Orient, donnait au terme une actualité journalistique. Pour son compte, Antonio Gramsci y a trouvé une parenté avec une nouvelle de Honoré de Balzac où la roulette est appelée "opium de la misère"; et il pousse l'analyse jusqu'au thème du *pari* de Pascal, parcequ'il y a toujours un aspect "paresseux" de la grâce, par lequel, le vainqueur se considère comme favorisé d'un don du ciel.

D'autre part, même si on la regarde en face, l'expression ne dit pas plus que disent les deux assertions précédentes. En tant que remède, l'opium fait référence à la détresse et à la conscience malheureuse de l'homme; en tant que médicament opiacé, il s'avère un remède inefficace et seulement apparent, mais qui cependant se présente comme remède (alors qu'il ne l'est pas), il fausse la perspective et se présente comme un geste mystificateur. N'est pas passé sous silence, enfin, le "du peuple" au lieu de "pour le peuple": la distance entre les deux expressions est celle qu'il y a entre le fait de s'administrer soi-même un médicament et la confection trompeuse.

Le point culminant de la diatribe se concentre sur la question de l'efficacité — étant donné son contexte originel de vérité —; si la religion est vraiment opium et non pas "dynamite" (Kuttaz); si elle est capable ou non d'une praxis de libération; si elle possède d'elle-même l'espérance ou bien le gaspillage de trésors dans le ciel et l'appauvrissement du front de lutte sur la terre. Pour nous, la question se pose plutôt dans les termes de comment le christianisme doit être pour avoir de lui-même l'espérance vraie, la praxis de libération, la "dynamite". Le texte de Marx sur l'essence de la religion, se résume, au terme, dans la méthodologie du défi. Si la religion est un mode (peut-être le mode) d'exprimer le pratique théorisé en terme de politique radicale et totalisante, dans le fait d'être non pas une doctrine entre les autres, mais une salvation, cela veut dire que le *punctum stantis ac cadentis* réside dans le relief qu'on donne à cette capacité de libération; il réside dans cette forme de praxisme théologique; qui peut bien recouvrir ce propos, qui libère d'un dépaysement insidieux de la vérité, lequel expose à la chute idéologique.

A propos de l'autre question sur la fin de la religion, Marx dit des choses qui se rapprochent de la perspective chrétienne. Dans l'écrit "jumeau" à celui que nous avons rappelé, *La question juive*, il soutient que la fin de l'hébraïsme, comme expression religieuse, n'aura lieu que lorsque l'homme sera totalement remis sur ses propres pieds et ainsi libéré de l'esprit de dépendance; il est facile à partir de là, de développer la logique de l'esclave et du patron. Pour le dire d'une autre façon: la fin de la religion n'aura lieu qu'avec "l'émancipation" totale de l'homme (le croyant dirait "le salut", mais à entendre dans un sens non millénariste; salut comme "libération historique" ou comme redemption au — deçà des limites de la mort, et ne comptant pas toujours et seulement sur "l'échappatoire" de l'au-delà de la mort; je parlerais plutôt, même avec une nuance hégélienne, de réconciliation). "La critique de la religion" — dit Marx encore dans son introduction (*Einleitung*) — s'achève avec la théorie que, pour l'homme, la plus haute essence c'est l'homme, c'est à dire, avec l'impératif catégorique de renverser tous les rapports selon lequel l'homme se présente comme une nature humilié, abandonné et méprisé".

Elargissant le propos, aux façons tentés ou possibles de faire disparaître la religion, Marx, toujours dans *La question juive*, finit par affirmer que l'unique façon réelle et durable est celle du rachat "non seulement économique, mais total" de l'homme. La critique de la religion même la plus radicale, comme celle mise en oeuvre par la gauche hégélienne, ne suffit pas, parce qu'il s'agit toujours d'un geste mental ou de conscience, qui renvoie à son contraire, c'est à dire, à la religiosité, qui qu'onque s'y enferme de façon exclusive; la réduction anthropologique de Feuerbach est aussi insuffisante, qui

comprend le religieux comme l'essence humaine "générique", perdant la vraie charge du sensible qui n'a rien à voir avec l'homme, devenu résidu métaphysique, mais avec les hommes, et même surtout, avec les allemands; la répression violente non plus ne suffit pas, parcequ'elle fait trouver le calme après le tempête, et en Amérique du Nord se sont reserrés des liens plus frais avec la religion, à peine le cyclone passé; enfin, la proclamation libérale des droits l'homme n'est pas suffisante non plus, parce que ceux-ci ne regardent qu'une partie de l'homme, l'homme du dimanche (sa dominicalité), mais non pas le rachat de l'homme de tous les jours (sa ferialité), lequel est aux prises non pas avec les hautes proclamations, mais avec les besoins élémentaires; *l'homme bourgeois* et non seulement *le citoyen*. La religion ne disparaîtra qu'avec la suppression de sa base réelle, la détresse humaine. Même pour le croyant, la religion n'a plus de sens, lorsqu'il n'y a plus rien à racheter ou à réconcilier. A la place de la foi et de l'espérance se substituera l'amour seul; la pleine possession, le *dies septimus non ipsi erimus* de St. Augustin (ce qui veut dire: à la fin sera l'homme à égalité avec lui-même et avec le monde de ses possibilités). Si c'est vrai, il faudra voir le sérieux de la détresse; si celle-ci peut être vaincue d'une façon radicale par *l'homo viator*. Si le marxiste acceptait cette vision approfondie du mal, outre la disfonction produite par le mode capitaliste de production, même celui-ci finirait, précisément sur la base de l'analyse marxiste, par devoir soutenir la pérennité de la religion. Il s'agira alors non pas tellement de faire fonctionner le communisme comme une religion (comme le voulait Anatolij Lunacarskij), mais de faire fonctionner, si c'est possible, la religion comme praxis de libération. c'est à dire, on prenant au sérieux le thème du défi.

Bloch a cru devoir répondre affirmativement à ce "si c'est possible", et cela précisément en fonction du contexte de Marx sur la religion comme opium. Il dit: "Sa voix claire ne parle pas seulement "d'endormissement". Contre toute vulgarisation on a pu mettre en lumière le fait que la prédication, durant la guerre des paysans, signifiait quelque chose de plus et de différent d'un "manteau religieux" (comme le pensa Kautsky); et qu'au contraire, ce genre de prédication descendait de la Bible, comme s'il s'agissait d'une religion irréductible à la seule *re-ligion*, en liaison avec ce qui est en arrière.

6

Sur la critique du marxisme lui-même à l'égard de l'économisme pur, je pourrais fournir une documentation soit sur l'usage du langage dans *Le Capital*, surtout, en soulignant sa portée polémique face à la

mentalité idéaliste, qui domine toute la pensée philosophique occidentale. Mais à ce point, la grande question concerne surtout la superstructure. Et surtout, la capacité de la religion d'opérer des révolutions de caractère purement culturel, au sens large du terme. Je me limite à rappeler la sève que Bloch tira, dès 1921, de la guerre des paysans. Il fait ici sienne la thèse de Weber, selon laquelle la disposition, si ce n'est l'organisation, de l'esprit capitaliste pouvait aussi naître de "formations d'ordre religieux". Et laissant Max Weber pour se tourner hardiment vers le "marxisme le plus élevé", Bloch pouvait faire une théorie, en un sens général, sur cette ouverture de la matérialité fondamentale aux grands dynamismes de la vie religieuse. Au delà de leurs rapports économiques, dit-il, il faut considérer les soulèvements des paysans dans leurs racines les plus profondes. Si l'on veut vraiment saisir les circonstances et les virtualités de l'époque, il faut tenir compte, à coté des facteurs économiques, d'un autre besoin et d'un autre appel. De fait, si les facteurs économiques sont vraiment les plus substantiels, ils ne sont cependant pas les seuls, ni même, à la longue, les plus puissants; ils ne constituent pas non plus les motivations les plus spécifiques de l'esprit humain, surtout aux périodes où domine l'émotion religieuse. En sens inverse des événements économiques, ou en parallèle avec eux, on voit agir non seulement de libres décisions volontaires, mais aussi des structures d'importance absolument universelle a ont on ne peut nier l'importance, au moins sociologique".

7

Si ce propos, plus "suggéré" qu'insidieux a eu, en premier lieu, le mérite de mettre en lumière comment, au sein du "marxisme le plus élevé", existe, au centre, un *topos* de l'espérance; et si l'on peut au moins considérer cet élément d'espérance comme un "espace possible pour l'invocation"; cela signifie que nous pouvons poursuivre l'enquête, et continuer dans la ligne méthodologique, établie dès le début.

8

Le christianisme aussi garde un lieu pour l'espérance, lorsqu'il n'est pas conçu de façon vulgaire. Pour se décider sur ce mode, il faudra procéder par des voies allusives et capables, synthétiquement, de créer un espace pour le "*novum*"; espace que nous pourrions situer à partir de ces cinq sentiers: 1) prendre au sérieux le travail de la théologie récente qui peut être caractérisé par le "tournant anthropologique"; 2) donner un sens pregnant au thème de la "prolexie" comme antidote à la mémoire répétitive et mécaniquement inerte; 3) maintenir rigoureusement la signification de l'incognito de Dieu avec le thème de la doxologie, et

ne pas se consumer en objectivations présomptueusement exhaustives; on peut invoquer et se "dépouiller" dans la pauvreté la plus riche s'il ne vrai que Dieu parle. là ou l'on parle de Lui; 4) repenser en termes d'itinéraire humain, historique séculier. le concept de transcendance, le dégager de l'espace d'enhaut, et le rendre sans sommeil dans le sens d'un dépassement, particulièrement des anticorps de la fermeture égoïste, si l'on veut que s'allument des feu anthropologiques dans l'espace de l'au-delà de la fermeture; 5) dépasser le mythe de l'intériorité et du "consciencialisme".

