

SOMMAIRE

Éditorial : Crise financière et responsabilité morale	
NOVA ET VETERA	0
Le baptême des petits enfants	
GILLES EMERY, O.P.	0
« Pour mieux lire l'Écriture ». La lecture de la Bible, fin de la théologie et de la prédication	
MICHEL CAGIN, O.S.B.	0
Sécularisation et aspiration au divin	
✠ GEORGES CARD. COTTIER, O.P.	0
La contribution de Maritain à une compréhension de l'expérience mystique	
UN ARTICLE D'HENRY BARS PRÉSENTÉ PAR SYLVAIN GUÉNA	0
Une postmodernité « religieuse » : Gianni Vattimo	
MGR CHARLES MOREROD, O.P.	0
Les dons du Saint-Esprit. 1. Leur nature	
GUY BOISSARD	0
Le cœur brisé et le nom des étoiles	
DOM MAURO-GIUSEPPE LEPORI, OCIST.	0

Notes et lectures

Ses frontières sont la charité. Une lecture revisitée de l'Église Corps du Christ	
BENOIT-DOMINIQUE DE LA SOUJEOLE, O.P.	0
Bibliographie :	0
CHARLES JOURNET, <i>Entretiens sur les fins dernières</i> – SAINT AUGUSTIN, <i>Lettres 1-30</i> , Epistolae I-XXX – JEAN DAMASCÈNE, La Foi orthodoxe 1-44 et 45-100 – CÉDRIC GIRAUD, <i>Per Verba Magistri. Anselme de Laon et son école au XI^e siècle.</i>	



Éditorial

Crise financière et responsabilité morale

À la veille d'un récent sommet européen, le Président de la République française, M. Nicolas Sarkozy, déclarait que, jamais depuis sa formation, l'Union Européenne n'avait été si proche de l'éclatement. Les médias se sont focalisés sur cette rencontre à haut risque, avec en toile de fond la crise politique secouant la Grèce et l'Italie. Au cœur de la tourmente se dessinaient les difficultés financières de pays surendettés qui n'ont d'autre issue que d'adopter une politique d'austérité, avec son cortège de problèmes sociaux.

Malgré les méritoires efforts entrepris par les dirigeants conscients de leur lourde responsabilité, chacun perçoit confusément que le fragile équilibre reste précaire : on se demande s'il ne s'agit pas d'un court répit avant la tempête.

Cette actualité a occulté la parution d'un document intéressant que le Conseil pontifical « Justice et paix » éditait au même moment, sous la modeste forme d'une note publiée le 24 octobre 2011¹. Son but ? Dessiner avec confiance quelques trajectoires souhaitables, de portée à la fois doctrinale et pratique, « pour une réforme du système financier et monétaire international dans la perspective d'une autorité publique à compétence universelle ». Un tel projet exige une grande clarté. La complexité de la situation requiert en effet un effort de pensée synthétique qui unifie les aspects économiques et sociaux, et les dimensions culturelles et spirituelles, en les articulant autour des deux piliers de l'éthique politique : la dignité de l'homme et le Bien commun.

* * *

Au début, un diagnostic sans complaisance : la crise financière actuelle est multifactorielle, et ses causes tiennent à la fois à des erreurs, à des éléments structurels et à des fléchissements éthiques. On s'accorde généralement pour reconnaître l'écart croissant entre ce qu'on appelle l'économie « réelle » et

1. CONSEIL PONTIFICAL "JUSTICE ET PAIX", Note « Pour une réforme du système financier et monétaire international dans la perspective d'une autorité publique à compétence universelle », accessible en ligne sur le site <www.vatican.va>.

les « bulles spéculatives » : dans le premier cas, c'est-à-dire dans la production et les échanges de biens matériels, le développement du système économique et la quantité de biens disponibles sont contenus par les limites de la capacité productive, de la nature du travail et de la production, lesquels déterminent un ensemble de coûts et de prix.

En matière de finance en revanche, ce sont les banques qui fixent les crédits, lesquels engendrent la monnaie, laquelle à son tour requiert une expansion du crédit. D'où la spirale induite, dont les limites semblent cette fois très lointaines, déterminées seulement par le risque que peuvent supporter les instituts de crédit.

L'enjeu en est un danger de faillite pour ces institutions, avec l'ébranlement consécutif de l'ensemble du système économique et financier : « La bulle spéculative sur les immeubles et la crise financière récente ont la même origine dans le montant excessif de monnaie et d'instruments financiers au niveau mondial. » Cette crise a cependant pris une ampleur sans précédent en 2008 du fait qu'elle est née aux États-Unis, impliquant la principale monnaie de référence que constitue le dollar.

Or la solution préconisée actuellement est insuffisante : exclusivement libérale, réticente à l'égard de toute intervention publique, elle a entraîné une propagation de la défiance, dont les effets négatifs se répercutent sur l'économie « réelle » : tendance négative de la production et des échanges, et graves répercussions sur le marché de l'emploi. Alors que le bien-être économique n'a jamais progressé autant que durant ces dernières années, les inégalités se sont creusées davantage, au point que certains pays économiquement faibles voient leur situation empirer. Comme s'étonner dès lors que, les moyens de communication aidant, on assiste à des flux migratoires, sources de tensions sociales préoccupantes ?

* * *

Le document de « Justice et Paix » a l'ambition d'aller au fond des choses en montrant que ces graves difficultés ont des causes encore plus radicales : seule une prise en considération loyale de leur importance permettra de remédier aux difficultés actuelles. Trois facteurs sont en jeu.

1° Le *matérialisme libéral*, entendu comme une idéologie : il s'agit d'un préjugé défendant un « libéralisme économique sans règle ni contrôle », qui décrète a priori ce que doivent être les lois de fonctionnement du marché, sans confronter ces options théoriques aux réalités elles-mêmes ; une telle idéologie sert d'instrument au service des pays favorisés.

2° L'*utilitarisme* ensuite : ce qui est utile au plan individuel est censé produire ipso facto le bien de la communauté. Il y a bien sûr du vrai dans cette thèse, mais élevée au rang d'idéologie, elle finit par avoir un effet dévastateur.

3° Il est un troisième facteur qui mérite d'être mieux analysé, dans le sillage de l'enseignement récent de Benoît XVI : il tient à la technocratie, qui imagine à tort que la technique et le système financier peuvent se développer selon leur propre logique, de manière autonome, abstraction faite des choix posés par les individus. Pareille « idéologie de la technocratie » se retourne contre l'homme et, suivant sa logique interne, appauvrit toujours davantage les victimes de la crise économique.

Le point névralgique est donc le suivant : la crise actuelle a aussi des causes morales ; elle n'est pas seulement systémique, car elle est également due à l'égoïsme, à la cupidité collective et à l'accaparement des biens. L'humanité ne sortira donc de la crise que sur fond de redressement éthique, qui consacre la primauté de l'être sur l'avoir. Il s'agit d'une éthique de l'économie assumant une authentique et indispensable dimension de solidarité : il faut en effet reconnaître aujourd'hui l'existence d'un véritable *bien commun mondial* qui transcende les intérêts particuliers.

N'est-ce pas la voie à suivre ? Que le « facteur humain », comme le nomment certains, reprenne la place qui lui revient, afin d'éviter l'idolâtrie du marché et de laisser au politique sa mission d'orienter l'économie (plutôt que l'inverse) ?

* * *

Pour y atteindre, il s'avère indispensable d'instaurer un véritable gouvernement à portée mondiale, fondé sur le droit international ; il se mettra en place progressivement, dans la concertation et avec l'assentiment de tous les partenaires. La logique voudrait qu'aujourd'hui cette « autorité publique à compétence universelle » se développe en référence avec l'ONU, et dans le respect du principe de subsidiarité, n'offrant son aide que lorsque les individus ou les acteurs financiers ne peuvent pas réaliser par eux-mêmes le but fixé.

Une telle autorité doit assumer la double fonction de coordination (système de *gouvernance*) et d'autorité de supervision (système de *gouvernement*), palliant l'actuelle déficience du FMI, et établissant de nouvelles règles de gestion du marché financier. Un tel système de contrôle, dont les idéologues libéraux doivent finalement admettre l'urgence aujourd'hui, devrait

compter sur l'établissement d'une sorte de Banque mondiale, constituée un peu sur le modèle de la Banque centrale européenne. Le but consiste, en mettant en question l'actuel système des changes, à trouver un mode efficace de coordination et de supervision.

On a compris clairement l'axe philosophique qui se dessine pour devenir praticable: « Il est nécessaire de retrouver la primauté du spirituel et de l'éthique et, en même temps, de la politique – responsable du Bien commun – sur l'économie et la finance. »

Cette perspective permet d'engager des réformes concrètes, dont voici quelques exemples:

- prendre des mesures de « taxation des transactions financières », avec de justes impôts, lesquels serviraient à constituer une réserve mondiale apte à soutenir les pays touchés par la crise;
- recapitaliser les banques, aussi avec des fonds publics, mais faire dépendre ce soutien de garanties pour un usage juste de l'argent destiné à l'économie « réelle »;
- distinguer dans les banques leur activité de crédit ordinaire et leur fonction de « banque d'investissement »;
- développer l'éducation des jeunes, dirigeants de demain, dans le but de combler le fossé entre la formation éthique et la préparation technique. Ce point semble décisif: l'éducation est moins une dépense qu'un investissement, à condition que l'éthique y soit régulatrice de la technique;
- informer clairement l'opinion publique.

* * *

Si l'objectif du document de « Justice et paix » n'est pas de réaliser de telles réformes, ni de s'immiscer dans ce qui reste au premier chef de la responsabilité des acteurs économiques et financiers, on en retiendra la clarté d'analyse. Finalement, il n'y a pas mille solutions: si les dirigeants veulent sortir l'économie de la crise actuelle, une voie nouvelle doit être dessinée, qui reconnaît à la fois la dignité transcendante de la personne humaine et la fraternité de tous les hommes au service du Bien commun.

NOVA ET VETERA

Le baptême des petits enfants

En 2007, la Commission Théologique Internationale (CTI) a publié un document intitulé « L'espérance du salut pour les enfants qui meurent sans baptême »¹. Ce document fournit une réflexion historique, herméneutique et théologique qui cherche à rendre compte de l'espérance formulée en particulier par le *Catéchisme de l'Église Catholique* (nous y reviendrons brièvement au terme de cette étude). Dans sa conclusion, ce document de la CTI rappelle « qu'aucune des considérations » avancées en faveur de l'espérance du salut des enfants morts sans le baptême « ne doit être comprise comme une atténuation de la nécessité du baptême ni comme une justification pour retarder l'administration du sacrement »². Parmi les nombreuses sources de ce document figure une « Instruction » de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi qui mérite une attention spéciale: il s'agit de l'Instruction *Pastoralis actio*, datant de 1980, sur le baptême des petits enfants³. L'Instruction *Pastoralis actio* offre en effet un enseignement de grande valeur sur la pratique antique de l'Église concernant le baptême des petits enfants, sur la doctrine de l'Église et sa mission, ainsi que sur certaines difficultés actuelles (qui conservent aujourd'hui encore leur actualité), en apportant également quelques directives pastorales à ce sujet⁴.

1. Ce texte est disponible en traduction française sur le site <www.vatican.va>: sauf indication contraire, je me réfère à cette traduction. On trouve également une édition imprimée de cette même traduction: COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *L'espérance du salut pour les enfants qui meurent sans baptême*, Paris, Pierre Téqui, 2008.

2. CTI, *L'espérance du salut pour les enfants qui meurent sans baptême*, n° 103 (traduction légèrement modifiée).

3. SACRA CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, « Instructio *Pastoralis actio* de baptismo parvulorum », *Acta Apostolicae Sedis* 72 (1980) 1137-1156. Traduction française: SACRÉE CONGREGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, « Instruction sur le baptême des petits enfants », *La Documentation Catholique* 77 (1980), n° 1797 (7 décembre 1980), p. 1107-1113. Ce document est également disponible sur le site internet <www.vatican.va>. Sauf indication contraire, je me réfère à cette traduction française.

4. Le propos central de cette Instruction est de justifier la fermeté de la pratique de l'Église au long des siècles et d'en montrer la valeur permanente, spécialement face à la tendance toujours plus répandue de différer le baptême des enfants jusqu'au terme d'un catéchuménat de plus ou moins longue durée, voire de renvoyer le baptême à un moment où la personne pourra pleinement assumer un engagement personnel, c'est-à-dire à partir du seuil

L'un des principaux enseignements doctrinaux de l'Instruction *Pastoralis actio* réside dans l'affirmation suivante, au n° 13 : « Ainsi, par sa doctrine et sa pratique, l'Église a montré qu'elle *ne connaît pas d'autre voie, hormis le baptême, pour procurer avec certitude aux petits enfants l'entrée dans la béatitude éternelle* »⁵. Notons trois éléments fondamentaux. Premièrement, cette affirmation centrale concerne la *connaissance* que l'Église a reçue de la Révélation divine. Deuxièmement, elle souligne la *certitude* d'une telle connaissance; l'Instruction *Pastoralis actio* n'exclut pas que Dieu puisse sauver les petits enfants (*parvuli*) par d'autres moyens, mais de tels moyens n'ont pas été portés à la connaissance de l'Église avec la certitude qui caractérise proprement la connaissance de foi. Troisièmement, l'effet ultime procuré par le baptême sacramentel des petits enfants est identique à celui que produit le baptême des adultes : c'est l'entrée dans la *béatitude éternelle*, c'est-à-dire la participation au bonheur de Dieu par la vision et la fruition de Dieu Trinité.

Pour saisir les profondes dimensions de cet enseignement, nous proposons ici une réflexion théologique sur quatre points doctrinaux : (1) le besoin que tout homme a d'être sauvé par l'agir rédempteur du Christ donnant part à l'Esprit Saint, un besoin qui concerne les petits enfants aussi bien que les adultes; (2) la prévenance et la totalité de l'action miséricordieuse de Dieu, spécialement mises en relief par la pratique du baptême des petits enfants; (3) la maternité de l'Église qui apparaît tout particulièrement dans cette pratique; (4) les effets du baptême sacramentel conféré aux petits enfants. Notre réflexion se limite à une approche de théologie dogmatique. Sans négliger d'autres sources, nous prendrons saint Thomas d'Aquin pour guide.

1. Tous les hommes, y compris les petits enfants, ont besoin d'être sauvés par le Christ.

La pratique de baptiser les petits enfants est liée à la doctrine du péché originel. Telle est, dans l'enseignement de l'Église⁶ et chez de nombreux

docteurs⁷, la raison fondamentale apportée en faveur du pédobaptisme. D'une part, il faut observer que la pratique de baptiser les petits enfants n'est pas née de la doctrine du péché originel telle que saint Augustin l'a formulée dans son enseignement anti-pélagien; c'est bien plutôt, inversement, la pratique du baptême des petits enfants qui a *confirmé la foi de l'Église* en l'existence du péché originel⁸ et qui a *servi à l'explicitation de la doctrine* du péché originel⁹. D'autre part, « la doctrine du péché originel est pour ainsi dire "le revers" de la Bonne Nouvelle que Jésus est le Sauveur de tous les hommes, que tous ont besoin du salut et que le salut est offert à tous grâce au Christ. L'Église qui a le sens du Christ (cf. 1 Co 2,16) sait bien qu'on ne peut pas toucher à la révélation du péché originel sans porter atteinte au mystère du Christ »¹⁰. Sans entrer ici dans les nombreuses explications qu'exigerait un exposé plus complet, il faut au moins souligner trois aspects.