Je ne peux, ni ne veux, développer chacun de ces cinq points, ce qui exigerait une attention beaucoup plus grande que celle qui nous est concédé dans l'espace de ce discours. Je me limiterai donc à quelques observations sur le premier point, qui éclaireront aussi les autres. D'ailleurs, qui connaît, même peu, le débat théologique actuel, sait où vont aboutir les énoncés sobrement suggérées. Prendre au sérieux la théologie se libérer de l'accusation facile de son caractère ludique, c'est à dire de sa façon de s'accorder avec la mode et de tomber dans l'idéologie, "agenouillement" devant l'esprit du temps; ou, pis encore, devant les absolus terrestres. Tout cela pourrait avoir un sens, si la théologie ne réussissait même pas à réaliser une des conditions suivantes: premièrement, présenter un développement et un accroissement sérieux, imposé à un temps soit par la logique interne, soit par la croissance de la vie dans la communauté; deuxièmement, tendre et se résoudre dans la construction d'une prospective efficace. et je dirais, presque "souhaitée"; troisièmement produire une "histoire des effets" (*Wirkungsgeschichte*).

Absolument pas bridée par le "pratique inerte", mais au contraire fermement en action là où il s'agit d'animer une praxis de libération ou, comme dans la récente "théologie noire", de produire des cris de ressentiment et d'accomplir des gestes de violents renversements et d'opposition. Eh bien, qui a accompli un cheminement attentif à travers les formes les plus puissantes et anxieuses de ce travail théologique des années vingt et suivantes, peut légitimement affirmer, en conscience, que ce travail a réalisé les trois conditions mentionnées plus haut, et ne peut être, au delà des conjonctures du moment et des crispations superficielles, et réduit de façon expéditive, et uniquement en raison de quelques tentations ou de quelques échecs partiels. a ce que Maritain a appelé dans le *Paysan de la Garonne*: "chthonolatrie épistémologique". Ces trois conditions ont été réalisées: en effet, dans la gestion de ce qui est l'antinomie centrale de la vie théologique, c'est à dire, le fait de concilier en unité le thème de la "rupture" ou de la "mise en marceaux" de l'élément totalement différent et insaisissable, avec la "présence", l'"animation" et la "fermentation" de son exister dans le monde et pour le monde; ou, pour dire la chose en

d'autres termes, concilie, en unité le "dehors" de Dieu, laissé dans le suprême et dominant inconnu, avec son "intériorité", et cela totalement et sans résidus; maintenir en somme, la perpétuelle validité illuministe de la crise, qui a horreur de l'insolente théologie de l'identité, propre aux confusions romantiques; et pour que en face de tant d'élévation, le serviteur ne demeure pas la "bouche sèche", la composer avec la tangence non seulement dialectique ou de l'instantanéité. — qui engendre entr'autre, une théologie du solitaire, celle que Bloch a appelé "le beau petit salon religieux", invention typiquement bourgeoise et individualiste —, mais aussi avec un vrai projet politique; dans la gestion, disais-je, de cette antinomie que j'appellerais, si ce n'était pas limitatif, une antinomie Kantienne de la raison théologique, le développement théologique du 20ième siècle a connu divers stades, qui progressent logiquement vers le point focal que j'appellerais par allusion "le tournant anthropologique" et son engagement synergique, d'une fidélité à Dieu et d'une fidélité à la terre, qui donne lieu à une prospective de l'engagement qui ne peut être couvert que partiellement (et parfois même pas dans le meilleur des cas, au moins pour ce qui est de la gestion magistrale européenne) par le signe, assez connu, de la théologie politique; alors que la vraie issue, je la verrais dans la polycité de la théologie.

9

Mémoire et prolexie.

10

Doxologie et objectivation.

11

Quelle transcendance e comme *persona dei*

12

"Consciencialisme" et spiritualité "matérialiste".

13

Achevée cette oeuvre, certes non pas purement négative, de l'exclusion de la banalité des deux contextes (le chrétiens et le marxiste), c'est à dire, de l'idéologisation et de la chute, nous arrivons au moment crucial de la confrontation de ce qu'elles ont de spécifiques. J'indiquerais cette spécificité à l'intérieur du thème de la double espérance, l'espérance comme principe dans le marxisme, et l'espérance comme vertu ou promesse dans le christianisme. Le principe est à la vertu comme le fait de se fier au monde est par rapport

à celui de se fier à la force de Dieu. Le principe est ce que l'on peut concéder d'espérance à l'homme en raison des ses possibilités, dans tous les domaines, du biologique à l'économique, jusqu'à celui élevé de la culture. La vertu est ce que l'on accorde à l'homme d'espérance en se fondant sur des promesses réelles (c'est à dire historiquement datées) concernant le "régne à venir" (*regnum venturum*). Le principe naît de l'argumentation et peut, au maximum, atteindre le niveau de la *docta spes*; au contraire, la vertu naît de la reprise herméneutique et possède la même structure que la foi.

Comme on l'a vu précédemment ce n'est pas le contenu du principe qui le différencie de la vertu, — au moins si l'on prend le christianisme dans la dimension du "praxisme" théologique — mais c'est sa forme ce qui veut dire, sa force. Le principe s'appuie entièrement sur toutes les forces humaines, tant cognitives que pratiques (c'est pour un temps, un horizon et un front de lutte); la vertu compte aussi sur la force de Dieu. Comme le dit Kant: dans la prospective de la théologie, tout en demandant à l'homme, pour sa rédemption du mal, de faire tout ce qui dépend de lui, non seulement par la révolution intérieure, mais aussi par la révolution publique; on n'exclue pas, et même on croit, que c'est aussi un agir de Dieu, une force et une action de Dieu.

Le crédit fait à cette action naît de deux exigences complémentaires: celle de tenir compte de ce qui est donné dans l'histoire, des énormes masses de vitalité religieuse; elle naît donc du bilan que l'on fait avec l'histoire comme un donné publique, dans lequel la grâce aussi est comprise; c'est là la phase purement théorique, formée par l'herméneutique; c'est la forme de la vérité; celle qui consiste à tenir compte du fait que le projet, présent dans le principe, se trouverait devoir faire les comptes avec la seule force du présent et du passé, et n'aurait pas un vrai *novum* et donc, une vraie efficacité, sans ce plus théologique.

A ce point, la question se pose de savoir si, pour la théorie et la pratique de l'homme, suffit la stimulation théorique et pratique du principe, qui, précisément en raison de sa "futurologie" non garantie, sinon par le fait de se présenter en face du futur, revêt l'apparence d'un principe utopique; ou bien si, le revêtement tant épistémologique que pratique, mis en oeuvre par l'utopie, ne s'avère insuffisant.

L'espérance comme principe est-elle suffisante? ou bien un principe est-il, suffisant pour l'espérance? ou bien enfin, suffit-il que l'espérance se présente comme utopie? ou bienne veut-on pas aussi et surtout sa valeur comme terme réelle d'une promesse qui ne soit pas millénariste? Exprimé en terme de praxis: peut-il surgir une praxis concrète et propre d'un dessein utopique, ou bien ne faut-il pas une foi ardente et une

qui entre dans le sillon de l'âme jusqu'à un ébranlement total? Je voudrais examiner les deux problèmes en recourant à deux ordres de considérations, qui devraient être en mesure de rendre plausible la voie théologique, dans l'espace ou le schéma de la possibilité offerte par le marxisme lui-même, pour manifester que c'est là une conséquence mais non pas une théorie échaffaudée pour prouver la nécessité de l'espérance comme vertu, ce qui serait une forme apologétique.

14

Prendre position sur la question générale de savoir si le principe ou la forme utopique de l'espérance est suffisant, cela signifie se confronter avec la question du mal et avec sa force d'antropie. Nous manquons, dans notre culture, de recherches suffisamment poussées sur les catégories de destruction. Une carence, qui a pour conséquence, un manque d'attention colossal pour un phénomène comme l'hitlerisme. Freud a parlé de *cupido mortis*, native et originelle dans le développement affectif. La passion se présente aussi comme une autodestruction psychique. Il y a aussi la destruction radicale par la mort et la destruction du tissu communautaire par l'impuissance collective d'aimer. Le mal est radical, et pas seulement technique. Le caractère satanique de l'histoire dont la méchanceté est plus que l'addition des actes mauvais posés par les hommes. Même Kant a du parler de fait, de nature, d'innéité, de dispositions originelles dans le mal radical. Peut-on alors sauver sans être sauvé soi-même? *Nondum considerasti quanti ponderis sit peccatum*; alors que là croit qu'il ne s'agit que de questions techniques, de réajustements économiques, de bonnes loies. Ici, la poussée messianique ne peut pas être séparée de la poussée illuministe.

15

Prendre position sur le fait de savoir si une simple perspective utopique suffit pour la motivation concrète d'un règne humain plus juste, cela signifie toucher le problème du consentement. L'alternative au consentement, c'est la violence. Lorsqu'il s'agit de consentir à quelque chose qui mette en cause le principe de l'égoïsme, la présentation des thèmes ne suffit pas; il ne suffit pas de raisonner sur ce sujet. Il faut une série de catégories qui comportent l'abandon des formes pratiques habituelles, le dépouillement, que comportent habituellement toutes les biographies des révolutionnaires à en degré presque héroïque. Si la mise en place objective d'une société plus juste ne devait pas être accompagnée d'une quantité de consentements, le tissu demeurerait purement extrinsèque, violent, et serait le point de départ d'une forme de bureaucratie et

et d'asphyxie policière, qui n'arriverait pas à donner la joie du travail, l'acceptation de l'autre non seulement comme élément anonyme d'une mosaïque organisatrice, mais comme frère.

Cela signifierait qu'une révolution, économique-sociale, quelle qu'elle soit, resterait à mi-chemin si elle n'était accompagnée d'une révolution culturelle; s'agissant ici de sens non purement ludiques ou innocemment objectifs, mais de choses où il en va du principe humain; je crois pour ma part qu'une révolution culturelle ne réussirait pas à tronquer la voie introversive vers l'exaltation singulière et narcissique, si elle ne comportait aussi une révolution de la foi.

Le moment théologique naît alors comme inéluctable, soit du côté objectif où il doit garantir une vraie poussée vers un futur différent, soit du côté subjectif pour appuyer une motivation parfois presque héroïque pour le consentement à une société objectivement plus juste — (si "l'objectivement plus juste" ne devenait pas ressenti aussi subjectivement tel, ce ne serait alors que violence; j'ajouterais que, si il était ressenti comme tel non pas en fonction d'un "être pour les autres" mais en voulant introduire dans l'autre le principe de l'égoïsme — c'est à dire prendre l'autre comme forme du "je" — alors la motivation deviendrait fanatique et, encore une fois, inhumaine).

Ce propos, dans ses termes objectifs, ne va pas au delà du schéma du possible. Pour qu'il devienne opérable, il y faut le consentement, avec la dialectique évoquée tout à l'heure. Il faut une lutte sans répit et une créativité, qui, sur le versant de la foi s'appelle sainteté. Espérons que notre temps aussi trouve la force de s'exprimer par des saints dans ce sens-là; c'est à dire, capables de traduire en termes pratiques, grands et libérateurs, ce que nous, modestes chercheurs, pas totalement épuisés dans le geste culturel, avons démontré avoir le caractère d'un captivant schéma de possibilités, non seulement théoriques ou abstraites, mais historique et concrètes.

\* *ITALO MANCINI est professeur ordinaire de philosophie à l'université d'Urbino. Il lui revient le mérite d'avoir introduit dans la culture italienne les écrits de Bonhoeffer. Parmi ses oeuvres les plus récentes: Théologie, idéologie, utopie (1974) et Futur de l'homme et espace pour l'invocation (1975).*



## REALISTIC ECUMENISM AND CHRISTIAN UNITY

Robert Faricy, S.J.\*

In these days there is much informal discussion of ecumenism that seems negative, disappointed with the present state of affairs, uncertain as to the future of ecumenism. After the Second Vatican Council's *Decree on Ecumenism*, there was an upsurge of optimism and of activity, particularly on the part of Roman Catholics, with regard to work towards Christian unity. National and international theological dialogue groups were officially established; meetings large and small were held; ecumenical contacts were numerous and hopeful; Catholic secretariates for Christian unity were established by the Holy See and by national conferences of bishops. It was the bright, post-Vatican II ecumenical world of open doors and windows, of mutual understanding and searching, of high if imprecise expectations.

In the past few years, the ecumenical structures have not changed; the dialogues go on; but the hope often seems dimmed and the expectations pessimistic. Where do we go from here? The progress since the

Council is solid and real, but is it finished?

It is my proposal that Christian ecumenism is far from finished; it has barely begun. But it is time now to evaluate the present situation thoroughly, to reflect anew on the given facts, and to agree more precisely on ecumenical goals. We are completing the first phase of Christian ecumenism, the phase of initial dialogue and understanding. Now, we must enter more fully into a second ecumenical phase which has already begun, a stage beyond mere dialogue, the phase of active cooperation. What are the directions that we may realistically expect active ecumenical cooperation to take? That is the subject of this article.

Here, I am speaking only of Christian ecumenism, of ecumenical activity among the Christian churches; that is where the most urgent problems and the most acute absence of hope seem to lie. There are at least two other important areas of religious dialogue for Christians: relationships with the Jews and contacts with other non-Christian religions. But these are distinct areas, and would each require separate discussion.

*The Christian Church.* Since the Second Vatican Council, Christian understanding of the Church has de-

veloped considerably, and this is particularly true for Roman Catholics. For one thing, the Church is seen as including, somehow, all baptized Christians. *The Decree on Ecumenism* states that "all those justified by faith through baptism are incorporated into Christ".<sup>1</sup> The Christian Church, then, although divided, has a unity in Jesus Christ. And it is ecumenism's task to make this unity more real by overcoming divisions among Christians.

The Christian Church is understood more and more today, in the light of the Council, as a Church in process. The traditional image of the Church as the pilgrim people of God, on the move, in exodus in this world and moving into the future towards its ultimate fulfillment as the New Jerusalem in the world to come, has become commonplace<sup>2</sup>. Again, the Church as the Body of Christ is understood in a more dynamic way. Like any living body, the Church grows and develops, always remaining identical to itself. The Church evolves in a continuous synthesis with human culture and according to its own nature as a Body alive with the life of the Holy Spirit. The idea of the Church as an unchanging, primarily juridical monolith responsible for the handing down from generation to generation of a collection of immutable propositions seems gone forever, and it seems doubtful that anyone could ever really have had such a static and triumphalistic view of the Church. The Church is not above or beyond history but incarnate in the world, subject to historical conditions; for it is the extension in time of the Incarnation. As its founder did, the Church grows in age and grace and wisdom. The Church is in process.

Furthermore, the Church, the Body of Christ, follows the laws of growth of living things, and -- in a special way -- the law that the price of progress is suffering. The Church is in the existential structure of the Cross, groping and finding its way with the guidance of the Holy Spirit and with the assurance of God's promise, not the Church triumphant but the Church militant, in combat, wounded, suffering. The Church changes, and it suffers.

*The Church and the churches.* What is the relationship between the one Church that embraces all the baptized and the individual Christian churches? What is the relationship between the one and the many? And what is the relationship of the diverse forms of Christianity to one another? The understanding that one has of ecumenism among the Christian churches will depend greatly on how one answers these questions.

The answers suggested here take the form of a theological hypothesis. Like any hypothesis, this one is tentative, subject to correction, revision, and development. And like any hypothesis, it will be true to the

extent that it makes sense in the light of the available data and to the extent that it is productive of further theological reflection and of more enlightened and effective action. What I am aiming at, then, is a theological hypothesis that explains the relationships of the Christian churches to one another and to Christianity as a totality, a hypothesis that is as coherent as possible and that will be fruitful for ecumenical understanding and endeavor.

My point of view is that of the Roman Catholic faith. Theology is, as it has always been, faith seeking understanding. Since my Christian faith is Catholic, the theology presented here will be within the framework of the teaching of the Catholic Church. It might be objected that this is unecumenical, that a truly ecumenical theology should take a generalized and overall Christian point of view. But there is no overall Christian point of view. The ecumenical problem is precisely that there are many Christian churches and as many forms that Christian faith takes. Ecumenical understanding cannot be advanced by the adoption by all of a general faith that would be the lowest common denominator. Fidelity to one's own tradition is a presupposition of any ecumenical dialogue. Differences must be faced honestly and either worked through -- sometimes painfully -- or simply accepted; the glossing over or the suppression of differences results only in superficiality, not in real understanding.

From a Catholic point of view, the central axis of Christianity is the Roman Catholic church. Roman Catholicism is that zone of Christianity in which Christianity is found in its fullness. This does not mean that the fullness of Christianity is found *in an expressed way* in the Catholic church. Nor does it mean, of course, that the Catholic church does not grow and develop; far from in its finished state, Catholicism itself sees itself as eschatological, as growing towards the fullness of its perfection in the world to come<sup>3</sup>. Nor does it mean that the Catholic church is the only true church, as though the other Christian churches did not possess Christian truth. And, further, it does not mean that the Catholic church cannot learn from other churches, that there are not elements of the Christian faith that might find a better existential expression in churches other than the Roman Catholic church.

Evidently, all Christian churches possess Christian truth; and no expression of God's revelation to man in Jesus Christ will ever be perfect and complete in this world. That revelation is, basically, mysterious; we can know more and more about it, but never fully understand nor fully express it. What is more, all Christian churches possess Christian truth; and some of this truth might, at a particular moment of history, find more adequate forms of word and action in churches

churches. The Uppsala '68 Report encourages the churches to "work for the time when a *genuinely universal council* may once more speak to all Christians, and lead the way into the future".<sup>9</sup> The goal of institutional convergence is a council of churches that embraces all Christian churches in a confederation, in which no church loses or diminishes either its identity or its autonomy.

But could the Roman Catholic Church become a fullfledged member of such a world association of churches? Because of the nature of the Catholic church, it would appear to be both inadvisable and unlikely. For one thing, the sheer size of the Catholic church would be a very heavy weight for any such association, such as the World Council of Churches. How then, realistically, could and might the Catholic church be a member of such an association? Through the membership of national churches which will be followed increasingly – the coming together of members of different Christian churches to worship God together in Jesus Christ. What forms might this common Christian worship take?

One principal form that common worship is already taking among members of different Christian churches is that of non-liturgical prayer. The most notable example of this kind of common worship is to be found in the pentecostal movement.<sup>10</sup>

Classical Pentecostalism began early in this century in the United States, and is represented by many Christian denominations especially in North America. It is a form of fundamentalist American Protestantism. It has spread from the United States to become firmly established in many parts of Latin America and of Africa. What is distinctive about Pentecostal churches is a strong faith in a special "baptism in the Holy Spirit", a "personal Pentecost" in which the recipient receives charisms of the Holy Spirit particularly the gift of praying in tongues, the gift of glossolalia. Within the past fifteen years, Pentecostalism, in the form of "Neo-Pentecostalism", has sprung up in the more traditional Protestant churches in the United States and also in England and Germany. Protestant "Neo-Pentecostalist" remain in their own churches, but participate in prayer groups composed of other Pentecostals and Neo-Pentecostals. Some years ago, two Catholic faculty members of Duquesne University in Pittsburgh received the "baptism of the Holy Spirit" while participating in a Neo-Pentecostal prayer group. Soon after, they organized a Catholic Pentecostal prayer group. The "Catholic Charismatic Renewal" spread rapidly and has several thousand members in America, as well as many in Europe, Latin America, and Africa. Catholic Pentecostals remain completely Catholic, usually becoming much more fervent in their practice of the Catholic faith. The attitude of

Catholic authorities, in particular of Pope Paul and of the American hierarchy, has been quite favorable to the Catholic Charismatic Renewal.