Premièrement, la doctrine concernant le péché originel (aussi bien que l'enseignement de l'Église sur le salut accompli par le Christ) présuppose et implique qu'aucun être humain naissant en ce monde n'est un individu isolé mais que chacun existe comme membre de la communauté humaine. En effet, toute personne humaine peut être considérée sous deux aspects indissociablement liés : d'une part en tant qu'elle est une « personne singulière »; d'autre part en tant qu'elle fait partie d'un « collège », c'est-à-dire en tant qu'elle existe comme « membre » d'un corps. Tout comme la dimension communautaire du salut, le péché originel doit être compris en référence spéciale au second aspect, et particulièrement en référence au « principe » de la communauté dont les hommes sont membres¹¹ : c'est ainsi que saint Paul présente, de manière antithétique, Adam et le Christ Jésus (et, par suite, la descendance d'Adam et la multitude sauvée par la Christ). « Si par la faute d'un seul, la multitude est morte, combien plus la grâce de Dieu et le don conféré par la grâce d'un seul homme, Jésus-Christ, se sont-ils répandus à profusion sur la multitude » (Rm 5,15). Les théologiens expriment souvent

de l'âge adulte (ce qui met en cause la nécessité du baptême des petits enfants); cf. *Pastoralis actio* n° 2 et 3. La réflexion que nous proposons dans cette étude se limite aux principales dimensions théologiques de cette pratique de l'Église.

5. *Pastoralis actio* n° 13 : « Sua itaque docendi et agendi ratione Ecclesia ostendit se nullam aliam novisse viam, praeter baptismum, ad certo procurandum parvulis ingressum in aeternam beatitudinem. » C'est moi qui traduis et souligne. La traduction française publiée dans *La Documentation Catholique* et sur le site <www.vatican.va> traduit l'expression latine « *ad certo procurandum* » par « assurer »; cette traduction affaiblit l'affirmation qui constitue le centre de l'enseignement formulé par le texte latin : le fait de « *procurer avec certitude* ».

6. Cf. *Pastoralis actio* n° 6 et n° 28.

7. Voir par exemple S. THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae* III, q. 68, a. 9, corpus. Voir aussi le document indiqué ci-dessous à la note 60.

8. *Pastoralis actio* n° 6.

9. Cf. Jean-Hervé NICOLAS, O.P., *Synthèse dogmatique*, De la Trinité à la Trinité, Fribourg-Paris, Éditions Universitaires-Cerf, 1985, p. 834.

10. *Catéchisme de l'Église Catholique*, Édition définitive avec guide de lecture, Centurion-Cerf-Fleurus-Mame, Paris, 1998, n° 389.

11. Voir par exemple S. THOMAS D'AQUIN, *De malo*, q. 4, a. 1, corpus.

cet aspect en termes de « personnalité corporative » (Adam et le Christ) et de « solidarité » (solidarité avec Adam, solidarité avec le Christ). Tout être humain naissant en ce monde est membre de la nature humaine, recevant par sa génération la blessure de la faute originelle; et tout être humain recevant la grâce de la régénération par le Christ devient membre de l'humanité nouvelle dont le Christ est la Tête.

Cela requiert quelques précisions. Le péché originel est un « péché de nature » (*peccatum naturae*); il est appelé « péché » de façon analogue: c'est un péché *contracté* et non pas commis, « un état et non pas un acte »¹². Il n'est le péché d'une personne (*peccatum personae*) que dans la mesure où cette personne reçoit la nature déchue des premiers parents; et il possède le caractère d'une faute (*culpa*) en tant qu'il y a dérivation du péché des premiers parents à leur descendance, de telle sorte que la nature humaine transmise est (par la faute volontaire des premiers parents) privée de la justice originelle¹³. Il implique ainsi, pour tout être humain, la nécessité de la rédemption par le Christ. De là découle directement, pour l'Église, l'exigence de baptiser les petits enfants afin de leur procurer la rémission du péché originel et de les faire renaître pour obtenir la vie éternelle¹⁴. La difficulté qu'éprouvent aujourd'hui de nombreuses personnes face à la doctrine du péché originel est en partie liée à la conception individualiste de la personne humaine développée dans la pensée moderne et qui marque profondément notre culture occidentale. Or l'enseignement de l'Église réunit étroitement la dimension individuelle (fondamentale) de la personne humaine et sa dimension foncièrement sociale et communautaire, enracinée dans la *nature que la personne humaine reçoit par sa génération*, une nature marquée par un héritage pécheur et par un besoin de guérison.

Deuxièmement, le petit enfant n'a pas commis de faute personnelle; mais, en vertu de son appartenance à la race humaine dans la descendance d'Adam, il hérite d'une disposition désordonnée de sa nature humaine, découlant de la dissolution de l'harmonie de la justice et de la sainteté originelles, harmonie

perdue par le péché du premier homme¹⁵. Or la conséquence propre (la « peine » propre) du péché originel, c'est la privation de la vision de Dieu. Ce n'est pas là une simple opinion théologique ni seulement une doctrine commune. Comme l'a rappelé la Commission Théologique Internationale, « l'affirmation selon laquelle "la peine du péché originel est la privation de la vision de Dieu", formulée par Innocent III¹⁶, appartient à la foi: le péché originel est de soi un obstacle à la vision béatifique. La grâce est nécessaire afin d'être purifié du péché originel et d'être élevé à la communion avec Dieu, permettant ainsi d'entrer dans la vie éternelle et de jouir de la vision de Dieu »¹⁷.

Troisièmement, le baptême n'est pas seulement conféré au petit enfant pour le libérer du péché originel (effet « négatif ») mais aussi et surtout pour lui procurer la vie divine, l'incorporation au Christ par le don de l'Esprit Saint, et lui ouvrir ainsi l'accès à la vie éternelle (effet « positif »). Nous y reviendrons plus tard. Pour l'instant, il suffit de rappeler l'enseignement résumé par le pape Jean-Paul II: « Les hommes ne peuvent donc entrer en communion avec Dieu que par le Christ, sous l'action de l'Esprit »¹⁸. En vertu de la rédemption acquise par le Christ et communiquée par l'effusion de l'Esprit, le baptême configure les petits enfants à la passion et à la résurrection du Christ, les incorpore au Christ, leur donnant ainsi de « mourir au péché » et de « commencer une vie nouvelle »; s'il est vrai que les petits enfants ont hérité du péché originel, « bien davantage (*multo magis*) peuvent-ils recevoir la grâce par le Christ pour régner dans la vie éternelle »¹⁹.

2. La priorité absolue et la totalité de l'action miséricordieuse de Dieu

La pratique de baptiser les petits enfants met en évidence, de manière particulièrement significative, la totalité de l'action de Dieu dans le don de la vie nouvelle. Souvent, dans l'approche de la vie chrétienne, notre mentalité contemporaine met au premier plan l'engagement humain. « Mais cette part de l'homme, si nécessaire soit-elle, est seconde par rapport à l'initiative gratuite de Dieu et lui est entièrement subordonnée »²⁰. Certes, la réalisation

12. Catéchisme de l'Église Catholique n° 404.

13. Cf. S. THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae* I-II, q. 81, a. 1, corpus; *Summa theologiae* I-II, q. 82, a. 1, ad 2.

14. Cf. CONCILE DE TRENTE, *Décret sur le péché originel*, n° 4; *Les Conciles Œcuméniques*, tome II-2: *Les Décrets de Trente à Vatican II*, Texte original établi par G. ALBERIGO et alii, Édition française sous la direction de A. DUVAL et alii, Paris, Cerf, 1994, p. 1357-1359. Cf. *Denzinger* n° 1512-1514.

15. Cf. S. THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae* I-II, q. 82, a. 1; *Summa theologiae* III, q. 86, a. 2, ad 1.

16. INNOCENT III, Lettre *Maiores Ecclesiae causas* à Humbert, archevêque d'Arles (*Denzinger* n° 780).

17. CTI, *L'espérance du salut pour les enfants qui meurent sans baptême*, n° 36.

18. JEAN-PAUL II, Encyclique *Redemptoris missio* (1990), n° 5.

19. S. THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae* III, q. 68, a. 9, corpus. Les traductions des textes de saint Thomas d'Aquin sont de moi.

de l'œuvre de la grâce appelle la participation des hommes (en âge de collaborer à la grâce), mais ce n'est pas cette participation humaine qui cause la grâce ni qui en détermine le contenu : cela revient à Dieu seul. « Or, c'est cette part de Dieu qui est exprimée et communiquée par la célébration sacramentelle. Réduire le sacrement à n'être que le sceau final d'un itinéraire humain fait de l'interaction entre le sujet, ses parents et quelques autres intervenants (catéchistes, etc.), c'est nier le rôle de Dieu et ramener la communication de la foi à la communication d'un héritage culturel ou d'une idéologie »²¹. Saint Thomas d'Aquin expliquait à ce sujet : « Le sacrement n'est pas accompli par la justice de l'homme qui donne ou qui reçoit le baptême, mais par la puissance de Dieu »²². L'Instruction *Pastoralis actio* formule ce rôle premier de l'action divine en termes d'*amour prévenant* de Dieu : « Le baptême, nécessaire au salut, est le signe et l'instrument de l'amour prévenant de Dieu qui délivre du péché originel et communique la participation à la vie divine : de soi, le don de ces biens aux petits enfants ne saurait être différé »²³. L'initiative active de l'amour divin est la source de la grâce, elle précède la réception de la grâce par son bénéficiaire, et c'est elle encore qui prépare cette réception.

Il faut apporter ici une précision. Le baptême des petits enfants ne se limite pas à manifester la *gratuité* du don sauveur de Dieu. En effet, « la gratuité du don de Dieu n'est pas moins grande chez l'adulte que chez l'enfant [...] ». La gratuité du don de Dieu consiste dans la transcendance objective de ce qui est donné et dans l'antériorité de l'initiative divine qui, de toute façon, devance et suscite l'action de l'homme »²⁴. La rémission du péché et le don de la vie nouvelle ne proviennent pas d'une initiative humaine mais de *l'amour dont Dieu lui-même nous aime*, c'est-à-dire de la volonté aimante de Dieu qui *crée* la vie nouvelle et qui nous dispose à la recevoir²⁵. « Ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu, mais c'est lui qui nous a aimés et qui a envoyé son Fils en victime de propitiation pour nos péchés » (1 Jean 4,10).

20. Jean-Philippe REVEL, *Traité des sacrements, I: Baptême et sacramentalité, 2: Don et réception de la grâce baptismale*, Paris, Cerf, 2005, p. 379.

21. Jean-Philippe REVEL, *ibid.*

22. S. THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae* III, q. 68, a. 8, corpus : « Non enim sacramentum perficitur per iustitiam hominis dantis vel suscipientis baptismum, sed per virtutem Dei ».

23. *Pastoralis actio* n° 28 ; cf. aussi *Pastoralis actio* n° 9 : « Le baptême manifeste l'amour prévenant du Père ».

24. Jean-Philippe REVEL, *op. cit.*, p. 382.

25. Cf. S. THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae* I, q. 20, a. 2, corpus : « L'amour de Dieu infuse et crée la bonté dans les choses (*amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus*) » ; cf. *Summa theologiae* I-II, q. 113, a. 2, corpus.

Ce que le baptême des petits enfants révèle de manière particulière, c'est la prévenance absolue et la *totalité* de l'action divine. Le petit enfant, n'ayant pas l'usage du libre arbitre, ne peut pas proprement coopérer à l'action divine qui le justifie (il le pourra plus tard, lorsqu'à l'âge de discrétion il pourra donner son libre consentement à la grâce de son baptême). Saint Thomas d'Aquin expliquait :

Les petits enfants ne sont pas capables d'un mouvement du libre arbitre, et c'est pourquoi Dieu les meut à la justice par la seule information de leur âme. Et cela ne s'accomplit pas sans le sacrement : car de même que le péché originel, dont ils sont purifiés, ne les a pas atteints par leur propre volonté mais par leur origine charnelle ; de même, par la régénération spirituelle, la grâce dérive du Christ en eux²⁶.

Dans la justification d'un adulte, le « mouvement à la justice » (l'accueil de l'amitié divine qui établit la personne humaine dans le juste rapport envers Dieu) requiert un « mouvement du libre arbitre », c'est-à-dire l'acceptation positive de la grâce, une acceptation qui se fait sous l'action de Dieu. Or, dans le cas des petits enfants, ce « mouvement du libre arbitre » fait défaut : ici, non seulement tout vient de Dieu (ce que l'on doit également reconnaître dans le cas du baptême des adultes), mais tout vient de Dieu sans la coopération du bénéficiaire puisque celui-ci n'est pas encore capable d'offrir personnellement son libre consentement à la grâce. Dans le baptême des petits enfants, il y a donc justification « par la seule information de leur âme », c'est-à-dire par le seul fait que Dieu imprime dans leur âme la forme de la grâce. La même réalité peut être formulée en termes christologiques :

Chez les petits enfants que l'on baptise, bien qu'eux-mêmes n'aient pas de mérites propres, le mérite du Christ pourvoit à l'obtention de la béatitude, du fait que par le baptême ils sont devenus membres du Christ²⁷.

26. S. THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae* I-II, q. 113, a. 3, ad 1 : « Pueri non sunt capaces motus liberi arbitrii, et ideo moventur a Deo ad iustitiam per solam informationem animae ipsorum. Non autem hoc fit sine sacramento, quia sicut peccatum originale, a quo iustificatur, non propria voluntate ad eos pervenit, sed per carnalem originem ; ita etiam per spirituale regenerationem a Christo in eos gratia derivatur ».

27. S. THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae* I-II, q. 5, a. 7, ad 2 : « Pueris baptizatis subvenit meritum Christi ad beatitudinem consequendam, licet desint eis merita propria, eo quod per baptismum sunt Christi membra effecti ». Tandis que chez l'adulte un acte personnel de mérite (acte de charité par la libre coopération à la grâce divine) est requis, dans le cas du petit enfant baptisé le mérite du Christ pourvoit absolument à tout.

Cette communication du mérite du Christ ne s'accomplit pas de façon extérieure mais *intérieure*. Nous pouvons retenir l'explication de saint Thomas d'Aquin: « Le Christ avait la grâce non seulement en tant qu'homme individuel (*homo singularis*), mais en sa qualité de Tête de toute l'Église (*caput totius Ecclesiae*): à lui tous sont unis comme les membres à leur Tête, de façon à constituer mystiquement une seule personne (*mystice una persona*). Et c'est ainsi que le mérite du Christ s'étend aux autres en tant qu'ils sont ses membres »²⁸. Cette explication souligne la *profondeur mystique* de l'union des baptisés avec le Christ ainsi que la *nature ecclésiale* du salut procuré par le mérite du Christ. On peut également formuler cette même réalité en termes pneumatologiques, car « le baptême d'eau tient son efficace de la passion du Christ à laquelle on est configuré par le baptême; et au-delà, [le baptême d'eau tire son efficace] de l'Esprit Saint comme cause première »²⁹. Mieux encore, en considérant la formule du baptême, on l'exprimera en termes trinitaires: le petit enfant qui reçoit le baptême est sauvé par la Pâque du Christ, c'est-à-dire par l'action humaine du Christ procurant « instrumentalement » un effet divin, et il est sauvé par la Sainte Trinité comme « auteur principal » du salut³⁰.

La théologie tient de façon commune que, dans tous les âges de l'histoire, Dieu a offert aux hommes une voie de salut. De même, Dieu offre des moyens de salut aux hommes, quel que soit leur âge personnel³¹. Cette offre de salut faite à tous les hommes, même aux plus petits, manifeste la *miséricorde* de Dieu. L'Instruction *Pastoralis actio* (n° 4) rappelle à ce sujet cette parole de saint Cyprien de Carthage: « À aucun homme venu à l'existence il ne faut refuser la miséricorde et la grâce de Dieu »³². Puisque le péché originel empêche d'accéder à la vie éternelle, saint Thomas d'Aquin faisait observer, dans le prolongement de cet enseignement: « Celui qui nie que le baptême

puisse être donné aux petits enfants contredit la miséricorde de Dieu »³³. De ce jugement, retenons l'affirmation prise en sa forme positive: le baptême des petits enfants manifeste de façon éminente la miséricorde de Dieu qui offre de sûrs moyens de salut à tous les hommes, même aux nouveau-nés ne pouvant pas encore coopérer à l'accueil de la grâce qui leur donne part à la vie divine.

3. La maternité de l'Église

Les petits enfants ne sont pas encore en âge de professer personnellement la foi. Or le baptême est le sacrement de la foi, le sacrement de « l'illumination »³¹⁶. Il n'est jamais administré sans la foi. De plus, par leur nature même, tous les sacrements sont « des signes déclarant la foi par laquelle l'homme est justifié »³. L'Instruction *Pastoralis actio* (n° 14 et n° 26) rappelle à ce sujet l'enseignement traditionnel: les petits enfants sont baptisés « dans la foi de l'Église » (*in fide Ecclesiae*). Dans ce contexte, l'expression « foi de l'Église » ne désigne pas seulement l'objet de la foi (ce qui est cru) mais elle indique d'abord une *action* de l'Église, clairement signifiée par saint Augustin (cité en *Pastoralis actio* n° 14): « Les petits enfants sont présentés pour recevoir la grâce spirituelle [...] par la société universelle des saints et des fidèles [...]. C'est la Mère Église (*mater Ecclesia*) tout entière, celle qui est dans les saints, qui agit (*facit*), car c'est elle qui tout entière les enfante, tous et chacun »³⁶. Cela appelle quelques précisions.

Lorsqu'un petit enfant est baptisé, expliquait saint Thomas d'Aquin, « il croit non par lui-même mais par d'autres; de même, il est interrogé non par lui-même mais par d'autres, et ceux qui sont interrogés confessent la foi de l'Église en son nom: il est agrégé à cette foi par le sacrement de la foi »³⁷. Le

28. S. THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae* III, q. 19, a. 4, corpus.

29. S. THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae* III, q. 66, a. 11, corpus; cf. *ibid.*, ad 1: « Le baptême d'eau tire son efficace de la passion du Christ et de l'Esprit Saint ».

30. Cf. S. THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae* III, q. 66, a. 5, ad 5: « La passion du Christ est cause principale (*principalis causa*) par rapport au ministre, mais elle est cause instrumentale (*causa instrumentalis*) par rapport à la Sainte Trinité. C'est pourquoi [la formule du baptême] mentionne la Trinité plutôt que la passion du Christ ».

31. Cf. S. THOMAS D'AQUIN, *Scriptum super quarto libro Sententiarum*, dist. 4, q. 3, a. 1, quaestiuicula 1, corpus: « Sicut nullus status mundi fuit in quo esset humano generi praeclusa via salutis, ita nulla aetas hominis unius est in qua sibi via salutis praecludatur ».

32. S. CYPRIEN, *Epistula* 64,2.1: « [...] Iudicauimus nulli hominum nato misericordiam Dei et gratiam denegandam »; *Sancti Cypriani episcopi Opera*, Pars III,2: *Epistularium*, éd. G.F. DIERCKS, Corpus Christianorum, Series Latina, vol. 3 C, Turnhout, Brepols, 1996, p. 419.

33. S. THOMAS D'AQUIN, *Scriptum super quarto libro Sententiarum*, dist. 4, q. 3, a. 1, quaestiuicula 1, corpus: « Unde divinae misericordiae contradicit qui negat baptismum parvulis posse exhiberi ».

34. Cf. *Pastoralis actio* n° 18; S. THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae* III, q. 66, a. 1, ad 1: « [...] *regenerationem* [...] et *illuminationem*, quae pertinet specialiter ad fidem »; *Summa theologiae* III, q. 66, a. 3, ad 1: « Ille autem qui baptizatur [...] efficitur [...] illuminatus per fidem ».

35. S. THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae* III, q. 61, a. 4, corpus: « Sunt autem sacramenta quaedam signa protestantia fidem qua homo iustificatur ».

36. S. AUGUSTIN, *Epistula* 98,5; *Sancti Aurelii Augustini Opera*, Pars III, 2: *Epistulae LVI – C*, éd. K.D. DAUR, Corpus Christianorum, Series Latina, vol. 31 A, Turnhout, Brepols, 2005, p. 230-231.

37. S. THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae* III, q. 68, a. 9, ad 3: « Sicut puer, cum baptizatur, non per seipsum, sed per alios credit; ita non per seipsum, sed per alios interrogatur, et interrogati confitentur fidem Ecclesiae in persona pueri, qui huic fidei aggregatur per fidei sacramentum ».

petit enfant baptisé devient un fidèle du Christ, membre de la communauté des croyants. Mais comment saisir que les parents, parrains et marraines, puissent ainsi professer la foi au nom de l'enfant qui, par le sacrement, devient un croyant? Pour en rendre compte, il est indispensable de considérer *l'unité mystique de l'Église* ainsi que *l'action de l'Esprit Saint* qui meut et anime cette Église: « La foi d'un autre, ou plutôt la foi de toute l'Église sert à l'enfant par l'opération de l'Esprit Saint qui unit l'Église et qui communique à l'un les biens de l'autre »³⁸. L'Église reçoit de l'Esprit Saint son unité, en vertu de laquelle les biens de chacun sont communiqués aux autres (c'est la communion des saints). « Ainsi, les petits enfants croient, non par un acte de foi propre, mais *par la foi de l'Église qui leur est communiquée* »³⁹. L'Église agit ici comme « sujet » de la foi animée par la charité de l'Esprit Saint:

La confession de foi est transmise dans le symbole comme par la personne de toute l'Église qui est unie par la foi. Or la foi de l'Église, c'est la foi formée [par la charité], car telle est la foi qui se trouve en tous ceux qui sont membres de l'Église par le nombre et par le mérite⁴⁰.

Quasi ex persona totius Ecclesiae: le baptême des petits enfants implique, en dernier ressort, la compréhension de l'Église comme une véritable *personne* (en un sens analogue); non pas une personne physique à la façon d'un être humain individuel, ni seulement une personne morale à la manière d'une société politique, mais une *personne mystique* constituée telle par les dons de l'Esprit Saint (en particulier la foi, la charité et l'espérance théologiques) et par l'inhabitation de l'Esprit Saint lui-même qui anime l'Église. C'est en vertu de cette réelle « personnalité » que l'Église est *une* en tous ses membres et qu'elle est le « sujet » d'actes personnels tels que confesser la foi et aimer Dieu⁴¹.

Ce qui a été dit de la foi s'applique également à *l'intention* qui est requise pour recevoir un sacrement. Les petits enfants ne sont pas encore capables d'une telle intention. D'une part, les parents présentent le petit enfant au

baptême. On peut attribuer cette présentation à l'exercice chrétien de la vertu de religion, la vertu qui concerne les actes par lesquels on rend à Dieu l'honneur qui lui est dû. La décision de présenter les petits enfants au baptême appartient aux parents, en vertu de la responsabilité qui leur revient de droit naturel⁴². En présentant leur enfant au baptême, les parents posent un acte à l'égard de l'Église; et dans la célébration du baptême, les parents qui témoignent de la foi agissent aussi au nom de l'Église⁴³. D'autre part (et plus profondément), dans le baptême des petits enfants, l'intention requise pour le sacrement est celle de l'Église elle-même: les petits enfants sont baptisés « en vertu de l'intention de l'Église » (*ex intentione Ecclesiae*), tout comme ils croient « en vertu du rite de l'Église » (*ex ritu Ecclesiae*)⁴⁴. Parmi divers aspects, ces explications manifestent le sens non seulement liturgique mais aussi dogmatique de l'assistance active de la communauté croyante lors du baptême d'un petit enfant, ainsi que le sens de l'accompagnement de l'enfant durant sa croissance sur le chemin de la vie chrétienne. La tâche des parents, des parrains et marraines « est une véritable fonction ecclésiale (*officium*)⁴⁵. Toute la communauté ecclésiale porte une part de responsabilité dans le déploiement et la garde de la grâce reçue au baptême »⁴⁶. Saint Thomas d'Aquin expliquait:

La régénération spirituelle qui a lieu par le baptême est d'une certaine manière semblable à la génération charnelle en ceci: les enfants qui sont dans le sein maternel ne se nourrissent pas par eux-mêmes, mais *ils sont alimentés par la nourriture de leur mère*; ainsi les petits enfants n'ayant pas l'usage de la raison sont dans le sein de la Mère Église: ils reçoivent le salut non par eux-mêmes mais *par un acte de l'Église*⁴⁷.

En résumé, le baptême des petits enfants révèle spécialement la fécondité de l'Église. Le baptême des petits enfants a lieu par *l'action maternelle* de l'Église qui *porte en ses entrailles* les nouveaux enfants de Dieu qu'elle engendre à la vie nouvelle.

38. S. THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae* III, q. 68, a. 9, ad 2: « Fides autem unius, immo totius Ecclesiae, parvulo prodest per operationem Spiritus Sancti, qui unit Ecclesiam et bona unius alteri communicat ».

39. S. THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae* III, q. 69, a. 6, ad 3: « Et ita pueri credunt, non per actum proprium, sed per fidem Ecclesiae, quae eis communicatur ». C'est moi qui souligne dans la traduction.

40. S. THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae* II-II, q. 1, a. 9, ad 3: « Confessio fidei traditur in symbolo quasi ex persona totius Ecclesiae, quae per fidem unitur. Fides autem Ecclesiae est fides formata: talis enim fides invenitur in omnibus illis qui sunt numero et merito de Ecclesia ».

41. Pour davantage de précisions, voir Benoît-Dominique DE LA SOUJEOLE, O.P., *Introduction au mystère de l'Église*, Paris, Éditions Parole et Silence, 2006, p. 507-512.

42. Voir à ce sujet les dispositions plus détaillées du *Code de Droit Canonique*, Canon 868.

43. Cf. Jean-Philippe REVEL, *op. cit.*, p. 395-402.

44. S. THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae* III, q. 68, a. 12, ad 1.

45. Cf. CONCILE VATICAN II, Constitution *Sacrosanctum Concilium* n° 67.

46. *Catéchisme de l'Église Catholique* n° 1255; cf. *Pastoralis actio* n° 32-33.

47. S. THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae* III, q. 68, a. 9, ad 1: « Regeneratio spiritualis, quae fit per baptismum, quodammodo similis est nativitati carnali, quantum ad hoc quod, sicut pueri in maternis uteris constituti non per seipsos nutrimentum accipiunt, sed ex nutrimento matris sustentantur, ita etiam pueri non habentes usum rationis, quasi in utero matris Ecclesiae constituti, non per seipsos, sed per actum Ecclesiae salutem suscipiunt ». C'est moi qui souligne dans la traduction française.

4. *Le don de la vie divine*

Lorsqu'un être humain est justifié par Dieu en vertu de la passion et de la résurrection du Christ Jésus, il n'est pas seulement lavé du péché, mais il reçoit l'Esprit Saint, sa grâce sanctifiante et les vertus, en particulier les vertus théologiques de foi, d'espérance et de charité⁴⁸; la grâce sanctifiante donne aussi au baptisé de pouvoir vivre et agir sous la motion de Dieu par les sept dons de l'Esprit Saint⁴⁹. Et dans la justification qui a lieu par le sacrement du baptême, il reçoit également le caractère baptismal ainsi que la grâce sanctifiante propre du baptême.

Précisons d'abord le sens de la « grâce sanctifiante » et des « vertus » (auxquelles s'ajoutent, dans l'organisme de la vie chrétienne, les sept dons de l'Esprit Saint). « La grâce du Christ est le don gratuit que Dieu nous fait de sa vie infusée par l'Esprit dans notre âme pour la guérir du péché et la sanctifier: c'est la grâce sanctifiante ou déifiante, reçue dans le baptême. [...] La grâce sanctifiante est un don habituel, une disposition stable et surnaturelle perfectionnant l'âme même pour la rendre capable de vivre avec Dieu, d'agir par son amour »⁵⁰. Cette grâce sanctifiante « habituelle » fait du petit enfant *comme de l'adulte* un enfant de Dieu: elle le « divinise » en lui donnant de devenir « participant de la nature divine » (2 P 1,4). La grâce sanctifiante guérit et élève l'essence de l'âme et, en elle, la *nature* humaine. De leur côté, les vertus de foi, d'espérance et de charité, infusées au baptême et enracinées dans la grâce sanctifiante, élèvent les *facultés spirituelles opératives* de l'homme, c'est-à-dire l'intelligence et la volonté, donnant ainsi à l'être humain d'être uni à Dieu par la connaissance sanctifiante qu'est la foi et par l'amour de charité: les vertus théologiques sont des dons habituels « opératifs », c'est-à-dire des dons qui élèvent les facultés d'agir; elles sont les principes des actes surnaturels par lesquels la personne humaine s'unit à Dieu.

À la différence de l'adulte, cependant, le petit enfant n'est pas encore capable de poser des actes de foi et de charité. Il possède bien ces vertus qu'il reçoit par le baptême, mais il les possède à l'état d'« habitus » et non pas d'actes. Par « habitus », il faut entendre (comme dans le cas de la grâce

sanctifiante) une disposition stable qui qualifie la personne. Le baptême fait ainsi du petit enfant un croyant (*fidelis*) parce qu'il « cause l'habitus de la foi » (*causat habitum fidei*) dans ce petit enfant⁵¹. L'enfant pourra progressivement mettre ces *habitus* en acte, sous l'action de Dieu, lorsque, ayant atteint l'âge de discrétion, il sera en mesure d'exercer des actes spirituels libres et de grandir ainsi activement dans l'union à Dieu. Nous pouvons comprendre le don des vertus aux petits enfants de la manière suivante: au plan naturel, le petit enfant est une *personne humaine* avant de pouvoir poser des actes personnels de liberté, d'intelligence et d'amour spirituel; de manière semblable, par les *habitus* infus, le petit enfant baptisé est un *croyant vivant de la vie divine* avant de pouvoir poser les actes propres de cette vie divine⁵². Le petit enfant baptisé reçoit donc ces principes d'agir surnaturel, tout comme il reçoit l'Esprit Saint en personne: « On dit que Dieu habite spirituellement, comme dans sa propre demeure, dans les saints dont l'âme est capable de Dieu par la connaissance et par l'amour, même s'ils ne le connaissent et ne l'aiment pas en acte, pourvu qu'ils aient par la grâce l'habitus de foi et de charité, comme c'est le cas des petits enfants baptisés »⁵³.

Comme tout sacrement, le baptême confère la grâce sanctifiante sous une modalité propre, c'est-à-dire qu'il procure une *grâce spécifique*. Cette grâce propre au baptême, c'est l'illumination et la régénération spirituelle (l'adoption comme « enfant de Dieu ») par laquelle on meurt au péché (rémission de la faute et des peines dues au péché)⁵⁴ et par laquelle on devient membre du Christ, temple de l'Esprit Saint, incorporé à l'Église⁵⁵.

51. S. THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae* III, q. 69, a. 6, ad 1. Cf. *Pastoralis actio* n° 18.

52. Cf. Jean-Hervé NICOLAS, *Synthèse dogmatique*, p. 835.

53. S. THOMAS D'AQUIN, *Super Primam Epistolam ad Corinthios Lectura*, cap. III, lectio 3 (sur 1 Co 3,16; n° 173 dans l'édition Marietti: *Super Epistolas S. Pauli Lectura*, Cura R. CAI, Editio VIII revisa, vol. 1, Torino-Roma, 1953, p. 267): « Sed spiritualiter dicitur Deus inhabitare tamquam in familiari domo in sanctis, quorum mens capax est Dei per cognitionem et amorem, etiam si ipsi in actu non cognoscant et diligant, dummodo habeant per gratiam habitum fidei et charitatis, sicut patet de pueris baptizatis ». C'est pour n'avoir pas reconnu la distinction fondamentale entre les *actes* et les *habitus*, explique saint Thomas, que certains n'ont pas pu saisir que le baptême confère aux petits enfants la grâce sanctifiante et les vertus (*Summa theologiae* III, q. 69, a. 6, corpus). Cf. aussi l'Instruction *Pastoralis actio* n° 7.