One sometimes finds Catholic Charismatics praying with Protestant Pentecostal groups, and Protestants praying with Catholic groups. And there is no doubt that Pentecostals of diverse denominations, including Catholics, recognize a common bond and a mutual affinity that in no way lessens their fidelity to their own churches or to their own traditional forms of Christian faith. The overall pentecostal movement, cutting across denominational lines to embrace members of widely diverse churches, surely is a very important factor in contemporary ecumenism. It is a movement that has certain characteristics and even loose institutional structures, but it is primarily a movement of worship. It brings Christians from many different churches into a common stream of prayer, of sharing religious experience, and of the fellowship of communitarian praise of God offered in the union of the Holy Spirit. More than any other Christian movement, it includes a wide spectrum of Christian belief, sacramental practice, and church organization. And it focuses not at all on uniformity of belief or practice but on prayerful unity in the Spirit of Jesus Christ. The ecumenical importance of the fast-growing and interchurch pentecostal movement should not be underestimated. It is already making many Christians more one in Christ.

In ecumenical circles, much more attention has been given to the possibility of sharing the Eucharist, to intercommunion, than has been given to the pentecostal movement. A common Christian Eucharist, a sharing by members of various Christian churches in common Eucharistic celebrations, would of course be common Christian worship of the highest order. The difficulties, however, are enormous. The fundamental problem is that the celebration of the Eucharist involves not only differences in faith, but differences that are institutionalized, concretized in sacramental forms. Further, not all Christian churches have a Eucharistic celebration, and some that do understand it not sacramentally but only as a ritual of fellowship.

And yet, the Eucharist is the sacrament of unity. Catholics believe that every sacrament confers a special grace, a sacramental grace. Baptism, for example, makes us children of God and heirs with Christ, incorporating us into the Body of Christ. Confirmation gives us special graces needed by adult Catholics. The sacramental grace of the Eucharist is community, unity in Jesus Christ. St. Paul writes to the Corinthians, "Do we not share in the Body of Christ when we eat this bread? Because there is the one bread, all of us, though many, are one Body; for we all share the same loaf".<sup>11</sup> In uniting us to himself in the Eucharist,

churches. The Uppsala '68 Report encourages the churches to "work for the time when a *genuinely universal council* may once more speak to all Christians, and lead the way into the future".<sup>9</sup> The goal of institutional convergence is a council of churches that embraces all Christian churches in a confederation, in which no church loses or diminishes either its identity or its autonomy.

But could the Roman Catholic Church become a fullfledged member of such a world association of churches? Because of the nature of the Catholic church, it would appear to be both inadvisable and unlikely. For one thing, the sheer size of the Catholic church would be a very heavy weight for any such association, such as the World Council of Churches. How then, realistically, could and might the Catholic church be a member of such an association? Through the membership of national churches which will be followed increasingly – the coming together of members of different Christian churches to worship God together in Jesus Christ. What forms might this common Christian worship take?

One principal form that common worship is already taking among members of different Christian churches is that of non-liturgical prayer. The most notable example of this kind of common worship is to be found in the pentecostal movement.<sup>10</sup>

Classical Pentecostalism began early in this century in the United States, and is represented by many Christian denominations especially in North America. It is a form of fundamentalist American Protestantism. It has spread from the United States to become firmly established in many parts of Latin America and of Africa. What is distinctive about Pentecostal churches is a strong faith in a special "baptism in the Holy Spirit", a "personal Pentecost" in which the recipient receives charisms of the Holy Spirit particularly the gift of praying in tongues, the gift of glossolalia. Within the past fifteen years, Pentecostalism, in the form of "Neo-Pentecostalism", has sprung up in the more traditional Protestant churches in the United States and also in England and Germany. Protestant "Neo-Pentecostalist" remain in their own churches, but participate in prayer groups composed of other Pentecostals and Neo-Pentecostals. Some years ago, two Catholic faculty members of Duquesne University in Pittsburgh received the "baptism of the Holy Spirit" while participating in a Neo-Pentecostal prayer group. Soon after, they organized a Catholic Pentecostal prayer group. The "Catholic Charismatic Renewal" spread rapidly and has several thousand members in America, as well as many in Europe, Latin America, and Africa. Catholic Pentecostals remain completely Catholic, usually becoming much more fervent in their practice of the Catholic faith. The attitude of

Catholic authorities, in particular of Pope Paul and of the American hierarchy, has been quite favorable to the Catholic Charismatic Renewal.

One sometimes finds Catholic Charismatics praying with Protestant Pentecostal groups, and Protestants praying with Catholic groups. And there is no doubt that Pentecostals of diverse denominations, including Catholics, recognize a common bond and a mutual affinity that in no way lessens their fidelity to their own churches or to their own traditional forms of Christian faith. The overall pentecostal movement, cutting across denominational lines to embrace members of widely diverse churches, surely is a very important factor in contemporary ecumenism. It is a movement that has certain characteristics and even loose institutional structures, but it is primarily a movement of worship. It brings Christians from many different churches into a common stream of prayer, of sharing religious experience, and of the fellowship of communitarian praise of God offered in the union of the Holy Spirit. More than any other Christian movement, it includes a wide spectrum of Christian belief, sacramental practice, and church organization. And it focuses not at all on uniformity of belief or practice but on prayerful unity in the Spirit of Jesus Christ. The ecumenical importance of the fast-growing and interchurch pentecostal movement should not be underestimated. It is already making many Christians more one in Christ.

In ecumenical circles, much more attention has been given to the possibility of sharing the Eucharist, to intercommunion, than has been given to the pentecostal movement. A common Christian Eucharist, a sharing by members of various Christian churches in common Eucharistic celebrations, would of course be common Christian worship of the highest order. The difficulties, however, are enormous. The fundamental problem is that the celebration of the Eucharist involves not only differences in faith, but differences that are institutionalized, concretized in sacramental forms. Further, not all Christian churches have a Eucharistic celebration, and some that do understand it not sacramentally but only as a ritual of fellowship.

And yet, the Eucharist is the sacrament of unity. Catholics believe that every sacrament confers a special grace, a sacramental grace. Baptism, for example, makes us children of God and heirs with Christ, incorporating us into the Body of Christ. Confirmation gives us special graces needed by adult Catholics. The sacramental grace of the Eucharist is community, unity in Jesus Christ. St. Paul writes to the Corinthians, "Do we not share in the Body of Christ when we eat this bread? Because there is the one bread, all of us, though many, are one Body; for we all share the same loaf".<sup>11</sup> In uniting us to himself in the Eucharist,

Christ makes us one in him, pulls us together, knits up the sometimes frazzled strands of Christian community. The Eucharist, then, creates unity, helps those who participate in it to grow in unity.

At the same time, the Eucharist is a symbol of Christian unity. It is a sacrament, a symbol instituted by Christ to give the grace that it symbolizes. It creates, makes grow, the unity in Christ of which it is the symbol. However, Christians, in many ways one in Christ, are also in many ways divided. Can the sacrament which symbolizes unity be received in common by those who are divided? Does this not do violence to the sacramental symbolism? On the other hand, would not intercommunion be an important instrument of Christian unity? This is, basically and briefly, the doctrinal pro and con of intercommunion between members of different Christian churches that have the sacrament of the Eucharist. The doctrinal reasons for a Christian sharing of the Eucharist, and the doctrinal reasons against it, go very deep. This is partly because of the age-old tradition of the intrinsic connection between the Body of Christ that is the Eucharist and the Body of Christ that is the church; there is a doctrinal tension between two ideas: that a common Eucharist would be somehow false, would symbolize a unity that does not really exist, and the idea that a common Eucharist could aid in achieving a greater and desirable unity.

However far in the future a common Eucharist among those churches that possess an authentic Eucharistic celebration may be, informal prayer groups of Christians of different denominations, such as those in the pentecostal movement and those in other, smaller movements, like the Yokefellows, are already an important ecumenical reality. This is a realistic ecumenical direction to be pursued: non-liturgical prayer in common.

*Union in service.* Besides institutional convergence and unity in prayer, there is a third important direction for ecumenism, a direction that is realistic and open to much greater development than exists at present. This direction is towards a greater Christian unity in the service of mankind.

Historically, there have been two opposed views in Western Christianity since the Reformation regarding the Church's obligation to serve the world. These two views, although opposed, are somewhat overlapping. On the one hand, there is the more or less Protestant view that sees the Church's work as taking place primarily through preaching the gospel. The work of the Church is mainly the work of addressing the transforming power of God's word, the work of bringing God's word to persons. There should be, of course, a spill-over into the social, secular order; but that spill-over, while good and the work of God, is not a chief

concern of the Church. The principal task of the Church is conversion.

Somewhat opposed to this is the more or less Catholic view that sees Jesus Christ working in all of history, bringing forth the first fruits of what will be the world's final transformation at the end of time. The Church works to transform now not only personal lives but, inseparably, man's life in society, in the world. This view stresses the intrinsic inseparability of the Church's work of ministry (word and sacraments) and the Church's service of the world in the directions of peace and greater social justice. This second view has traditionally been held by the more "Catholic" churches, the Roman Catholic church, the Church of England, and the Orthodox churches.