54. Dans le cas du petit enfant, qui n'a pas commis personnellement de péché, il s'agit de la rémission du péché originel et de la rémission de la « peine » propre qu'entraîne le péché originel, c'est-à-dire la privation de l'accès à la vision de Dieu (la privation de l'accès à la béatitude de la vie éternelle).

55. Cf. *Catéchisme de l'Église Catholique* n° 1262-1270.

48. Cf. CONCILE DE TRENTE, *Décret sur la justification*, ch. 7; *Les Conciles Œcuméniques*, tome II-2, p. 1371-1373; cf. *Denzinger* n° 1530-1531.

49. Cf. *Catéchisme de l'Église Catholique* n° 1266.

50. *Catéchisme de l'Église Catholique* n° 1999-2000.

Le baptême procure également aux petits enfants, comme aux adultes que l'on baptise, un « caractère » qui est une marque d'appartenance au Christ et une participation au sacerdoce du Christ. Indélébile, ce caractère demeure toujours comme « disposition positive pour recevoir la grâce »⁵⁶. Cela n'explique pas seulement que le baptême soit conféré une fois pour toutes, c'est-à-dire sans réitération. Il faut encore ajouter que le caractère, en tant que *disposition positive* pour recevoir la grâce, est en quelque sorte une « racine » (une marque spirituelle stable) sur laquelle la grâce baptismale peut fleurir. Ce don positif ne saurait être négligé : il dote réellement le petit enfant d'une garantie objective de la protection de Dieu, inscrite en son âme. Spécifiquement, le caractère baptismal est une « délégation pour le culte religieux chrétien »⁵⁷. Il habilite à recevoir les autres sacrements, à participer aux actes spécifiques de l'Église comme communauté cultuelle, il est le principe des actes propres de la vie chrétienne comme culte rendu à Dieu. Le caractère est aussi la disposition positive stable qui permettra de rentrer en grâce par la réception du sacrement de pénitence si, à l'âge de poser des actes responsables, l'enfant qui aura grandi commet des fautes qui le priveront de la grâce reçue à son baptême. Sous cet aspect, le caractère est comme une racine sur laquelle la *grâce sacramentelle* pourra « reflourir ». Il convient d'observer, une fois encore, la grande valeur de ce don positif.

Quant à l'effet ultime du sacrement du baptême, c'est l'ouverture des portes du ciel, l'entrée dans la vie éternelle. La liturgie de l'Église l'exprime de nombreuses façons, par exemple dans la deuxième Préface de Pâques : « Grâce à lui (le Christ) se lèvent des enfants de lumière pour une vie éternelle, et les portes du royaume des cieux s'ouvrent pour accueillir les croyants »⁵⁸. L'Église l'exprime semblablement dans la liturgie des funérailles d'un petit enfant baptisé : « Nous croyons que ce petit enfant a déjà pris place dans ton royaume »⁵⁹. Soulignons que c'est sa foi (*credimus*) que l'Église professe ici.

Les trois sacrements de l'initiation chrétienne (baptême, confirmation, Eucharistie) sont distincts mais ils forment une unité. Cela est signifié de manière très expressive par les Églises Orthodoxes qui ont retenu l'unité dans le temps de la célébration liturgique de ces sacrements, soulignant ainsi l'unité de l'œuvre de l'Esprit Saint ainsi que la plénitude de l'incorporation de l'enfant à la vie sacramentelle l'Église⁶⁰. Quant à l'Église Catholique, pour ce qui concerne les petits enfants, elle diffère la confirmation, exprimant davantage par là le lien du baptisé avec son évêque⁶¹. Il y aurait peut-être lieu de s'interroger sur la manière de mieux manifester, dans l'Église Catholique, l'unité du baptême et de la confirmation, tout en respectant pleinement la distinction spécifique de ces deux sacrements⁶². De même, l'Église latine réserve l'accès à la communion eucharistique sacramentelle à ceux qui ont atteint l'âge de raison.

Sans entrer dans les dimensions théologiques et pastorales de ce dernier point, il faut au moins souligner que tous les sacrements sont ordonnés à l'Eucharistie dans laquelle ils trouvent leur achèvement (et dans laquelle toute la vie chrétienne trouve sa source et son sommet). Jésus a enseigné : « À moins de naître d'eau et d'Esprit, nul ne peut entrer dans le Royaume de Dieu » (Jean 3,5) ; l'Église a compris ces paroles en y trouvant l'affirmation de la nécessité du baptême pour le salut. De même, Jésus a dit : « Si vous ne mangez pas la chair du Fils de l'homme et ne buvez pas son sang, vous n'aurez pas la vie en vous » (Jean 6,53) ; l'Église a trouvé dans ces paroles l'affirmation de la *nécessité de l'Eucharistie*. Or, si la communion sacramentelle est différée à l'âge de raison, comment pouvons-nous comprendre cette nécessité de l'Eucharistie pour les petits enfants que l'on baptise ?

De même que la tradition de l'Église a reconnu la valeur salvifique du baptême de désir (le baptême possédé *in voto*), elle affirme la valeur salvifique

56. *Catéchisme de l'Église Catholique* n° 1121 : « dispositio positiva pro gratia ».

57. CONCILE VATICAN II, Constitution *Lumen Gentium* n° 11.

58. *Missale Romanum*, Editio typica tertia (Typis Vaticanis, 2002), Praefatio paschalis II : « Per quem in aeternam vitam filii lucis oriuntur, et regni caelestis atria fidelibus reserantur ».

59. *Rituale Romanum: Ordo Exsequiarum*, Editio typica (Typis polyglottis Vaticanis, 1969), Oratio (n° 223) pro parvulo defuncto : « [...] ut cum hoc parvulo N., quem in regno tuo iam credimus commorari [...] ».

60. Voir le document « Foi, sacrements et unité de l'Église » de la Commission mixte internationale pour le dialogue théologique entre l'Église catholique romaine et l'Église orthodoxe, approuvé lors de la session plénière de cette commission à Bari en juin 1987, dans *La Documentation Catholique* 85 (1988), n° 1954 (17 janvier 1988), p. 122-126. La version originale française ainsi qu'une traduction anglaise de ce document (voir spécialement les paragraphes 37 à 52) sont disponibles sur le site <www.vatican.va>.

61. Cf. *Catéchisme de l'Église Catholique* n° 1290-1292.

62. Sur ce sujet, on pourra tirer profit de l'étude de Benedikt T. MOHELNIK, O.P., « *Gratia augmenti* » : Contribution au débat contemporain sur la confirmation, Fribourg, Academic Press, 2005.

de l'Eucharistie reçue *in voto*. Le petit enfant baptisé n'est pas encore capable d'un tel vœu ou désir par son acte propre, mais il est objectivement et réellement ordonné à l'Eucharistie. Voici l'explication donnée par saint Thomas d'Aquin :

Par le baptême l'homme est ordonné à l'Eucharistie. C'est pourquoi, du fait même que les petits enfants sont baptisés, *ils sont ordonnés par l'Église à l'Eucharistie*. Et de même qu'ils croient par la foi de l'Église, *ils désirent l'Eucharistie par l'intention de l'Église, et ils en reçoivent la grâce*⁶³.

Cette grâce (*res*) de l'Eucharistie, c'est l'unité même du Corps mystique qu'est l'Église. L'Eucharistie procure au baptisé le renforcement et l'achèvement de sa pleine incorporation au Christ et à l'Église. Le petit enfant baptisé reçoit cette grâce eucharistique en vertu de son baptême : outre le lien interne qui rattache le baptême à l'Eucharistie, nous observons ici, une fois encore, l'activité maternelle de l'Église qui tient une place tout à fait centrale dans la pratique du baptême des petits enfants.

Le *Catéchisme de l'Église Catholique* enseigne : « Quant aux enfants (*infantes*) morts sans baptême, l'Église ne peut que les confier à la miséricorde de Dieu (*misericordiae Dei*), comme elle le fait dans le rite des funérailles pour eux. En effet (*Re vera*), la grande miséricorde de Dieu "qui veut que tous les hommes soient sauvés" (1 Tm 2,4), et la tendresse de Jésus pour les enfants, qui lui a fait dire "laissez les enfants venir à moi, ne les empêchez pas" (Mc 10,14), nous permettent d'espérer qu'il y ait un chemin de salut (*viam salutis*) pour les petits enfants morts sans le baptême »⁶⁴. La Commission Théologique Internationale en a rendu compte dans son document sur *L'espérance du salut pour les enfants qui meurent sans baptême* : il existe « de solides fondements à l'espérance que Dieu sauve ces enfants lorsque

nous n'avons pas été capables de faire ce que nous aurions voulu faire pour eux, à savoir de les baptiser dans la foi et dans la vie de l'Église »⁶⁵ ; cette espérance s'applique également aux enfants morts *avant* leur naissance (ils n'ont objectivement pas pu recevoir le baptême), en particulier aux enfants que leurs parents avaient l'intention de faire baptiser⁶⁶. Le document de la CTI précise à ce sujet : « Nous soulignons que ce sont des raisons d'*espérer* dans la prière, plutôt que des fondements d'une connaissance certaine »⁶⁷. Or, instruite par la Révélation divine, c'est précisément cette *connaissance certaine* que l'Église possède au sujet des petits enfants baptisés, en vertu de l'efficace du sacrement qui *procure la grâce*, comme l'a rappelé l'Instruction *Pastoralis actio* (n° 13) : « Par sa doctrine et sa pratique, l'Église a montré qu'elle ne connaît pas d'autre voie, hormis le baptême, pour procurer avec certitude aux petits enfants l'entrée dans la béatitude éternelle ».

Fr. Gilles EMERY, OP

65. CTI, *L'espérance du salut pour les enfants qui meurent sans baptême*, n° 103.

66. CTI, *L'espérance du salut pour les enfants qui meurent sans baptême*, n° 68 : « Les chrétiens sont un peuple qui espère. [...] Ils désirent avec ardeur que tous les êtres humains, y compris les petits enfants non baptisés, puissent prendre part à la gloire de Dieu et vivre avec le Christ (cf. 1 Th 5,9-11 ; Rm 8,2-5 ; 23-35) [...] Quand ils rencontrent des mères et des parents dans la détresse parce que leur enfant est mort avant ou après la naissance sans avoir été baptisé, ils se sentent pressés de leur expliquer pourquoi leur espérance du salut peut aussi s'étendre à ces tout-petits ou à ces enfants ». Cette espérance chrétienne s'applique aussi aux tout-petits qui, à cause d'un avortement, n'ont pas pu voir le jour. Dans son encyclique *Evangelium vitae* (n° 99), Jean-Paul II écrivait aux femmes qui ont eu recours à l'avortement : « C'est à ce même Père et à sa miséricorde qu'avec espérance vous pouvez confier votre enfant » ; cf. *Acta Apostolicae Sedis* 87 (1995), p. 515. Sur cette affirmation de l'*editio typica* d'*Evangelium vitae*, voir CTI, *L'espérance du salut pour les enfants qui meurent sans baptême*, note 98.

67. CTI, *L'espérance du salut pour les enfants qui meurent sans baptême*, n° 102 (italiques dans le texte original). Le texte ajoute : « Il y a beaucoup de choses qui, tout simplement, ne nous ont pas été révélées (Jn 16,12). Nous vivons par la foi et l'espérance dans le Dieu de miséricorde et d'amour qui nous a été révélé dans le Christ, et l'Esprit nous incite à prier dans une perpétuelle action de grâces et dans la joie (1 Th 5,18) » (*ibid.*). Cette espérance n'est pas un quelconque espoir : c'est l'espérance *de l'Église* ; et la prière soutenue par une telle espérance est la prière *de la Mère Église*. Avec la CTI, nous soulignons l'espérance et la prière de l'Église en étant bien conscient que la question du sort des enfants morts sans baptême est brûlante pour d'innombrables parents et pour l'Église elle-même. Cette question touche également des aspects fondamentaux de bioéthique (l'embryon humain puis le fœtus doivent être traités comme des personnes). Cette importante question appelle des explications plus approfondies que les brefs éléments mentionnés dans le présent article, dont le propos se limite aux dimensions théologiques de la pratique du baptême des petits enfants.

63. S. THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae* III, q. 73, a. 3, corpus : « Per baptismum ordinatur homo ad Eucharistiam. Et ideo ex hoc ipso quod pueri baptizantur, ordinantur per Ecclesiam ad Eucharistiam. Et sic, sicut ex fide Ecclesiae credunt, sic ex intentione Ecclesiae desiderant Eucharistiam : et per consequens recipiunt rem ipsius ». C'est moi qui souligne dans la traduction.

64. *Catéchisme de l'Église Catholique* n° 1261. La seconde phrase, qui exprime l'espérance d'une *voie de salut*, étend le sens de la première phrase qui parle de la *miséricorde de Dieu*. L'enchaînement de ces deux phrases par l'expression « en effet » (*re vera*) pourrait suggérer que la liturgie affirme positivement l'espérance de salut pour les petits enfants morts sans le baptême. Cependant, les textes liturgiques pour les funérailles d'un enfant mort sans baptême ne parlent pas explicitement de salut pour cet enfant (cf. *Missale Romanum*, « In exsequiis parvuli nondum baptizati » ; *éd. cit.*, p. 1197-1198). Ces textes liturgiques sont néanmoins ouverts à l'interprétation qu'en donne le *Catéchisme*.

« Pour mieux lire l'Écriture ». *La lecture de la Bible, fin de la théologie et de la prédication*

Le Père Congar avait exprimé une certaine insatisfaction devant la façon dont Charles Journet recourait à l'Écriture dans son travail théologique. « D'une manière générale, écrivait-il, si les textes du Nouveau Testament viennent fréquemment, avec un vrai bonheur, illustrer l'explication théologique, un peu à la manière de saint Thomas dans le quatrième livre du *Contra Gentiles*, on a parfois l'impression qu'ils ne jouent pas pleinement leur rôle de source...¹ »

À quoi Journet avait répondu : « La réponse serait peut-être que pour le théologien, comme pour le contemplatif, l'Écriture, plus encore qu'une source, doit devenir la mer où se perdent tous les fleuves². »

C'est bien sûr la question de la place et du rôle de l'Écriture dans l'acte théologique qui est posée, mais plus largement, ces mots disent bien ce qu'était l'Écriture pour Journet – et non seulement pour Journet théologien, mais pour l'homme, le chrétien et le contemplatif qu'il était. Il dit : « pour le théologien comme pour le contemplatif », c'est-à-dire, en définitive, pour tout chrétien, pour autant qu'en lui la grâce du baptême est appelée à s'épanouir en expérience amoureuse des choses de Dieu. Selon Charles Journet, l'Écriture est non seulement la source, mais la fin, « la mer où se perdent tous les fleuves ». Tout doit nous ramener à l'Écriture, à mieux la lire. La théologie, le travail de théologien, aussi bien que la prédication n'ont pas d'autre finalité. Ainsi, en publiant la retraite théologique sur la grâce qu'il avait donnée l'année précédente, Journet explique qu'il le fait « dans l'espoir d'inviter par là à une lecture toujours plus profonde des textes de l'Écriture³ ».

On se demande alors : que veut dire « mieux lire l'Écriture » ? Et comment « mieux lire l'Écriture » ?

* Intervention à la Semaine interdisciplinaire de la Faculté de Théologie de l'Université de Fribourg (2-5 mai 2011), dont le thème était : « Ces mots humains divinement choisis » - *La Parole de Dieu au cœur de la vie et de la théologie de Charles Journet*. [Les Actes de la Semaine sont à paraître.]

1. Y. CONGAR, *Sainte Église*, Paris, 1963, p. 666.

2. C. JOURNET, « Regard rétrospectif », *Nova et Vetera*, 1963, p. 307, n.1.

3. C. JOURNET, *Entretiens sur la grâce*, 1959, Avant-propos daté d'août 1957.

La question de l'exégèse biblique pratiquée par Journet pourrait être abordée à partir de multiples points de vue : au plan de la texture du travail théologique lui-même (en réponse à la question soulevée par le P. Congar), ou encore du point de vue des rapports de Journet avec les exégètes et de la conception qu'il a de l'exégèse, au plan épistémologique⁴. Ce que je voudrais envisager ici, c'est plus simplement *comment Journet lit la Bible, quand il y vient pour « s'y perdre » et pour y introduire ses auditeurs*. Nous tenterons de dégager quelques lignes de fond de cette approche. Nous toucherons ainsi à la dimension pastorale incluse dans la vocation du théologien.

I – Journet et la Bible

1. Il faut remarquer d'abord que Charles Journet a beaucoup lu et commenté la Bible, pour des auditoires divers, et cela depuis « toujours »⁵.

Ce qu'il répondait au P. Congar (« l'Écriture, plus encore qu'une source, doit devenir la mer où se perdent tous les fleuves »), il l'a expérimenté et il y a consacré sa tâche de pasteur d'âme toute sa vie.

2. Faut-il rappeler ici qu'il fut une époque pas si lointaine (en tout cas dans les premières années du ministère de Journet) où cela n'allait pas de soi, contrairement à ce que nous serions peut-être enclins à penser aujourd'hui ?

- En 1930, Journet avait déjà publié un opuscule de controverse, *De la Bible catholique à la Bible protestante*, dans lequel il s'élevait contre l'idée reçue de « l'appropriation » de la Bible par le protestantisme. Il le faisait (nous y reviendrons) en exposant la conception catholique de la Bible.

- Dans l'immédiat après-guerre (1945 ou 1946), Journet rédige des notes intitulées : « Quelques points qui semblent urgents – projets pour le Saint-Père », où il insiste sur la nécessité d'une prédication nourrie de l'Écriture. « Il y a d'immenses régions de Paul, de l'Apocalypse » qui sont inconnues des catholiques « de la rue », constate-t-il. « Il y a une bénédiction et une vertu de conversion spéciales dans la prédication des paroles inspirées elles-mêmes »⁶.

4. La richesse des sources de Journet en ce domaine demanderait à être étudiée, en elle-même et dans son rapport à la théologie.

5. Il commentait des livres entiers. Sans faire un relevé systématique et exhaustif, on trouve par exemple des sténographies de commentaires des lettres de saint Paul faits à Genève dans les années 1930 ; de 1946 à 1948, il poursuit chaque dimanche à la messe de 11 h 30 au Sacré-Cœur à Genève un commentaire suivi de l'Évangile de Jean ; puis nous avons les enregistrements des dernières années : en 1969-70 il commente (le samedi à Genève) la 1^{re} lettre de s. Jean ; en 1970-71, la lettre aux Romains ; en 1971-72, l'Apocalypse ; de 1972 à 1974, sur deux ans, l'Évangile de s. Jean ; enfin en 1974-75, la 1^{re} et la 2^e lettres de s. Pierre.

6. C. JOURNET, « Quelques points qui semblent urgents », dans JOURNET-MARITAIN, *Correspondance*, III, p. 806-807.

3. Non seulement la Bible était au cœur de sa prédication et de son enseignement, mais il avait le don, qui se laisse difficilement analyser, de la faire découvrir et aimer. « Je lui dois, avant toute information exégétique, la découverte de la Bible », a témoigné le cardinal Cottier⁷, parlant de ses années de jeunesse. Notons bien l'expression : « la découverte de la Bible ». Ce n'est pas seulement la découverte d'un univers inconnu (ou largement inconnu aux catholiques d'alors). Le raccourci de la formule, son caractère global, absolu, suggèrent, me semble-t-il, un type d'approche qui va droit à la réalité, qui fait saisir *ce que c'est* que la Bible : la Bible dans sa réalité de Parole de Dieu, avec ses modalités, son contenu transcendant (« une réalité d'un autre monde »), incluant donc tout à la fois son sens véritable, les formes humaines qui sont les siennes, sa grandeur, sa beauté, son mystère, ses harmoniques, son unité. « L'abbé Journet, dit encore le P. Cottier, nous faisait découvrir la grandeur, humaine et religieuse, des récits de la Genèse ou du livre de Job⁸. » « Il savait en faire goûter et mesurer la puissance poétique en faisant saisir comment elle était au service de la Parole de Dieu et de sa transcendance⁹. » « L'impression de la grandeur de la Bible, tenue de lui, m'a accompagné toute ma vie¹⁰. »

Pour tenter de préciser le rapport de Journet à l'Écriture il faut d'abord, brièvement, voir ce que c'est, pour lui, que la Bible.

II – Ce que c'est que la Bible

« Ô grammairien dans mes vers ! Ne cherche point le chemin, cherche le centre, » écrit Claudel¹¹. Dans l'Écriture, Journet cherche le centre. Il cherche aussi le chemin, parce que ce chemin, Dieu lui-même l'a emprunté, mais il ne s'arrête jamais aux chemins.

1. Si l'on regarde les ouvrages que, comme théologien, Journet a consacrés à l'Écriture, on remarque qu'ils portent surtout sur les modalités de la

7. G. COTTIER, « Salle Vuarin », dans *Une vie cachée dans la lumière*, numéro spécial de *Nova et Vetera*, 2006/2, p. 115.

8. ID., « Comme un chartreux dans le monde », dans *Un théologien en son siècle*, Éd. Saint-Paul, 1991, p. 111-112.

9. ID., « Salle Vuarin », dans *Une vie cachée dans la lumière*, numéro spécial de *Nova et Vetera*, 2006/2, p. 115.

10. ID., « Comme un chartreux dans le monde », dans *Un théologien en son siècle*, 1991, p. 111-112.

11. P. CLAUDEL, *Cinq grandes odes*, « Les Muses », *Œuvres poétiques*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1967, p. 227.

révélation: *Connaissance et inconnnaissance de Dieu*, sur la façon dont Dieu peut dire son mystère avec des mots faits pour désigner les choses de ce monde, « des mots tout chargés de terre ». C'est un grand mystère qui ne cessait de fasciner Journet et de l'émerveiller. – Dans *Le dogme chemin de la foi* et dans *Le message révélé* il a cherché à mettre en lumière une autre dimension de cette révélation, non plus verticale, mais horizontale: comment peut-elle traverser les siècles, éclairer tous les temps, sans se dénaturer, mais au contraire en déployant de façon toujours nouvelle les richesses infinies qu'elle contient?

On pourrait s'étonner que le théologien n'ait pas davantage développé pour lui-même ce qui précisément concerne le « centre » de l'Écriture, sa substance: la réalité elle-même qui se révèle, le mystère transcendant de Dieu qui se dit.

En fait, il s'agit là du *sujet* même de *toute* la théologie¹², c'est-à-dire la réalité dont elle traite et la lumière dans laquelle elle considère toutes choses, « le nœud d'intelligibilité auquel [la théologie] rattache tout »: « Dieu [...], la Trinité, considérée d'abord en elle-même, puis en tant que Principe et Fin de l'univers de la nature et de l'univers de la liberté¹³. »

Or le sujet de la théologie, c'est le sujet même de la foi théologale (qui est, pour le temps de notre pèlerinage, la suppléance, selon un mode de connaître différent, de la vision béatifique qui est la révélation plénière, à quoi Dieu nous destine). Ainsi, reconnaître avec Thomas d'Aquin (et Journet à sa suite) que Dieu révélé est le *sujet* de la théologie, – si l'on comprend bien ce que cela veut dire – cela revient à affirmer que l'Écriture, que la révélation, est *l'âme de la théologie*.

Il n'est donc pas aussi surprenant qu'il y paraît au premier abord, que le théologien Journet n'ait pas consacré de développement spécial à ce qui fait le fond de l'Écriture: c'est le sujet de tout l'*opus theologicum*, et c'est en outre la lumière qui l'illumine tout entier et lui donne son climat contemplatif. Il faut prendre garde à une petite phrase de l'Avant-propos de *Connaissance et inconnnaissance de Dieu*: « Le mystère de Dieu donne leur profondeur à tous les autres. C'est selon que j'entre en lui qu'ils commencent de prendre pour moi leurs dimensions¹⁴. »

12. Cf. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, I, 1, 7.

13. C. JOURNET, *Introduction à la théologie*, *Œuvres Complètes* XI (1944-1947), Lethielleux-DDB, p. 1039-1040.

14. C. JOURNET, *Connaissance et inconnnaissance de Dieu*, *Œuvres Complètes* X (1938-1943), Lethielleux-DDB, p. 239.

2. En plusieurs endroits, toutefois, chez Journet, nous trouvons comme des points d'appui pour une réflexion sur *ce qu'est la Bible* en son « centre », en sa substance, en son fond.

Le premier (sur lequel pourront venir se greffer d'autres développements), c'est l'opuscule de 1930 dont nous avons parlé, *De la Bible catholique à la Bible protestante*. Journet commence par exposer la conception catholique de la Bible, à partir des grands axes d'une théologie de la révélation. Il donne de la révélation une vue organique, sur la base de la Constitution « Dei Filius » du 1^{er} concile du Vatican. L'exposé est bref, simple, catéchétique, mais il permet d'envisager la Bible précisément dans sa réalité mystérieuse de Parole de Dieu¹⁵.

Journet part de la finalité de la révélation. La notion de révélation est liée au dessein de Dieu d'appeler l'homme à une destinée surnaturelle, « à la participation de ses richesses, de sa vie, de sa félicité, de sa lumière ». Elle est essentiellement liée au salut. La béatitude à laquelle Dieu appelle l'homme est à la fois le don souverain que Dieu fait de lui-même et la révélation plénière: voir son visage (« nous serons semblables à Dieu parce que nous le verrons tel qu'il est », I Jn 3, 2, « face à face, non plus en partie, mais pleinement » I Cor 13, 12). La révélation faite ici-bas – sous le régime de la foi, où l'objet de la révélation n'est pas vu – se définit en fonction de cette révélation plénière du ciel. Le Dieu qui se fait connaître dans la foi, c'est lui-même que la vision atteindra; ce que nous croyons, c'est ce que nous verrons: Dieu « connu tel qu'il est en lui-même, selon son intimité, mais dans la nuit¹⁶ ». « Ce sont les dernières profondeurs de Dieu, c'est Dieu tel qu'il est en soi, c'est le Dieu inaccessible à la raison et que nous verrons au ciel, qui est atteint dès ici-bas, *aunque es de nocte*¹⁷. »

Cette révélation, qui s'est faite partiellement et progressivement par les prophètes, tout au long de l'histoire du salut, parvient à son achèvement et à sa plénitude en Jésus, le Verbe incarné. À partir de là, Journet va insister sur la *plénitude* de cette révélation (plénitude en Jésus, en sa Personne, confiée ensuite aux Apôtres) et sur les conséquences de cette plénitude:

15. La théologie de la révélation appelle une théologie de la parole, que Journet esquissera dans d'autres contextes. Cf. *Les sept paroles du Christ en croix*, Prologue: « Les paroles du Verbe »; *Le dogme chemin de la foi*, ch.2; *Le message révélé*, ch. 1, « La parole de Dieu », sur l'analogie de la parole: « De la Parole subsistante à la parole prophétique », en passant par la parole créatrice.

16. C. JOURNET, *Introduction à la théologie*, *Œuvres Complètes* XI (1944-1947), Lethielleux-DDB, p. 980.

17. *Ibid.*

– conséquences quant à la pénétration progressive de son message par l'Église au cours des temps (développement dogmatique); – conséquences quant à la manière de la communiquer (et cela va concerner directement notre propos).

3. Avant d'envisager ces conséquences, il faut signaler un autre texte de Journet, important pour bien saisir *ce qu'est la Bible* pour lui. Il s'agit de la brochure *L'Église et la Bible*¹⁸, de 1960.

Journet y pose d'emblée une distinction fondamentale et déterminante, entre le *texte* et le *sens* d'un livre. « Que vaut un texte écrit dans une langue inconnue, indéchiffrable? Un livre est un *sens*, avant d'être un texte. [...] Dans la mesure où il est plus qu'un signe muet, un livre est pensée et vie¹⁹. » Cela est vrai pour l'*Iliade*, pour la *Divine comédie*. A fortiori, et d'une manière éminente et nouvelle, pour la Bible. La « Bible est sens, avant d'être texte. Elle est vécue par les apôtres, avant d'être écrite sous leur regard²⁰ ».

En lisant et commentant le texte biblique, Journet cherchera toujours le *sens*. Or ce sens déborde le texte, car il est le mystère même de Dieu manifesté et communiqué. « La Bible écrite ne retient de ces richesses que ce qu'en peut évoquer un texte²¹. » Jésus, qui est le mystère de Dieu manifesté et communiqué en plénitude, « est plus grand que l'Évangile²² ».

Journet se réfère à un texte de saint Thomas qu'il aimait et admirait beaucoup²³, et qui va très loin. Il vaut la peine de s'y arrêter.

Dans la *Somme de théologie*, III, 42, 4, saint Thomas se demande si le Christ aurait dû donner son enseignement par écrit. Le Christ n'a pas écrit. Saint

Thomas donne à ce fait plusieurs convenances. Les deux premières sont particulièrement éclairantes pour notre propos.

1°) Le Christ n'a pas écrit en raison de sa dignité. Saint Thomas remarque que, même chez les païens, les tout grands (Pythagore, Socrate) n'ont pas écrit. « Parce que l'écrit n'est qu'un moyen ordonné comme à sa fin à graver l'enseignement dans le cœur des auditeurs²⁴. » Un peu plus loin (ad 2) saint Thomas cite saint Paul (II Cor 3, 3) pour dire que « l'enseignement du Christ, qui est la loi de l'Esprit de vie devait être écrit "non avec de l'encre, mais par l'Esprit du Dieu vivant, non sur des tables de pierre, mais sur les tables de chair que sont les cœurs" ».

2°) Le Christ n'a pas écrit en raison de l'excellence de son enseignement, qu'un texte ne peut contenir tout entier (« *quae literis comprehendere non potest* »). Saint Thomas cite saint Jean (21, 25): « Jésus a fait encore beaucoup d'autres choses; si on les rapportait en détail, le monde entier ne pourrait contenir les livres qu'il faudrait écrire. » Il n'est pas question de la taille de la bibliothèque, comme le fait remarquer saint Augustin, mais de la profondeur de cet enseignement qui dépasse la capacité des lecteurs. « Si le Christ avait mis par écrit son enseignement, on penserait qu'il ne s'y trouve rien d'autre (de plus profond) que ce qui est contenu dans le texte²⁵. »

Journet résume et rassemble ces deux arguments en disant: « Les toutes grandes choses sont faites pour être données vivantes dans une âme attentive et vivante²⁶. » Nous avons là le principe fondamental, d'où va découler et qui va animer le rapport de Journet à l'Écriture, dans sa contemplation comme dans sa prédication et ses commentaires.