In recent years, however, the understanding that work for peace and justice and man's this-world welfare is an essential part of the Church's task has tended to become much more common, also among the churches stemming from the Reformation. The Christian churches, it seems to me, are becoming increasingly agreed that preaching God's word and encouraging conversion to Christ is only part of the Christian mission. Also essential is work for man's welfare in this world; this service of mankind is seen more and more as a constitutive element of the Church's mission. Growth in this awareness has been notable in the past ten years on the part of many churches. The Roman Catholic Church, after the Second Vatican Council, established the Pontifical Commission Justice and Peace; the work of international Catholic religious orders and congregations in peace and justice has much increased in just the past few years. The World Council of Churches has been very active in promoting peace and social justice. Individual churches have set up secretariats for matters of world peace and greater justice among men. Many Christian churches and other Christian organizations were represented at the 1972 United Nations Conference on the Human Environment in Stockholm; and many more were present at the 1974 U.N. Conference on World Population in Bucharest.

This awakening and already intense interest of many churches in the service of mankind, in the promotion of human dignity and welfare, has opened up a vast area of ecumenical cooperation. The Holy See and the World Council of Churches jointly sponsor the SODEPAX secretariat in Geneva to coordinate common projects and programs in the area of peace and justice. Again, the Christian churches have worked together in many contemporary crises such as the civil war in Ireland. But much remains to be done.

The immediate goal of interchurch cooperation in working for man's earthly welfare is, of course,

not Christian unity but, rather, to help people who are in need, to live out the Beatitudes in today's complex world. Yet, this kind of common endeavor towards a common goal is an important direction for ecumenism and can much increase the operative unity of the churches.

*Union in religious research and training.* A fourth realistic direction for ecumenism, a direction already set, is that of the different churches cooperating in biblical research, in training religious educators, and in theological reflection. This, like the service of mankind in need, is an area in which the churches, in many cases, need one another.

Increasingly, Christian theologians of different faith traditions are coming into contact with one another and working together. Biblical scholars, of course, have long been dependent on one another's findings. Recently, especially in countries where diverse Christian traditions exist, programs have been established to train religious educators from different Christian churches, such as the TIME project at the University of Lagos, Nigeria. It is probable that ecumenical endeavors in the different fields of religious studies will continue to expand.

*Conclusion.* There are, then, four main directions of realistic ecumenism for the future, four directions that are already set and have resulted in greater Christian unity: the institutional convergence of the Christian churches, union in group prayer, union in the service of people in need, and union in religious research and training.

It is important that these four ecumenical directions be encouraged at all levels of activity of the churches. And it is particularly important that these directions exist and be maintained in the local churches. Above all, it is important that the future directions of ecumenism be seen realistically and with hope, a hope for which there is a solid experiential basis, and a hope according to the prayer of Jesus that "they may be one."<sup>12</sup>

#### FOOTNOTES

- <sup>1</sup> Chapter one, section 3, *The Documents of Vatican II*, ed. W. Abbott (New York: 1966) p. 345. Cf. the document on the Church, *Lumen Gentium*, Chapter two, section 15, *ibid.*, pp. 33-34.
- <sup>2</sup> Cf. *Lumen Gentium*, chapter II, *ibid.*, pp. 24-37.
- <sup>3</sup> Cf. *Lumen Gentium*, chapter seven, *ibid.*, pp. 78-85.
- <sup>4</sup> P. Teilhard de Chardin, *Christianity and Evolution* (New York: 1971) p. 168.
- <sup>5</sup> P. Teilhard de Chardin, *The Activation of Energy* (New York: 1971) note, p. 241.
- <sup>6</sup> Alistair Heron, "The Church as an Ecumenical Problem", *The Irish Theological Quarterly*, 41 (1974) p. 36.

- <sup>7</sup> "Drawn and Held Together by the Reconciling Power of Christ," *The Ecumenical Review*, 26 (1974) p. 172.
  - <sup>8</sup> Cf. the writings of P. Teilhard de Chardin, especially *The Future of Man* (New York: 1964) pp. 52-57.
  - <sup>9</sup> (Geneva, WCC: 1968) p. 17.
  - <sup>10</sup> Cf. Francis Sullivan, "The Pentecostal Movement", *Gregorianum*, 53 (1972) pp. 237-266, on which I rely in the following paragraph.
  - <sup>11</sup> I Corinthians, chapter 10, verses 16-17.
  - <sup>12</sup> John, chapter 17, verse 11.
- \* ROBERT FARICY, S.J. is professor of spiritual theology at the Pontifical Gregorian University in Rome.

### THE CHURCH, PEOPLE OF GOD: NOT PERFECT SOCIETY BUT KOINONIA IN CHRIST

Sante Di Giorgi\*

Such an exposé under the title proposed by the Director of Centro Pro Unione would require an interdisciplinary research. My attempt would therefore be only an approach to a few of the difficulties of the theme. The exposition would be rather in fragments as follows:

- 1 - a short indication of some facts of the problem and the *status quaestionis*, followed by a look into three cardinal concepts:
- 2 - People of God
- 3 - *Koinônia* in Christ
- 4 - Perfect society.

#### I

The relationship of Ecclesiology and Christology is a weak point of the various Theologies. Christology besides neglecting the role of the Holy Spirit, runs the risk of either considering the empirical historical form of the Church as theologically irrelevant, or minimizing Christology to the mere function of ecclesiology. The idea of "corporate personality" calls for hardly any favour. E. Käsemann, a theologian of the Evangelical Church of Germany, sees the emphasis laid on the union with Christ as the way to weaken the dominion, the *regnum Christi* and its domination: a damage wrought by ecclesiology knowingly or unknowingly to Christology. Käsemann further considers Anthropology as the Protestant variant to such a change of the theological axis.<sup>1</sup>

On the other hand, the tension between the *ALREADY* and the *NOT YET* which is gaining grounds even in evangelisation, calls for a constant look-out so as not to overemphasize the "already" at the expense of the "not yet" and vice versa; we cannot limit ourselves to the *status quo* in the realized eschatology and not to look ahead only as if hope only mattered and that the NOW of faith and history had no definite and decisive value. The *Koinônia* in Christ caused by the Holy Spirit through faith, the sacraments and the charisms of the Church, must fight against the breakups and the various individualisms which are provoked by the "old self" (cfr. Rom. 6,6, 12-13 ; Col. 3,5-17; Ef. 4,20-24). The community of the Baptised would have to struggle against the weakness of the "flesh" and the forces that limit man to what is only historical. Realized eschatology, stretched to the extreme, and linked with rejection of critical rationality, denying value and reason to any hold of Christianity to institutional forms, and neglecting the public and historical outlook of the Christian's identity and the "PARRÉSIA" of those responsible for evangelisation, impoverishes also the dialogue and confrontation among men and groups of men.

The topic under discussion supposes the history of Ecclesiology and a plurality of ecclesiologies. In treating this topic it is necessary to consider the analysis of the respective historical contexts and the conditions under which each ecclesiology was elaborated. These are parts of the topic. These conditions, however, cannot be sufficiently perceived from within only a theological research, but it is necessary to go back to the historical context of the Church, considered as part of Society.

Today, one notes the flowering of the "Ecclesiology of Persons", peculiar to the North African Churches before the time of St. Augustine and his "Sacramental and institutional Ecclesiology".

The Ecclesiology of Persons, deeply rooted by the Donatists, pivots on the Person, on the sanctity and quality of the Person, and on his disposition to martyrdom.

This meant a clear-cut opposition to any compromise with the world and especially to the state. Those Churches stayed away from all the state powers and whatever was connected to them.

Today, as in those days, it is preferable to consider the Church not as hereditary, but as a choice and a personal decision, as a collectivity of holy and committed people; a Church of resistance or a confessing Church, rather than an institution relatively dependent on persons. Nowadays, as done by Cyprian and later the Donatists, the Holy Church is considered as a fundamental sacrament (cfr. the doctrine of Vat. II; and the Theological conceptions of the relation

Church-Sacrament and the Sacraments), rather than the Church as depository and minister of sacraments coming from Christ, from the Holy Spirit and not from the Church herself, but entrusted to her. St. Augustine rather favoured the Sacramental-Institutional Ecclesiology through the distinction of the Sacrament-Form from its contents of sanctifying efficacy.<sup>2</sup> The sacrament and its ministry is opposed to the faith lived in the Church, affirming by so doing the primacy of Christ on the present existence of faith; or by affirming the primacy of the Holy Spirit on the community of Saints as found in Church teachings on the Oriental Churches, and in *Lumen Gentium* one can say, it is the power of the Holy Spirit which works in us through sacramental signs (ibi. n. 50).

One is tempted to ask whether the reflowering of the Ecclesiology of Persons is linked with the crisis of Christianity, especially in its historical form, and of course linked with the crisis of credibility in the Churches or in the Church. In such a case, how could the credibility of the Church be restored in a period characterized by institutional crisis? The belief in an institution is verified on the basis of PRAXIS, either the praxis of the past or the invention of new praxis; it is therefore inadequate to fall back on existential Christology and to deny the Church as an historico-empirical phenomenon through theological reflection. Today, however, do we have within Theology, a critical reflection capable of demonstrating new praxis within the Empirical Church? It is not sufficient to compare simply the behaviour of Christ to the practise of the Church as institution. This, however legitimate, leads to nothing new. And even then would a new historical project necessarily lead to a comeback of the praxis? On the other hand, would a process of change of petty elements (E. Bloch, in F.A.Z. 6/VII/1975) be less evangelical?

In these years, the most debated topics in Theology, namely: charisma-hierarchy, primacy-episcopacy, priests-laity, are sufficient signs of the dimensions of the crisis which has eaten into all the layers of the institution. Should the topic at hand offer, not an interpretation of certain historical configurations of the Church, but a formal analysis of its existence, then the questionable statements of an anthropological reduction in the understanding of the church could have grounds. But should the topic aim at exposing how much is lacking in the historico-empirical configuration of the Church; all the same, such a paradox on the level of community consciousness could, thanks to the Spirit (cf. Ireneus), become a new stimulus rejuvenating the praxis of the church in our days within the various cultural ambients.