4. Derrière la concision des pages doctrinales, très classiques, sur la révélation, que nous trouvons au début de *De la Bible catholique à la Bible protestante*, comme dans les distinctions et synthèses de *L'Église et la Bible*, il y a, à n'en pas douter, le fondement d'une expérience personnelle de Journet, que sa prédication ou ses commentaires plus développés laisseront affleurer ou même rendront évidente. En particulier (mais ce ne sont pas les seuls indices) des exclamations qui révèlent le climat dans lequel Journet aborde intérieurement l'Écriture et spécialement l'Évangile: « C'est tellement

18. C. JOURNET, *L'Église et la Bible*, Éd. Saint-Augustin, 1960, 47 p. L'auteur écrit: « La conférence parue en plaquette voici bien longtemps sous le titre *De la Bible catholique à la Bible protestante* essayait de répondre très simplement à des questions, venues surtout du protestantisme libéral, qu'on opposait alors couramment aux catholiques, à qui l'on reprochait d'avoir trahi la Bible en lui substituant l'autorité de l'Église. [...] Le sujet présent, *L'Église et la Bible*, titre d'une conférence prononcée à l'Aula de l'Université de Fribourg, le 20 mai 1960, lors de la *Semaine Biblique*, part d'une autre préoccupation; il est plus vaste, tout entier théologique, sans nul dessein polémique. Le problème des rapports de l'Écriture et de la Tradition, entre autres, s'y trouvent présenté sous une lumière qui pourra paraître plus nette et plus pénétrante. » (p. 3-4)

19. *Ibid.*, p. 5.

20. *Ibid.*, p. 6.

21. *Ibid.*, p. 8. « Il y a plus de richesse, dans l'esprit des apôtres, qu'ils n'en pourront, même avec le secours de la lumière, prophétique elle aussi, de l'inspiration, exprimer dans leur prédication ou leurs écrits. » (p. 9)

22. *Ibid.*

23. Voir par exemple, *Commentaire de l'Évangile de saint Jean*, publié par l'Association des Amis du cardinal Journet, pro manuscripto (entretien du 24 novembre 1973, p. 257).

24. *Somme de théologie*, III, 42, 4. « Il y a des finesses là-dedans, c'est une théologie très délicate », remarque JOURNET, *loc. cit.*, p. 257.

25. *Somme de théologie*, III, 42, 4: « Si autem Christus scripto doctrinam suam mandasset, nihil aliud de ejus doctrina homines aestimarent, quam quod scriptura contineret. »

26. *Commentaire de l'Évangile de saint Jean*, p. 257.

grand, saint Jean! Dès qu'on l'ouvre, c'est un coup d'aile à l'intérieur du cœur, on passe dans le monde de la Vérité!²⁷ » De telles exclamations ponctuent ses lectures de la Bible de part en part. Ce n'est pas là quelque chose d'anecdotique ou d'accidentel, c'est un trait qui dénote une attitude foncière devant la Parole de Dieu et son contenu (son *sens* transcendant).

III – « Dans la lumière transanalogique de la foi »

1. Corrélativement à la révélation que Dieu fait de lui-même ici-bas, nous avons parlé de la foi. C'est en effet la lumière de foi qui apporte à l'homme la vue qui lui permet, à travers les mots humains de la révélation, d'atteindre le mystère transcendant, surnaturel, que, sans toutefois le circonscrire, ils expriment en vérité. C'est la foi, lumière venue de Dieu, de l'Incréé, qui fait reconnaître dans des notions et des images empruntées au monde des créatures, par lesquelles Dieu lui-même « raconte » ce qu'il est et ce qu'il fait pour nous, des analogies capables de franchir l'abîme entre le créé et l'incrée. C'est cela la lumière suranalogique ou transanalogique de la foi²⁸.

2. Ces perspectives sont essentielles pour saisir toute la portée d'un texte de Journet qui est une première clef de notre sujet.

« Comment lire l'Évangile? », demande-t-il dans *Introduction à la théologie*:

C'est dans la lumière transanalogique de la foi que le chrétien lit toute l'Écriture et particulièrement l'Évangile. Dans une telle clarté, les textes qui signifient les dons et les pardons de Dieu ou les refus de l'homme apparaissent amplifiés, ils sont vraiment immenses, ils ouvrent des perspectives inconnues. Chaque parole, chaque démarche du Verbe fait chair est chargée d'un mystère dont la profondeur est insondable. Un sage antique, un prophète aurait pu dire: « Bienheureux ceux qui pleurent... Bienheureux les cœurs purs... », et déjà ces mots nous auraient émus. Mais si la seconde Personne de la sainte

Trinité descend elle-même du ciel pour les prononcer, qui pourra jamais espérer en toucher le fond? Pareillement, chacune des démarches du Sauveur recèle des significations illimitées: c'est un Dieu qui monte sur une barque pour aller guérir de l'autre côté du lac un fou furieux, qui va seul prier dans la nuit, qui pleure sur le tombeau de Lazare²⁹.

3. Mieux lire l'Écriture, ce sera d'abord la lire dans la lumière suranalogique de la foi. Dans ces quelques lignes, Journet en a indiqué les effets, dont nous pouvons chercher des exemples (des échos) dans ses propres commentaires.

Cette lumière de la foi agrandit, « amplifie » tout, donne une résonance, un relief d'une profondeur inconnue à l'existence, à ses enjeux – comme un paysage qui sous une certaine lumière prend un relief qui n'apparaissait pas dans la brume ou dans la lumière grise.

Déjà nous pourrions remarquer – c'est une analogie – qu'un artiste perçoit les choses, les événements, dans une autre dimension. Journet reprend le mot de Dostoïevski qui disait: « Je parle des choses communes de la vie, mais je les « chauffe à blanc ». « C'est pour cela, dit Journet, que ça devient si grand. Il n'y a pas un roman de Dostoïevski où on ne voit la tragédie du mal. Et il a été jusqu'au fond. C'est comme une sorte de prospecteur des ténèbres qui sont en nous...³⁰ »

Sur un autre plan, « la foi nous met dans des perspectives qui sont insondables³¹ ». C'est dans ces perspectives que les commentaires de Journet aident à entrer. Parce que, avant tout, il y a, par la foi, une ouverture sur le mystère de Dieu, sur la folie de l'amour de Dieu. De sorte que nous voyons la destinée de l'homme placée – c'est ce que Journet fait apparaître – entre deux folies: parce que l'amour de Dieu est une folie, le refus de cet amour est une catastrophe spirituelle vertigineuse; mais la folie du mal sera vaincue par la folie plus grande encore de l'amour de Dieu. Plus la lumière est forte, plus les ombres sont noires. Plus la foi vive nous ouvre aux abîmes de la révélation de l'amour de Dieu pour nous, plus nous percevons combien le refus de cet amour, ou les dérobades, sont des catastrophes spirituelles dans l'existence, même la plus banale et ordinaire en apparence.

Commentant ces mots de la première Lettre de saint Jean: « La Vie s'est manifestée. Nous l'avons vue et nous en rendons témoignage » (I Jn, 1, 2), Journet explique ce « témoignage »:

29. *Introduction à la théologie*, Œuvres Complètes XI (1944-1947), Lethielleux-DDB, p. 982.

30. *Commentaire de l'Évangile de saint Jean*, op. cit., p. 10.

31. *Commentaire de la première Lettre de saint Jean*, publié par l'Association des Amis du cardinal Journet, pro manuscripto, entretien du 13 décembre 1969, p. 36.

27. *Ibid.*, p. 255.

28. Sur la suranalogie (ou transanalogie) de la foi et sa distinction d'avec l'analogie métaphysique, nous renvoyons aux pages de Jacques MARITAIN dans *Les Degrés du savoir*, Œuvres Complètes IV, p. 697-702. Rappelons seulement ici ces quelques lignes de Maritain: « La métaphysique est installée au sommet du monde créé, et de là regarde sans le voir en lui-même le foyer inaccessible vers lequel convergent toutes les perfections créées, et dont elle ne saisit la très pure lumière que brisée dans la multiplicité de ces perfections. La foi est installée dans ce foyer lui-même, au cœur de l'Incréé, mais Dieu lui a fermé les yeux. Et c'est par les images des créatures qu'elle se souvient d'avoir vues en bas, qu'il lui en décrit le mystère. La Déesse comme telle est atteinte, mais sans être vue, et sans pouvoir être autrement appréhendée que par les analogies que Dieu choisit dans le créé pour nous en instruire. » *Les Degrés du savoir*, Œuvres Complètes IV, p. 714-715.

Il va se produire un drame, une tragédie, une lutte, entre ce point de lumière trop beau, trop pur, trop intense, trop exigeant aussi, et puis les résistances du monde. [...] Le conflit, il avait toujours existé d'une manière endémique. Mais quand la lumière vient dans sa totale pureté en Jésus, les forces des ténèbres vont prendre une intensité, une virulence qu'elles n'avaient encore jamais connues. Et cet événement, il sera diffusé par des témoins qui, dans la mesure où ils resteront fidèles à ces exigences de la Vie divine, rencontreront des oppositions, des contradictions, et jusqu'à la persécution qui appellera le sens suprême de témoin: le martyre. [...] Saint Pierre, dans sa première Épître, dira: vous, les chrétiens qui avez été choisis dans "la prévision de Dieu le Père, dans la sanctification de l'Esprit, pour obéir à Jésus-Christ et être aspergés par son sang..." (I P 1, 1-2) Vous voyez, le mot "sang" qui va venir. Le sang va tout de suite être près de la lumière, parce que le mystère de Dieu et du monde est un mystère plus profond que nous ne pouvons imaginer. Nous vivons presque toujours à la surface des choses. Il y a des gens totalement superficiels, à qui les profondeurs ne se découvrent pas. Et puis il y a des profondeurs qui se découvrent, des profondeurs du mal, des monstres qui sortent des ténèbres du cœur de l'homme, de l'homme individuel ou en société. Et en même temps, les réponses d'une lumière, d'une sainteté, d'une pureté, d'une beauté au milieu de cette tragédie, qui font un contraste que nous ne pouvons pas pénétrer pleinement...³²

Ce sont ces perspectives « amplifiées », « insondables », que Journet fait ressortir lorsqu'il commente – par exemple – le drame de Pilate, dans l'Évangile de Jean³³. Pilate, tel qu'il le présente, est un homme qui a le sens de la justice, non « un homme pourri » comme Hérode³⁴. Et c'est pourquoi le drame sera d'autant plus profond, face à Jésus qui essaie de l'amener à dépasser l'ordre purement politique, à s'ouvrir à une autre lumière (comme il a fait avec la Samaritaine). Mais Pilate se dérobe. « Il a éludé une invitation, il a coupé à un moment donné la descente de la lumière. C'est un moment terrible³⁵. »

IV - *Verbum spirans amorem*

1. Essayons de dégager une seconde ligne de fond dans l'approche de la Bible par Charles Journet. Elle découle du mystère même de Dieu qui se révèle.

32. *Commentaire de la première Lettre de saint Jean*, op. cit., p. 19-20.

33. Cf. *Commentaire de l'Évangile de saint Jean*, op. cit., p. 331 sv.

34. Tous les historiens et exégètes ne sont pas de cet avis. Journet fait aussi allusion au Pilate peint par Rouault, un homme fermé et dur.

35. *Commentaire de l'Évangile de saint Jean*, op. cit., p. 337.

À maintes reprises, parlant de la révélation, Journet rappelle et souligne qu'elle procède « d'un Dieu qui est simultanément Lumière et Amour³⁶ ». Elle se présente, dit-il, « comme une annonce, un message, un enseignement, une vaste et brûlante prédication que le Dieu caché adresse aux hommes pour les libérer de leur malheur et les convier à la béatitude éternelle³⁷ ». « Une Sagesse et un Amour disposent cet enseignement en vue de l'édification, au sein du temps, du Corps du Christ (Éph 4, 12), du Royaume dont le Christ doit, à la fin des siècles, faire hommage à son Père (I Cor 15, 28)³⁸. »

Ces mentions, et bien d'autres que l'on pourrait recueillir dans l'œuvre de Journet, trouvent leur point d'actualisation suprême dans la rencontre de Jésus ressuscité avec les disciples en route vers Emmaüs. Jésus, qu'ils n'ont pas reconnu, tout en marchant leur explique l'Écriture: « Commencant par Moïse et parcourant tous les prophètes, il leur interprète dans toutes les Écritures ce qui le concernait. » (Lc 24, 27) Et lorsqu'il disparaît à leurs yeux, une fois qu'ils l'ont reconnu à la fraction du pain, ils se disent l'un à l'autre: « Notre cœur n'était-il pas tout brûlant au-dedans de nous, quand il nous parlait en chemin et nous expliquait les Écritures? » (Lc 24, 32) Il y a là, à la fois l'accomplissement de la révélation et comme l'exemplaire de toute prédication chrétienne. Il s'agit d'instruire, d'illuminer, en découvrant la profondeur des Écritures, mais d'illuminer en faisant brûler le cœur, d'illuminer *pour* faire brûler le cœur. Le processus renvoie aux missions invisibles des personnes divines. Celles-ci – explique saint Thomas – sont indissociables, parce que le Verbe (qui est lumière) n'est pas n'importe quel verbe, mais, dans la Trinité, le Verbe qui produit, qui « spire » l'amour (« *Verbum, non quaecumque, sed spirans amorem* »). Par conséquent, « il est envoyé non pour un perfectionnement quelconque de l'intelligence, mais quand l'intelligence est illuminée de telle sorte qu'elle en vienne à déborder dans un élan d'amour³⁹ ». Il se produit alors, poursuit saint Thomas, une connaissance expérimentale, savoureuse, c'est-à-dire une connaissance de sagesse, « *sapientia, quasi sapida scientia* ».

C'est sans doute là ce qui donne l'éclairage le plus juste et le plus profond sur la manière qu'avait Journet de lire et de commenter l'Écriture, et en particulier l'Évangile.

36. *Introduction à la théologie, Œuvres Complètes XI* (1944-1947), Lethielleux-DDB, p. 996.

37. *Ibid.*, p. 995.

38. *Ibid.*, p. 996.

39. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, I, 43, 5, ad 2: « Non igitur secundum quamlibet perfectionem intellectus mittitur Filius, sed secundum instructionem intellectus, qua prorumpat in affectum amoris. »

2. Commentant les grandes vérités révélées dans le prologue de l'Évangile de saint Jean⁴⁰, il définit ce que doit être la prédication chrétienne, l'annonce du mystère transcendant par l'Église: non pas le déformer, pour le mettre à la portée du monde. « Il faut, dit-il, garder [annoncer] ces toutes grandes choses, et puis mettre le monde en état de les recevoir dans l'adoration et le mystère. C'est cela la prédication chrétienne. » Et, de façon très significative, il prend comme point éminent d'application les enfants: « Un petit enfant peut adorer, et il peut adorer quelquefois merveilleusement, avec une fraîcheur d'âme, une limpidité, que nous n'avons plus. Ce sont des mystères pour les petits enfants, ce sont des mystères pour nous. Sur ce point-là il y a égalité entre l'enfant et l'adulte. [Certes] l'enfant doit être formé pour devenir un adulte – c'est une ligne oblique depuis l'enfance jusqu'à l'âge adulte –, mais sous l'immédiation de Dieu, le petit enfant peut toucher Dieu autant que nous, et même plus que nous quand son âme est plus limpide que la nôtre. Il est directement sous la lumière de Dieu, sous l'amour de Dieu, et il peut faire directement son acte d'amour. » Par conséquent, dans la formation de l'enfant, il y a ce qui le fera progresser jusqu'à l'âge adulte, mais il y a aussi – poursuit Journet – « le dialogue immédiat [avec Dieu] vers lequel on doit pouvoir l'orienter⁴¹ ». Il donne un exemple qu'il a rencontré. J'aimerais lui en substituer un autre, que rapporte sœur Jeanne d'Arc dans *Un cœur qui écoute*.

Une petite fille de cinq ans et demi lui avait demandé: « Expliquez-moi le Saint-Esprit. » « Comment trouver des mots assez purs pour parler du Saint-Esprit à cette âme limpide? – J'ai essayé de lui dire les mots mêmes dictés par le Saint-Esprit, le texte de saint Paul: "Dieu le Père a mis en nous l'Esprit de son Fils qui dit Père" (Ga 4, 4). Il n'y a là aucun mot qu'elle ne puisse comprendre, j'ai seulement supprimé *abba*, le terme araméen. Après un instant de réflexion, elle dit: "C'est beau." Puis, après un long moment de silence: "Encore." Et je repris: "Dieu le Père..." Plusieurs fois elle recommença, avec l'admirable sérieux des petits enfants: "Encore." Si je voulais changer ou expliquer, elle interrompait: "Encore la même chose." Et je redissais le même texte dont elle ne se lassait pas. Le soir elle prolongea son oraison: "J'écoutais – pas avec mes oreilles, mais dans mon cœur – l'Esprit du Fils qui en moi dit Père."⁴² »

« Il y a le dialogue immédiat [avec Dieu] vers lequel on doit pouvoir orienter l'enfant », dit Journet. Il est clair que, pour lui, cela vaut également pour les adultes. C'est toute la finalité de ses commentaires de l'Écriture. « Une vraie catéchèse, ajoute-t-il, c'est celle qui dirait ces vérités éternelles [celles que nous trouvons dans les Écritures], mais avec un cœur brûlant⁴³. »

Il s'agira de déployer le contenu de tel mot, de telle image, de telle parole, de telle scène, de sorte que sa lumière vienne illuminer notre vie dans ses dimensions les plus profondes et exercer son pouvoir d'attraction et de transformation. Manifester la « vérité de vie » enclose dans l'Écriture (pour reprendre un mot de saint Thomas que Journet aimait).

3. Comment? Non par quelque artifice rhétorique ni par le jeu de l'éloquence. Pour caractériser le style de Dieu dans la révélation, qui anime et traverse les instruments humains, Journet aimait reprendre la formule pascalienne: « la vraie éloquence se moque de l'éloquence ». « Une telle rhétorique fait sauter de mille manières les cadres de la rhétorique et [...] se moque divinement de la rhétorique⁴⁴. » L'éloquence de Journet se moque de l'éloquence. Il faudra que le prédicateur lui-même soit « saisi par le Christ », qu'il y ait dans son cœur ce que Journet appelle « la fascination du mystère de Jésus »⁴⁵. « Chaque fois que Jésus nous est présenté, il y a quelque chose qui doit, dans notre cœur, se mettre en route, partir, partir pour aller vers lui: cette passion de Jésus qu'on trouvait chez les premiers chrétiens. » (Les premiers chrétiens vivaient en un temps de persécutions, ils pouvaient d'un jour à l'autre être conduits à la mort.) Alors, poursuit Journet, « dans cette tension intérieure, les choses de l'Évangile deviennent splendides, libératrices. Se dire qu'il y a quelque chose de plus grand que le monde et que ses menaces, quelque chose de plus grand que tout. À ce moment-là, l'acte d'adoration part comme de lui-même, il est irrésistible. C'est cela que j'appelle la fascination du mystère de Jésus⁴⁶ ».

Il montre que l'Évangile est rempli de cette fascination: la pécheresse chez Simon le Pharisien, au chapitre 7 de saint Luc (« Ayant appris que Jésus était chez Simon le Pharisien, elle vient là, oubliant tout, tout, sachant qu'il y a là la source de toute pureté »); ou encore l'appel des apôtres.

40. Je me réfère aux indications et orientations que Journet donne dans son *Commentaire de l'Évangile de saint Jean*, op. cit., p. 9-10.

41. Op. cit., p. 9.

42. Sœur JEANNE D'ARC O.P., *Un cœur qui écoute*, Éd. du Cerf, 1966, p. 83.

43. *Commentaire de l'Évangile de saint Jean*, op. cit., p. 10.

44. *Introduction à la théologie, Œuvres Complètes XI* (1944-1947), Lethielleux-DDB, p. 997.

45. C. JOURNET, *Entretiens sur le Mystère chrétien*, publiés par l'Association des Amis du cardinal Journet, pro manuscripto, p. 222-228.

46. *Ibid.*, p. 227.

4. On comprend alors qu'il y ait chez Journet cette conviction profonde que ce sont les saints, les amis de Dieu, qui lisent le mieux l'Écriture : « Les saints savent seuls découvrir la pleine vérité des paroles du Seigneur, que nous n'entendons jamais qu'imparfaitement⁴⁷. » Parce qu'ils le font par l'amour. Ils ont des réalités contenues dans l'Écriture une connaissance vécue. Ils sont connaturalisés aux paroles de l'Écriture. « Les saints, si divers les uns des autres, mais si pareils dans l'intensité de leur amour du Christ Jésus, que sont-ils ? On pourrait dire que chaque vie de saint est une parole de l'Évangile, comprise sans aucune atténuation et réalisée dans l'héroïsme⁴⁸. »

Conduire à l'expérience des choses qui sont dites dans l'Écriture, ce sera l'horizon visé par le commentaire qu'en fera Journet. Voici ce qu'il dit quand il veut expliquer comment envisager la diversité des récits d'un même événement (ce sont des propos qui peuvent rassembler tout ce que nous avons essayé de dire jusqu'à présent) :

Chacun des récits évangéliques est un récit interprété dans la grande lumière du salut que Jésus apporte. Chacun donne un récit qui n'est pas un film des événements, mais quelque chose de beaucoup plus profond : ce sont les événements interprétés dans une lumière divine pour faire passer quelque chose vers quoi chacun des traits représentés (et qui peuvent varier d'un récit à l'autre) fait converger l'attention ; cette lumière sera celle de la rédemption du monde, c'est-à-dire un mystère qui dépasse tout ce qu'un récit peut fixer, et qui nous jette dans l'adoration. Cela dépasse le contour d'un récit. La profondeur qui est cachée là est au-delà du texte. Un peu comme quand vous écoutez par exemple *Que ma joie demeure* de Bach : quand le chant a cessé, il y a un silence. Ce silence-là est meilleur encore que la musique. Il est ce à quoi la musique nous a élevés, il est quelque chose de plus caché, de plus dense, de plus profond. Ainsi quand on lit le texte de l'Évangile : il faut aller à un point de profondeur dans lequel tout est uni, et ce sera la descente d'un amour inimaginable, qui attend de notre part une réponse d'amour. C'est pourquoi je dis : quand vous lisez quelque Évangile que ce soit, descendez dans le mystère de la profondeur et de l'adoration. Si telle parole vous a fait vous mettre à genoux devant ce mystère, vous n'aurez jamais été trompé, vous aurez été conduit tout droit à l'essentiel⁴⁹.

47. *L'Église du Verbe incarné, Œuvres Complètes V*, p. 272.

48. Allocution de C. Journet, lors de sa prise de possession de l'église santa Maria in Portico in Campitelli à Rome, le 9 octobre 1965, dans JOURNET-MARITAIN, *Correspondance*, t. VI, Éd. Saint-Augustin, p. 905.

49. *Commentaire de l'Évangile de saint Jean, op. cit.*, p. 331.

Cela n'exclut pas d'autres chemins d'approche (exégèse, théologie), cela les suppose même, mais va bien au-delà, si l'on a compris ce qu'est l'Écriture.

V - « Une immense liberté de moyens »

Dans son *Introduction à la théologie*, Journet revient à plusieurs reprises sur une caractéristique de la prédication chrétienne, entendue en un sens prégnant qui englobe tout à la fois la révélation divine, sa transmission par le magistère de l'Église, et les multiples manières d'annoncer l'Évangile du salut. Cette caractéristique, c'est la *liberté*. Une liberté qui est celle de l'Esprit Saint ou qui vient de l'Esprit Saint.

« L'Esprit qui a prêché prophétiquement et amoureusement dans les Livres saints continue de prêcher prophétiquement et amoureusement dans l'Église. » (Non plus, précise-t-il, par la lumière de l'inspiration, qui était réservée aux Apôtres, comme avant eux aux Prophètes, mais par la lumière de l'assistance à ses degrés divers.) « Ainsi, conclut Journet, la prédication chrétienne est conduite dans le monde avec une liberté pareille à celle qui lui a donné naissance. »⁵⁰

Cette prédication peut prendre des formes les plus diverses. « Il existe une infinité de [...] manières de présenter et d'enseigner les vérités du trésor chrétien, selon les poussées intérieures et les libres inspirations de l'Esprit, et selon la multitude innombrable des besoins de l'apostolat. Le "*doctor catholice veritatis*" dont parle saint Thomas au début de la *Somme*, c'est non seulement le maître de théologie dans les universités et les séminaires, c'est aussi le prêtre au milieu du peuple chrétien, des savants et des ignorants, et qui a besoin d'une immense liberté de moyens pour instruire les adultes, catéchiser les enfants, exhorter les malades... »⁵¹

Cette liberté, Journet la remarque chez saint Paul : à Athènes il essaie de tirer parti du sentiment religieux des Athéniens pour essayer de l'ouvrir au surnaturel, au mystère de Jésus. Il procède de manière « apologétique ». À Corinthe, c'est tout autre chose : il annonce ce mystère d'une manière abrupte, « brutale », « en faisant choc ». « Alors, ceux qui ont en eux un désir assez profond sauront le reconnaître »⁵².

D'une autre manière, cette liberté joue à plein dans les commentaires que Journet fait de l'Écriture, dans les moyens mis en œuvre, dans les chemins

50. *Introduction à la théologie, Œuvres Complètes XI* (1944-1947), Lethielleux-DDB, p. 997-998.

51. *Ibid.*, p. 1050.

52. *Entretiens sur le Mystère chrétien, op. cit.*, p. 226.

suivis pour introduire à la profondeur du mystère. Entendons bien: cette liberté ne l'affranchit pas de la recherche du vrai sens de l'Écriture. Lui qui n'hésite pas à faire appel aux artistes et aux poètes pour faire entendre de plus larges résonances de l'Écriture, se démarquait de la lecture « poétique » d'un Paul Claudel, dans laquelle, tout en reconnaissant des intuitions fécondes, il ne voyait, dans l'ensemble, qu'un sens *accommodatice* de l'Écriture⁵³.

Quand Journet parle du « sens suprême d'un texte révélé, avec ses diverses profondeurs, ses résonances, les harmoniques authentiques qu'il a fait entendre au cours des siècles (disons son *sens théologique*)⁵⁴ », on sent bien que c'est ce sens qu'il cherche, et qu'il cherche à faire découvrir et pénétrer toujours plus intensément.

Pour cela, ce n'est pas une méthode exégétique originale qu'il propose, mais la mise en œuvre de ressources multiples, convergentes, ayant chacune sa spécificité, ses limites propres: exégèse, théologie⁵⁵, mais aussi poésie, peinture⁵⁶, et par-dessus tout l'expérience des saints et des amis de Dieu.

Les chemins qu'il emprunte tour à tour pour aller un peu plus avant dans la profondeur des Écritures, et en particulier de l'Évangile, s'autorisent de ceux que Dieu lui-même a suivis pour venir jusqu'à nous, de leur diversité, de leur liberté, pour nous dire son mystère et ses miséricordes d'une manière qui, moyennant la lumière de foi qu'il met en même temps dans le cœur des hommes, nous soit proportionnée.

Conclusion

1. « Pour le théologien comme pour le contemplatif, l'Écriture [...] doit devenir *la mer* où se perdent tous les fleuves. »

53. Cf. Michel CAGIN, *Paul Claudel-Charles Journet, Entre poésie et théologie*, Éd. Ad Solem, 2006. Voir en particulier: 1^{re} partie, ch.3, « L'exégèse des poètes », p. 71 et 3^e partie, ch.3, « Du sens de l'Écriture », p. 157.

54. *Introduction à la théologie, Œuvres Complètes XI (1944-1947)*, Lethielleux-DDB, p. 1061.

55. C'est ici qu'il faudrait, d'un point de vue épistémologique, déterminer selon Journet la lumière propre de l'exégèse et de la théologie. Ce serait l'objet d'un autre exposé.

56. « Quand les artistes illustrent telle ou telle scène de la vie de Jésus, ou de la Résurrection, ils ont chacun une vision qui peut être très belle, mais la réalité est plus profonde encore que tout ce que peut exprimer l'art, même le plus grand. » *Commentaire de l'Évangile de saint Jean, op. cit.*, entretien du 9 mars 1974, p. 335. Pour commenter l'apparition de Jésus ressuscité à Marie-Madeleine, Journet comparait la représentation qu'en donne Giotto (Marie se précipite vers Jésus, mais Jésus se dérobe: il y a encore un peu de distance, ce n'est pas encore le ciel, ici-bas) et celle qu'en donne Fra Angelico (Marie ne bouge pas, il n'y a pas besoin de se précipiter vers Jésus, il est dans son cœur, Marie le possède déjà, elle est contemplative).

Ces mots définissent ce que fut l'Écriture pour Journet lui-même, comme homme de Dieu, comme théologien.

Pour l'homme de Dieu, pour le contemplatif, c'est l'ouverture à un monde de lumière et d'amour venu de l'autre côté des choses.

« Vous avez trouvé tel passage, tel mot de Jésus; à ce moment-là, vous sentez intérieurement: – Mais oui, c'est cela, c'est la réponse à tout, une réponse par-dessus les réponses qu'on peut donner pour les choses d'ici-bas. Qu'est-ce qui vous a accordé intérieurement, profondément, à cette lumière; quel instinct intérieur vous a comme précipité là-dessus et fait comprendre ce que cela voulait dire? C'est la poussée intérieure donnée par Dieu⁵⁷. »

Pour le théologien, une lecture plus profonde de l'Écriture a été la finalité de tout son travail (et de l'élaboration la plus technique elle-même). Il ne faut jamais perdre cela de vue. Dans un traité théologique de Journet, telle ou telle citation de l'Écriture venant après un développement ou un éclaircissement théologique n'est pas là comme un argument d'autorité, comme une sorte d'utilisation de l'Écriture a posteriori, ou comme une simple illustration de l'exposé théologique, mais comme un « retour » à l'Écriture, une relecture plus profonde, plus pénétrante, plus savoureuse – comme un envol.

Enfin comme prêtre et comme pasteur, Journet n'a eu de cesse d'y conduire les fidèles. Pour lui – remarquons-le bien – ce n'est pas une autre vocation que celle de théologien. Il n'y a pas séparation, ni même juxtaposition, mais complémentarité, entre les différentes formes de présentation du mystère chrétien, en particulier entre sa forme théologique, systématique, élaborée en une doctrine organique, et sa forme – ou ses formes – kérygmatische⁵⁸.

2. Deux brèves citations pour terminer. La première, ce sont les quelques lignes qui ouvrent *Les sept paroles du Christ en croix*:

Les sept paroles de Jésus en croix font entrer dans le drame d'un Dieu crucifié pour le monde. Chacune d'elles découvre un aspect de ce mystère unique, passant toute parole, capable d'illuminer toutes les agonies des hommes et des peuples. Entrer dans ce mystère par un peu de contemplation silencieuse, c'est le seul moyen de l'honorer, et de donner, à son âme à soi, la

57. *Entretiens sur le Mystère chrétien, op. cit.*, p. 226.

58. « La prédication, – nous entendons ce mot au sens le plus large, où il est synonyme, non de vulgarisation, mais de divulgation, – profite incessamment des lumières de la scolastique quand celles-ci sont devenues pour le prédicateur, vie, force d'adhésion, liberté intérieure. » *Introduction à la théologie, Œuvres Complètes XI (1944-1947)*, Lethielleux-DDB, p. 1051.

dimension de la profondeur. Tout ce qu'on peut en écrire pour le faire aimer, hors ces sept divines paroles, on voudrait, après coup, le brûler⁵⁹.