## II

Now we shall examine the three fundamental concepts: People of God, Koinōnia in Christ, and Perfect Society. The exposition will be lacuneous and limited.

### People of God

a) What do we mean today by "people"?

b) What do we mean today by "People of God"?

The answers are obvious but not totally.

To answer the first question one has to refer to political philosophy and political science. To be brief:

1 – A people is an ethnically social unit; as a politically organized society, with precise borders and autonomy, for example, language, descendance, religion, economy, – with constitutional norms adequate enough to regulate the behaviour of members, thus guarantee for its existence in time. (No entity of such description exists without its share of problems; this holds good also for the concept State, nation, race particularly as seen in the emergence of the Third World).

2 – The nearest image of a people perhaps is that seen in the everyday life, for example, that of solidarity clearly seen in the field of work and its struggles. This solidarity means physical nearness, socialization, co-operation, mutual protection. Solidarity and candour with the trade-unions even when the individual knows that his immediate interests are not answered (even the wildcat strikes and the criticism of trade unions do not mean refusal of the union in sé). Many a time this solidarity can take on rather reactionary and emancipatory tones. Here one would have to examine the concepts of civil society and political society, the concept of classes and the history of these concepts, as well as the society-state relationship. However, this is not our field.

I should nevertheless like to add a word about the emancipatory impulse which is very easily connected to the reality of people. Nowadays, people doubt the possibility of modern society to bring about the necessary conditions for an effective emancipation of peoples and of the individual. This would reflect therefore in our concept of people when talking about the People of God, whether it is based on the contradiction of a philosophic idea (even the Marxist idea) of emancipation on one hand, and a society objectively not capable of self emancipation on the other hand. According to the Italian constitution, "the sovereignty belongs to the people who exercise it within the forms and constitutional limits". The community therefore is the depository of constituent power in the long run; and the various liberties guaranteed in the Constitution are not only the rights of the single citizen but

the rights of the people considered apart from the limits of the electoral body.

The elements treated above bring out clearly the richness of correspondence and the consequent problems which the concept "people" implies or may imply when we shall talk of the People of God. Another element comes to light: if the concept of people represents the conciliation of the particular with the general how shall we in our case then bring about such a conciliation of the People of God? Is it not an empirical socio-political configuration capable of guaranteeing the individual's identity from the principle of totality? Or how can we replace a past made of individualisms, safeguarding all the rights of the individual and of critical reason? How can we avoid that, the dialectical relation ALL-SINGLE, does not collapse into an identity? In the Church then, the goal of the single and that of the community are identical and differ at the same time.

"Within such a context, what does the "People of God" mean?

- 1) that the Church is not reducible to a State-Church, (and thus overcoming ethno-centralism and culturo-centralism?)
- 2) that the political relation Church and society is not irrelevant but seems to change into an empirico-judicial relation? Can we do without a socio-judicial configuration?

Let us have a look into some of the biblical notions of the People of God, "°am JHWH". Originally, "°am" means family, tribe, parentage. From the hymn of Deborah (Judith 5. 13) "°am JHWH" refers to a handful of men out to war, the army of JHWH, but not Israel. (cfr. also Ex 7.4). The identification of Israel with the People of JHWH came later. Israel is the parentage, the family of JHWH and his property, thus He intervenes on her behalf (cfr. I Sam 9,16; 2 Sam 3,18) till the formula of the Alliance "then you shall be my people and I shall be your God" (Jer 11,4).

In the biblical story, Israel is presented as a religio-political unit with juridical functions corresponding to those of the surrounding peoples. The sources say nothing about the realisation of Moses, wish: "that all be prophets", the members of the People of God (Num 11,16-17; 24-29; cfr. Joel 3,1ff; Acts 2,16 21); while the strifes between the true and false prophets are documented and the martyrdom of the prophets".<sup>3</sup>

The notion People of God became more complex when the concept "history of Salvation"<sup>4</sup> came into crisis.

In the book of Jesus Sirach, and the later rabbinical literature, Enno Janssen<sup>5</sup> distinguishes three com-

ceptions of the People of God. The first type is that of Jesus Sirach, inspired by sacerdotal concepts. This emphasizes the cult and its significance for the nation and the world; whereas the other sections of the life of the People namely – the Holy City, the Land and its confines, the freedom of the nation etc. – are subordinated to the cult.

The second type is that of the I Macabees, dominated by the thought of the land, the gift par excellence of God, this gift which was being threatened and had to be defended, safeguarded, free from all foreign domination and cults, only in the hands of Israel. Time plays a rather slight undetermining role.

In the first concept, the People are a priestly people in the midst of other peoples; in the second type, we encounter a people with its own nation, a nation *sui generis*. (Form of the Church, priestly people of Pius XII "Mediator Dei" A.A.S. 39 (1947) especially page 555 and *Lumen Genitum* n. 10).

The third type which was in use just before the Christian era was called apocalyptic, from the idea of history or certain rabbinical environments. Writing of the above tendency considers world history panoramically from creation to the "Eschaton". Israel occupies a place of privilege in this history. The rule of the world belonged to Israel till 587 B.C., the first destruction of the temple. Then it was lost. Then began the rule of the pagans which according to the oldest Apocalypse were Babylonia, the Medians, the Persians, the Greeks, while the more recent Apocalypse includes the Romans. The eschatological salvation would come step by step, and this would be the third period of the world.

For the Qumran community, salvation has already come. It is still to come for the "Ascensio Moysi" scripts. The group from which came the Damascus Script – also used in Qumran – believes itself to be the true Israel to which belongs the Promise of the Prophets. The new beginning is under way and the community is the eschatological community of salvation. In this group, the cultural precepts are especially decisive, which according to this Script, are not well observed in the Temple. These precepts have a great value since observing them renders possible the legitimate execution of the cult. The interest of this script lies in the community, "holy remnant" left by God, the community wishing to be just and beautiful. The eschatology of the Damascus Script is above all not messianical but ecclesiological.<sup>6</sup>

These few points render the transfer of the name the People of God or the True Israel to the Church more perplex. The N.T. Scriptures do not ease the problem as to what is to be understood when one talks of the Church as the People of God. The concept of the Apostle Paul, for example is different from

that of Luke. Jacob Jerwell<sup>7</sup> observed that the Acts of the Apostles do not seem to know of a new alliance nor of a new people of God. The People of God remains the Historical Israel always. The Church is not considered a *tertium genus* in reference to the Jews and Gentiles, nor as the New Israel composed of the Jews and Gentiles. Empirical Israel is made of two groups: the Jews who became Christians and those who refused Jesus as the Messiah, and thus losing the rights to belong to the People of God. Only the Church of the Jewish Christians is the true Israel; the Gentiles are made partakes of the Promises of Israel. Not even the Christology of the Acts seems to know of a break-up in the continuity of the History of Israel; this reaches its climax in Christ and the faith in Him from the Jews, whose conversion is well underlined in the Book of the Acts.

In the opinion of Paul, the question remains whether the Church could call itself the People of God before and without the conversion of all Israel.

Talking about this epoch of the origins of the Church, a short excursus into the thoughts of Philo, the Jew of Alexandria, would be rather helpful, with special reference to the "division of powers", priesthood, prophecy, government within the People of God; a question strongly debated by theologians. Combining Greek and Judaic concepts, and with much influence from Plato (Republic V. 437 c-d), Philo presents the figure of Moses thus: "it is said, and truly with good reasons, that the nations could only make progress in welfare only if kings are philosophers or philosophers, kings. But one sees that Moses demonstrated in his person, not only these two faculties, that of king and of philosopher, but also three others: firstly the making of laws, secondly the duty of high priest, and thirdly the prophetic qualities... Moses in fact, through the providence of God (*pronoia*), was king, legislator, high priest and prophet, and he carried the functions of each office to its highest. Why then should these qualities necessarily be in one and the same person, is yet to be explained. The king's duty is to oblige what is good and forbid what is bad; but to order what should be done is the duty of the laws; from here we can deduce that the king is a living law (*nomos en psychos*) and the law a just king". (*Life of Moses* II 24, ed Whitaker & Colson).

Compared to such indications, the concept of *Lumen Gentium* could be plausible, on the new people of God, not considered as the final word on the topic.

Speaking about ecclesiology of the 20th Century, Jean Frisque<sup>8</sup> affirms that "in preferring this expression – People of God – the Council Fathers blocked any reduction of the Church to its spiritual or societary reality; they consider it in its integrity as a *comunion of concrete persons*, historically involved in the ad-

ventures of man in order to give meaning to the salvation acquired once and for all by Christ". One observation: within this meaning, what is the role of the empirico-institutional form of the Church? Is it that recognized by Vat. I?

*"Quin etiam Ecclesia per se ipsam, ob suam nempe admirabilem propagationem, eximiam sanctitatem et inexhaustam in omnibus bonis foecunditatem, ob catholicam unitatem invictamque stabilitatem magnum quoddam et perpetuum est motivum creditatis et divinae suae legationis testimonium irrefragabile"* (D.S. 3013; D. 1974).

Can this sign require an institutionalized political unit, analogous to that of the people with the rights to participate in the reunions or assemblies of the U. N., for example?

That the Church is an institutionalized political unit, constituted not only by the communicative action (communion of persons, ecclesiology of persons) appears also from its ministerial structures which has roots in the N.T. This is characterised by the mutuality (reciprocity) between ALL and SOME, between the Community and its ministry; within these two elements exists a reciprocal priority which excludes the pyramidal and democratical schemes. This complementary duality is based on the fact that the Church cannot be immediately identified with its LORD, nor with the Holy Spirit and she is no kingdom of Christ without being *sub regno Christi*.

Since the People of God is constituted by historical men, it cannot be founded only on a purely communicative action. There is a link to the origin and appendage which cannot be completely reflected from the single or from the groups. This link limits strongly the communication and justifies the intervention of an instrumental action which rationally is only partially legitimate, however much hope one has that the rationality of the praxis of the single and the groups be easily discernible. One can remember by the way the relation "new man" and "old man" in the Apostle Paul's theology; or what Theodor W. Adorno has to say as regards man and the individual middle class: "to say that the individual is eliminated completely from head to toe is still too optimistic. His complete negation, the elimination of the monad through solidarity, would be at the same time the salvation of the single which would be a particular only in relation to the universal. There is nothing farther from the actual state".<sup>9</sup> And the very institutionalization of the permanent reflection (Schelsky) instead of eliminating the bourgeois individual, is capable to re-evaluate the individuality and cover up its destruction.

There is an analogous problem on the plane of faith, that of the ILLUMINATED. If the People of

God was constituted by only communicative acts, would not the faith of the single believer become the luminous source from which derives also the contents of the faith? The faith itself, would it not become the revelation and force of illumination which reveals to the believer also the contents to be believed? The conscience of faith or the experience of faith would become the norm, the *regula fides*. This was the background of the 12nd Century Platonism found also in the West and manifested in the "Spiritual movements" of the 13th Century and the next, and the "revolutionary movements" which let fall by the institutions which brought to birth Protestantism. Nevertheless, the fathers of the Reform, on the grounds of the origin-link with their time remained very far from the ideal for example the free faith and the freedom of faith and decision or auto-determination.<sup>10</sup>

Within this context, one can sense the semitones and the sceptic reserves to the observation submitted by a non-believer Jürgen Habermas: "the return to politicizing of biblical tradition that can be seen in the actual theological discussions (Pannenberg, Moltmann, Sölle, Metz, T. Rendtorff) going pace by pace with the fusion of the dicotomy HERE-BEYOND, does not mean atheism in the sense of radical elimination of the idea of God (even though one can hardly save the concept of a *personal* God through this mass of critical thoughts. The idea of God is preserved in the concept of a LOGOS which determines the community of believers and with that the real context of the life of a society which is being freed; God becomes the name of a communicative structure which constrains man, under punishment of the loss of his humanity, to transcend his accidental empirical nature, meeting one another *mediately*, that is through something objective which does not identify itself with him".<sup>11</sup>

### III

Let us go over to the concept of "Koinônia in Christ". Here too I shall limit myself to briefs, since there is abundant bibliography on the matter concerned.

First of all some reference from outside.

Archita, the pythagorean friend of Plato, founds a community (Koinônia) based on the unwritten laws which give origin to the written laws of men (cfr. pg. 79 of Vol. IV of *Frammenti di Stobeeo*, ed Wachsmuth-Hense). An other pythagorean Diotogene, of whom John of Stobi reports some fragments: "Justice unites and maintains compact the community, it is the only disposition of the spirit which turns to the neighbor. What is rythm for movement and harmony for voice, for the community is Justice. It is a common good for the political Koinônia (*Ibi* pg. 269). Ecphan-

tus, another pythagorean, underlines a particular aspect of Koinônia whereby the polis could come about from human needs, but the first and most necessary Koinônia is that existing between God and the King and neither of them need anything (cfr. *Ibi* pg. 275). According to this Koinônia, basis and extent of the polis, the king would have for the people the same benevolence that God has for the world and for all that it contains: the people would love the king like a father. If men imitate the king spontaneously, as the later God, he would not require coercion (*phobos*) nor persuasion (*peithôs*). But in the actual situation men need the *logos* (*Ibi* 278-279).<sup>12</sup>

Also in Theology, the discussion on the relation *potestas-communio*, *exousia-koinônia* is very acrid: should they exclude one another in the Ecclesial koinônia, desirous to be evangelical? Is there an illegitimate diminishing of the freedom of the believer and of the capability of self-liberation of the communicative action, by the presence of the *potestas* and its execution in the Ecclesial koinônia? Does it deal with a failing element of the Church inseparable from the present historical conditions? (cfr. *La dialettica Servo-Padrone quale è il valore teologico di questo elemento empirico?*). These questions would deserve deeper examination but we cannot do that here.

Let us return to the Bible.

Concerning koinônia, there seems to be a difference between the Old Testament writings and those of the New Testament. In the O.T., the Lord is outside the community, even though God-People-Land are inseparable. The sacrificial meals that link the people to God (cfr Deut 12; Ex 24) are not considered as constituting a community between Israel and the Lord. The *berit* is not a juridical commerce of equals but a self-obligation (*Selbstverpflichtung*) or a declaration of the Lord's guarantee, and implies obligations on the part of who did receive the gift. The sacrificial meals do not bring about a mistico-sacramental union, nor a communion of life with the Lord Adonai. The distance is never eliminated nor alleviated, not even when God and his love is compared in the writing of the Prophets, with the relation mother-son (Isaiah 49, 15-16) or with a husband in love (Osea 1,2ff; Is 54,5-8).<sup>13</sup> Such diversities are to be seriously considered in dialogue with the Jews. I may say, an analogous distance is also present in the N.T. despite how profound the personal relation with Christ created and is expressed in the Koinônia in Christ.

There are various answers to the reason why we emphasize the koinônia in Christ, when talking of the Church. I may say that not only an influence of personalism brought about the discovery of the ecclesiology of persons, but also a whole series of social transformations. Some of these bring about a desertion from

institutions and all of like names to the search for immediate and direct communications, the realisations of which are hindered by the very institutions and the growing rationalisation of instruments and structures of production, and public administrations which tend not to identify themselves nor answer to the expectation of society and to renounce all differentiation between power and truth. The option for the "socialization of political processes of control" and for the participation in the roving formation of the political will, check on the above tendency.

The crisis of reliability of the Church and State is linked to the socialisation which brings the autonomy and relative independence of the institution of individual members into question.

The institutions are accused of rendering the individual irresponsible, by proposing modes of behaviour; in the case of the Church, of exonerating the individual from existential and political decisions which faith requires. Thus one talks of a Church of choice, a conscious option as opposed to the Church of the people or the masses, of tradition; consequently the refusal of what is judged religious folklore (the rediscovery of the value of popular folklore by A. Gramsci and many others is in opposition to this opinion).

Since the institutions tend towards conservatism, they should undergo profound changes, should they want to be adequate expressions of the historical possibilities of a society.

In the understanding of the relation between koinônia in Christ on one hand and the Church-institution on the other, one sees in the first the essence of the Church and in the institution, the sensible apparent element. One professes faith in the essence of the Church *despite* its empirical manifestations, and the relation and relative unity as proposed by St. Augustine between *communio-sacramentorum* and the *societas sanctorum* and the relative reciprocity between *exousia* and *koinônia* hardly call for understanding.

It is possible to correspond the interiorisation of authority in Luther as criticised by Marx to the unilateral emphasis on the koinônia in Christ. "Luther, however won the servitude of *devotion* because he put in its place the slavery of *conviction*. He ruptured faith in authority because he restored the authority of faith. He transformed the priests into laymen, making the laymen priest. He freed man from the exterior religiosity because he made of this religiosity, the interiority of man. He freed the body from chains because he put the heart in chains".<sup>14</sup>

The significance of the new of Koinônia is better expressed by historical research. One example: to be brief, let us listen to these words of Origen in his commentary on the Gospel of Matthew, written around 247 A.D. half a century before Constantine. Origen

knew the Bishops of Alexandria, Rome, Caesarea of Palestine, Caesarea of Cappadocia, Ephesus and of Athens. He expresses his experience as follows: "many a time, we surpass the bad princes of this world in pride; and we need only very little to make of ourselves bodyguards like kings. We are more terrible and unapproachable to the poor especially. When some one comes to us with his problems, and is presented to us, we are more insolent than the tyrants and wicked princes when the one is more insistent. This is what can be seen in many famous Churches, especially in the big cities".<sup>15</sup> This is not a remote case. From the sociological point of view, the rank occupied by the bishop characterized his behaviour towards the faithful; this attitude has climbed up the ranks, not only on the level of the bishops. The causes of the phenomenon are mainly sociological; it is the type of society which influenced the birth and progress of such mentality and such attitudes and the relative structures that have nothing christian in them. The Church is also part of the society.

The problem is to see how much is perishable and contingent for example, the monarchical concentration (preferred to the presbyteral collegial direction), or in the claims of anauthoritative prestige (and therefore not communicable) or in the sacralisation of certain persons. Now to sort out what in these forms are not in keeping with the fundamental orientations and the needs of the N.T. message. "This is a very diffused misconception: that the N.T. has to offer a unitary image of the true face of the Church to which with some good will, across the centuries could be adopted as normative model of the Church in general. Leaving out of consideration the fact that history is not made in such a way, by imitation and elaboration of a fundamental mode; that which the N.T. says of the Church is nothing but a call to commitment of a quite different type to faith, so that the Church might conform its life through such reflections and listenings, edify itself according to the essential directives contained in them".<sup>16</sup> It is necessary to note how linked the Church is to a type of society and to what extent the society of today is no more that which brought forth certain structure. If the need of *koinônia* would take on a critical form, in a diaconic and sincronic vision of the Church, this could set the Church on a new ecclesial praxis, evangelically open and contribute to the credibility of the Church in its historical configuration.

#### IV

The topic on the perfect society is shorter still. Calling to mind the encyclical of Leo XIII, of 1/XI/1885, *Immortale Dei* (A.S.S. 18 (1885) 161ff) which

describes the Church as a society distinct from the political temporal powers, one, perfect in itself: "even though composed of men, like the civil society, the Church is supernatural and spiritual through the duty assigned it and the means of accomplishing them. Besides, this is one of greatest importance; it constitutes a juridically perfect society of its kind, because through the express wish and through the grace of its founder, it possesses in itself and for itself all the resources which are necessary for existence and duty".

According to Thomas Luckmann, the social structure of the West came through institutions which had some tension. The Phenomenon is considered by Max Weber as the result of a progressive *Entzauberung* of the world and rationalisation of life and of the institutions. The segmentation of social structure (and that implies the release from the State and economy of the religious cosmos) is the presupposition of the development of modern capitalism, of national states, of science and the modern industrial society. Luckmann states also that the desecration of the social structure is accompanied by the impersonalisation of the same structure, while the religious institutions become interiorized in subjectivity and privacy.<sup>17</sup>

These considerations help to situate historically the thoughts of the Encyclical which belong to the period characterized by the *questione romana*; and by the growing affirmation and expansion of profanity at the expense of the sacred and from the tendency to pass from a large heteronomy to a growing autonomy.

In a similar context, the concept of *society juridically perfect* of its kind allows one to avoid the radical subjectification of the experience of faith and the not less radical objectification of the desecrated world. The world and the social transformations remain a *locus theologicus*, also when not among the top theological positions; the autonomy of earthly values should not be prejudiced against. Church and world are not unified even in the conscience of the believer; both this distance and "staying away" have an hermeneutic importance, and they safeguard from a rather clerical vision of history as that of Bossuet, whereby the variant is possible, talking of the "signs of the times".

Theologically the *Immortale Dei* of Leo XIII can be seen reflected in Vat. II where it affirms that the Church of Christ "redeemed by his blood and filled with his Spirit is also furnished with adequate means for the visible and social union. God has called all who look to Jesus with faith, the author of salvation and the origin of unity and peace, endowed on the Church that it might be for all a visible sacrament of this salvific unity. This enters in the history of all men since it was to be propagated to all men and together transcend the times and confines of peoples... Through

the temptations and tribulations, the Church is sustained in its path by the force of the grace of God, the promise of the Lord, so that despite human weakness the Church may not fall short of that perfect fidelity but may remain the worthy bride of the Lord and that she may not cease to renew herself through the Holy Spirit, so that through the cross, she may arrive at the light that knows no setting" (*Lumen Gentium* n. 9).

For a better treatment of the concept of "perfect society-Church", and the question "Church-institution", one could remember the Augustinian doctrine of *non est Mysterium nisi Christus* and the distinction proposed by Bouillard<sup>18</sup> between the divine and the sacred.

The sacred is the intermediary between the profane and the divine, or the reflection of the divine in the profane; note well that many a time the sacred gives way to the divine and vice versa. Something likely could be said of "Church-institution".

Another useful suggestion comes from Ricoeur, according to which there are some strains of the sacred that do not come from the hermeneutic of the *Proclamation*, but belong to the phenomenology of the *Manifestation*. According to Ricoeur, there are aspects of the hermeneutic of the *Proclamation* which virtually or actually tend to destroy the sacred. He then asks himself: how can a hermeneutic of *Proclamation* rid itself of a phenomenology of the sacred? "Le Kérygme peut-il anéantir le sacré?" Ricoeur answers in the negative: "en vérité sans l'appui et le relais du sacré cosmique et vital, la Parole elle-même devient abstrait et cérébral".<sup>19</sup>

These suggestions, in line with the biblical tradition, can contribute, in my opinion, to a more realistic approach to the reality of church-institution-sacrament-mystery.

## NOTES

- <sup>1</sup> E. Käsemann, "An die Römer" (*Handbuch zum N.T.* 8a) Tübingen 1973 pg. 133; cfr. pg. 216.
- <sup>2</sup> cfr. W. Simonis, *Ecclesia visibilis et invisibilis. Untersuchungen zur Ekklesiologie und Sakramentenlehre in der afrikanischen Tradition von Cyprian bis Augustinus*, Frankfurt a. M. 1970.  
J. Faber, *Vestigium ecclesiae. De doop als "spoor der kerk"*, (Cyprianus, Optatus, Augustinus) 1969.
- <sup>3</sup> cfr. F.L. Hossfeld - J. Meyer, *Prophet gegen Prophet*. Fribourg 1970.
- <sup>4</sup> cfr. F. Hesse, "Zur Profanität der Geschichte Israels", in *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 71 (1974) 262-290.
- <sup>5</sup> E. Janssen, *Das Gottesvolk und seine Geschichte* (Geschichtsbild und Selbstverständnis im palästinensischen Schrifttum von Jesus Sirach bis Jehuda ha-Nasi). Neukirchen 1971.
- <sup>6</sup> H.W. Huppenhauer, "Zur Eschatologie der Damaskusschrift", in *Revue de Qumran* 4 (1963-64) 567-573; specie pg. 573.
- <sup>7</sup> J. Jerwell; *Luke and the People of God. A new Look at Luke-Acts*. Minneapolis Minnesota 1972; pp. 41-74. W. Eltester, "Israel im Lukanischen Werk und in die Nazareth Perikope", in *Beihfte ZNW* n. 40 Berlin 1972 pg. 76-147, especially 122ff. G. Lohfink, *Die Sammlung Israels. Eine Untersuchung zur lukanischen Ekklesiologie*. München 1975; cfr. in particular note 131 and 145.
- <sup>8</sup> J. Frisque, *L'ecclesiologia del xx secolo*; in *Bilancio della teologia del XX secolo*, Vol. 3, pg. 238. Roma 1973.
- <sup>9</sup> T.W. Adorno, *Minima Moralia*. Frankfurt a. M. 1951 pg. 251.  
H. Schelsky, "Ist Dauerreflexion institutionalisierbar?" in *Id. Auf der Suche nach Wirklichkeit*, Düsseldorf 1965; pg. 250ff.
- <sup>10</sup> E.V. Ivanka, "Der Kirchenbegriff der Orthodoxie historisch betrachtet", in J. Danielou-H, *Vorgrimeler* (hrsg.), *Sentire Ecclesiam*; Freiburg 1961; especially pgs. 427-429.
- <sup>11</sup> J. Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Frankfurt a. M. 1973.
- <sup>12</sup> cfr. Th. A. Sinclair, *Il pensiero politico classico* Bari 1973, vol. II, pp. 390-399.
- <sup>13</sup> M.Mc. Dermatt, "The biblical Doctrine of Koinônia", in *Biblische Zeitschrift N.F.* 19 (1975) 64-77
- <sup>14</sup> K. Marx, "Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung"; pg. 217of. *Id. Die Frühschriften*, (hrsg. S. Landshut) Stuttgart, 1971.
- <sup>15</sup> Origene, Comm. in Matt. XVI, 8. P.G. 13,1393.  
Per questo testo e per altri attinenti a questo paragrafo, cfr. P. Nautin, "L'évolution des ministères au IIe et au IIIe siècle", in *Revue de Droit Canonique* 23 (1973) 47-58.

<sup>18</sup> H. Schlier, "L'ecclesiologia del Nuovo Testamento", in *Mysterium Salutis* VII, 116.

<sup>17</sup> T. Luckmann, "Religion in der Modernen Gesellschaft"; pg. 3-15 of J. Wössner (Hrsg.), *Religion im Umbruch* Stuttgart 1972. cfr. ibi. pgs. 245-285, of N. Luhmann: "Die Organisierbarkeit von Religionen und Kirchen"; especially pg. 262, where he states: "Gerade soziologisch und organisatorisch gesehen scheint mithin das Hauptproblem der Kirche ein theologisches zu sein. Ihre generelle, nicht nur problemspezifische Verunsicherung geht letztlich darauf zurück, dass es nicht gelingt, ihre gesellschaftliche Funktion im theologisch dogmatisierten Programm fassbar zu rekonstruieren". Cfr. F. Klostermann: *Gemeinde - Kirche der Zukunft - Thesen Dienste, Modelle*. 2Bde. Freiburg-Basel-Wien 1974.

<sup>16</sup> cf. Bouillard, "La categoria del Sacro nella scienza delle religioni" pg. 33-56 of E. Castelli (a cura di): *Il sacro, studi e ricerche*. Roma 1974.

<sup>15</sup> F. Ricoeur, *Manifestation et Proclamation*, ibi, pp. 57-76. According to the biblical tradition, grace and redemption have an empirical relation with the world and social reality and not only an incidence in the interior or interpersonal-ecclesial subjectivity. A Hebraic theology reveals this à propos redemption which is an event: "Welcher sich in der Öffentlichkeit vollzieht, auf dem Schauplatz der Geschichte und in Medium der Gemeinschaft, kurz, der sich entscheidend in der Welt des Sichtbaren vollzieht und ohne solche Erscheinung im Sichtbaren nicht gedacht werden kann": Gershom Scholem, *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, Frankfurt a.M. 1970, p. 121.

\* SANTE DI GIORGI has studied at the Pontifical Universities in Rome, the University of Göttingen and the State University of Rome. He has taught at Pädagogische Hochschule Westfalen-Lippe (Paderborn) and is presently teaching fundamental theology and christology at the Pontifical Urban University, Rome.

Conference Program for 1976  
Theme: "A Prophetic Theology"

February 19

*"Changing Theology for a  
Changing Church"*

March 11

*"The Church and Politics"*

March 25

*"Liberation, Salvation and the  
Developping Nations"*

April 22

*"God's Liberating Covenant  
with Man"*

May 13

*"Serving the Poor... or Poor  
and Serving?"*

Programme de Conférences pour le 1976  
Sujet: "Une Théologie Prophétique"

19 février

*"Une théologie en évolution pour  
une Eglise en mutation"*

11 mars

*"L'Eglise et la politique"*

25 mars

*"Liberation, salut et les pays en  
voie de développement"*

22 avril

*"Alliance libératrice de Dieu  
avec l'homme"*

13 mai

*"Au service des pauvres... ou  
pauvres et serviteurs?"*