Dans la seconde citation, Journet cède la parole à une des grandes figures du hassidisme, le Rav de Mézériz – appelé souvent le Maggid, c'est-à-dire « prédicateur » :

La meilleure manière de prêcher, c'est de se rendre tel qu'on ne se sente plus être qu'une oreille qui écoute, et que le monde du Verbe parle en nous sans que nous parlions; car à peine nous entendons-nous parler de nous-même, que le Verbe se tait⁶⁰.

Fr. Michel CAGIN, OSB

59. C. JOURNET, *Les sept paroles du Christ en croix*, Éditions du Seuil, 1952, p. 8.

60. C. JOURNET *Entretiens sur la grâce*, p. 198. (éd. 1985, p. 209) Cf. J. DE MENASCE, *Quand Israël aime Dieu*, Plon, 1931, p. 121-122.

Introduction

1. Nos sociétés sont des sociétés sécularisées. Si le fait n'est pas contesté, son interprétation n'est pas évidente. Nécessité historique, progrès, ou recul? Toute une gamme d'explications et justifications ont été proposées, qui appellent un jugement critique.

Ainsi la célèbre formule de Max Weber: *die Entzauberung der Welt durch die Wissenschaft*, le désenchantement du monde par la science, sonne comme un diagnostic sans appel. En réalité, elle présuppose une conception positiviste de la science, dont le grand sociologue a sans doute constaté la diffusion au niveau de l'opinion, mais qui ne saurait équivaloir comme une définition de la nature du phénomène. Selon cette conception, à mesure qu'elle grandit, la maîtrise de l'homme sur la nature en élimine le « mystère »; par là on entend le non-encore-connu, avec le postulat (peut-être asymptotique) que la réalité serait un jour totalement « transparente », c'est-à-dire totalement sous la domination de l'homme.

Il est vrai qu'en soi l'emprise de notre esprit sur la nature constitue un progrès. Mais le raisonnement pêche sur deux points. Il repose sur une idée pragmatique et vraiment pauvre du mystère. Si celui-ci désigne, comme c'est le cas, la densité intelligible du réel, avec les nouvelles découvertes grandit le sens de l'admiration. L'autre carence est dans la mise entre parenthèses du jugement éthique: la domination comme telle de la nature, peut conduire à des catastrophes. (Cela, aujourd'hui, nous le savons d'expérience). Elle a elle-même besoin d'être éthiquement réglée. L'usage technique des découvertes scientifiques n'est pas, humainement parlant, autorégulé.

On évoque encore, au sujet de la sécularisation, l'expression de Grotius: *etsi daretur Deum non esse*, même si Dieu n'existait pas. Mais loin de penser au phénomène de la sécularisation, le grand juriste entendait glorifier le Créateur pour la perfection rationnelle de son œuvre.

Il reste que le phénomène de la désaffection de beaucoup par rapport à Dieu et aux dimensions religieuses de l'existence est un trait marquant de nos sociétés modernes. Le divertissement, au sens fort d'éloignement spirituel qu'il a chez Pascal, y trouve maintes occasions, ce qui a pour conséquence l'oubli de Dieu.

À elles seules, les analyses psychosociologiques ne sont pas aptes à fonder un jugement sur la portée du phénomène du point de vue de sa correspondance aux valeurs fondamentales. C'est là l'objet de l'anthropologie philosophique.

La doctrine thomassienne du désir naturel de voir Dieu retiendra tout particulièrement notre attention.

Ce désir ne se confond pas avec celui qui a sa racine dans la grâce. Car l'espérance théologale, dont la certitude repose sur les promesses divines, est, elle aussi, un désir de voir Dieu. Le désir, dont nous entendons parler, est antérieur au don de la filiation divine; il est inscrit dans la nature de l'intelligence, dont il illustre la vocation métaphysique.

La contemplation immédiate de l'essence divine est l'objet de la béatitude. Avec elle, c'est le sujet, la personne dans son intégralité, qui est concernée. Le désir dont nous parlons touche directement l'ontologie du connaître. Distincts, les deux thèmes sont connexes.

Les réflexions que je propose ne sont pas sans lien avec la question de la sécularisation.

Le désir naturel de voir Dieu

2. Saint Thomas emploie comme équivalentes les deux expressions: *désir naturel de voir Dieu* et *appetitus naturel de voir Dieu*. Il le fait parce l'*appetitus* entre dans la définition du désir, celui-ci appartient à la partie sensitivo-affective de l'être humain.

Dans ce qui suit, je conserverai le terme latin, le français *appétit*, dans son usage courant, n'ayant plus la même ampleur.

Appetitus désigne donc l'inclination, la tendance, d'un être vers ce qui lui convient, vers son bien, l'origine d'un mouvement de la puissance à l'acte. Le terme inclination peut s'entendre dans un sens actif ou dans un sens passif, comme quand il est appliqué à la matière qui, de soi, est passivité.

On distingue l'*appetitus naturalis* et l'*appetitus electivus*. Ce dernier est orienté par un choix, alors que le premier est inscrit dans la nature même d'un être. Il se trouve déjà chez les êtres privés de connaissance.

Le concept a une portée métaphysique. Il permet de mettre en évidence l'élan fondamental, le dynamisme de l'être, la relation transcendante de l'être en puissance à son actualité.

Partant de la considération de la matière, au sens philosophique de pure potentialité, saint Thomas, dans une grande vue de sagesse, explicite la signification du dynamisme qui soulève tout l'être créé en tant que tel

(*Summa contra Gentiles*, III, c. 22). La matière elle-même tend vers les réalités divines (*divinum*).

Il donne le principe de ce processus: toute réalité mue, en tant qu'elle est mue, tend à la similitude divine afin d'atteindre sa perfection. Or tout être atteint sa perfection en tant qu'il est en acte.

Il faut donc que l'intention de tout être existant en puissance tende à l'acte, qui est ainsi sa perfection et son bien. Mais toute perfection est telle en tant qu'elle est une similitude divine.

D'où cette précision essentielle: plus un acte est éloigné (*posterior*) de la matière et plus parfait et plus fortement (*principalius*) est porté vers lui l'*appetitus* de la matière.

Nous avons là une affirmation de la priorité ontologique de la cause finale. C'est la perfection de l'*Ipsium esse subsistens* qui soulève et attire l'entier dynamisme des êtres. C'est *principalement* lui que vise l'*appetitus* d'un être quand il tend à sa perfection.

Il convient de souligner la nature ontologique de cet *appetitus* et de l'attraction de la suprême perfection, la perfection divine, à laquelle il obéit dans chaque être. Bien des discours sur la finalité portent à faux, parce qu'ils s'en tiennent à une image descriptive et phénoménale de celle-ci.

Et voici la conclusion: Il faut que l'*appetitus* par lequel la matière appète la forme tende à l'acte ultime et le plus parfait que la matière peut recevoir, comme à la fin ultime de l'ensemble du processus de génération.

Il existe ainsi un ordre de perfection pour les formes naturelles qui constituent autant de degrés de la plus élémentaire à la plus parfaite qui est l'âme humaine. La matière première est en puissance à la forme simple; existant sous cette dernière elle est en puissance aux corps mixtes; puis de là, à l'âme végétative qui est l'acte du végétal; l'âme végétative est en puissance à l'âme sensitive et celle-ci à l'âme intellectuelle.

La même gradation se vérifie dans la génération humaine, le fœtus ayant d'abord la vie végétative, puis la vie animale, et au terme du processus la vie humaine.

Dans le monde des êtres soumis au processus de génération et de corruption, il n'y a pas de forme au-dessus de la forme intellectuelle, ni de plus digne. L'âme humaine est ainsi la fin ultime du processus de génération; la matière y tend comme à sa forme ultime. L'homme est la fin de toute génération. Et ce qui vaut pour la génération, vaut également pour la conservation.

Notons en passant l'intérêt de cette conception pour l'intelligence des problèmes de l'évolution.

L'article du *Contra Gentiles* que nous venons de commenter concerne la structure ontologique de l'univers physique. Il ressortit à la philosophie de la nature, tout en la débordant.

Participation et similitude

3. Il a une portée métaphysique, car le principe énoncé, qui s'applique en premier lieu aux êtres composés de matière et de forme, comme sont les êtres de notre univers physique, peut être transposé, d'une manière plus radicale, à tous les êtres composés de puissance et d'acte comme sont les substances intellectuelles (cf. *CG* II, c. 54).

En effet, dans les êtres composés de matière et de forme, il y a une double composition de puissance et d'acte: celle qui concerne la substance elle-même, qui est précisément la composition de matière et de forme, et celle entre cette substance composée et son être (*esse*). Les formules l'exprimant sont: *quod est* et *esse*: (*ce qui est* et *être*) ou *quod est* et *quo est* (*ce qui est* et *ce par quoi il est*)¹.

Il apparaît ainsi que la composition en acte et en puissance est plus large que celle en forme et matière. Celle-ci concerne les substances physiques, alors que la division en acte et puissance concerne l'être commun (*ens commune*). Elle est propre aux substances créées, qu'elles soient matérielles ou immatérielles. Dans les deux cas, on peut utiliser les mêmes verbes: recevoir et être reçu, paraître et être porté à la perfection (*recipere et recipi, perficere et perfici*).

La distinction entre ces deux compositions est essentielle. Saint Thomas s'oppose énergiquement à ceux qui appliquent aux substances créées immatérielles les notions de matière et de forme.

Les expressions *quod est* et *quo est* désignent l'essence et l'exister (*actus essendi*). L'exister, l'acte d'être ne procède pas de l'essence, il est reçu, il est participé selon la configuration de l'essence. La participation s'entend par rapport à la cause première, Dieu, dont elle est une similitude. Là où un être tend à sa pleine actualisation, non donnée d'emblée, cette aspiration, cette tendance, est un processus d'assimilation à la cause première. Chaque être réalise cette assimilation selon les capacités de son essence. Pour les substances intellectuelles cette assimilation se fait par la connaissance par laquelle le connaissant devient intentionnellement la chose connue.

Ainsi se comprennent les affirmations suivantes. Tous les êtres, déjà ceux qui sont privés de connaissance, appètent le bien. Avoir l'intelligence de

Dieu (*intelligere Deum*) est la fin des substances intellectuelles (cf. *CG* III c. 24 et 25).

Félicité

4. Nous pouvons reprendre le fil de la démonstration de Thomas au livre III de la *Summa contra Gentiles*.

L'*appetitus* naturel de voir Dieu est commun aux substances intellectuelles, les anges, et aux substances rationnelles, l'adjectif se référant à la connaissance proprement humaine, abstractive et discursive.

Le chapitre 37 établit que l'ultime félicité de l'homme consiste dans la contemplation de Dieu. En effet, il s'agit de la contemplation de la vérité, non de la vérité pratique, de celle des principes ou des réalités inférieures mais de la vérité, objet de la contemplation de sagesse qui porte sur les choses divines.

Il est question de félicité et non de béatitude, non pas que les deux termes portent sur des réalités différentes. Mais le second est proprement théologique, alors que le premier est philosophique. La *Somme contre les Gentils* a en vue notamment des auteurs qui sont hors de la foi chrétienne, juifs ou philosophes arabes, commentateurs d'Aristote et héritiers de courants néoplatoniciens. C'est pourquoi les arguments que présente ici saint Thomas sont des arguments en eux-mêmes philosophiques. L'horizon transcendant de la foi en confortant la raison dans sa ligne propre lui donne la force de se développer pleinement. C'est le cas pour la doctrine du désir naturel de voir Dieu: elle nous offre une démonstration de la vocation métaphysique de l'intelligence.

Les substances intellectuelles atteignent la plénitude de leur perfection dans l'union parfaite au souverain bien, Dieu, être suprême et première vérité.

Cette démonstration peut être considérée comme une explication de l'affirmation d'Aristote: *nous pensons savoir parfaitement quand nous connaissons la cause première* (*Métaphysique*, I, ch. 3, n. 1, 983 a 25, cité dans *CG* III, c. 25).

L'apaisement du désir

5. Le chapitre 50 établit que le désir naturel des substances séparées n'est pas apaisé par leur connaissance naturelle de Dieu (cf. *CG* III, c. 50). Les arguments valent *a fortiori* pour la connaissance humaine.

Tout ce qui est imparfait dans une certaine espèce désire atteindre la perfection de cette espèce. Ainsi celui qui a une opinion qui est une information

1. C'est-à-dire posé dans l'exister.

(*notitia*) imparfaite, sur une chose est incité par cela à désirer le savoir (*scientia*) de cette chose. Or la connaissance que les substances séparées ont de Dieu, n'étant pas connaissance de sa substance, est une espèce imparfaite de connaissance. En effet, le principal dans la connaissance d'une chose donnée est d'avoir le savoir de ce qu'elle est. C'est pourquoi, à partir de la connaissance de Dieu que possède la substance séparée, son désir naturel, loin d'être apaisé, est davantage incité à la vision de la substance divine.

La connaissance des effets incite le désir de connaître la cause. Comme le dit Aristote, les hommes ont commencé à philosopher quand ils commencèrent à chercher les causes des choses (*Mét.*, I, ch. 2, n. 8, 982b). C'est pourquoi le désir de savoir qui est naturellement inné (*inditum*) dans toutes les substances intellectuelles n'est apaisé que quand, connaissant la substance des effets, elles connaissent aussi la substance de la cause. Du fait donc que les substances séparées connaissent que Dieu est la cause de toutes les choses dont elles voient la substance, leur désir naturel ne s'apaise pas si elles ne voient aussi la substance de Dieu lui-même.

Ceux qui connaissent l'existence d'une chose désirent naturellement savoir ce que cette chose est par l'intelligence de sa substance. Le désir naturel n'est donc pas apaisé quand de Dieu nous savons seulement qu'il existe. Le chapitre propose encore d'autres arguments qui tous conduisent à la même conclusion.

L'ultime félicité ne peut consister que dans une opération de l'intelligence (*intellectus*), car aucun autre désir ne porte à une telle sublimité que le désir de connaître la vérité. En Dieu, fondement et créateur de toutes choses, ce désir trouve son repos.

C'est avec une calme assurance et sans les accompagner de conditions ou de restrictions que saint Thomas énonce les arguments prouvant le désir naturel de voir Dieu.

Une aporie ?

6. Or cette doctrine semble en opposition avec ce que le Docteur angélique nous dit par ailleurs de la connaissance de Dieu².

Dieu est la très pure et suprême vérité. Il est intelligence (*intellectus*) et l'acte d'intelligence est son essence. Aussi bien connaître la substance divine, selon un mode divin et parfaitement intuitif, est le propre de Dieu. Seul l'intellect divin est proportionné à l'essence divine avec laquelle il ne fait qu'un.

Quant à la connaissance que nous avons de Dieu, elle est tributaire de l'objet propre de notre intelligence que sont les choses matérielles et d'où nous tirons nos concepts par abstraction. Nous les appliquons à Dieu par la triple voie de causalité, d'éminence et de rémotion³. Elle est très imparfaite, à considérer sa disproportion à la perfection divine. Bien qu'il faille concéder que d'une certaine manière la créature est semblable à Dieu, d'aucune façon il ne faut concéder que Dieu est semblable à sa créature, précise saint Thomas⁴.

Il semble que nous nous trouvions devant une aporie majeure. L'*appetitus* naturel porterait sur un objet impossible, parce qu'il est contradictoire.

Avant d'aborder le problème, faisons deux remarques.

La première est que Thomas parle d'*appetitus* ou de désir, et non pas d'exigence. La seconde est qu'il faut éviter la formule: désir naturel du surnaturel, ce qui en rigueur de termes vide le surnaturel de la surnaturalité.

L'aporie n'est qu'apparente. Pour s'en convaincre, il convient de saisir comment s'harmonisent les deux principes suivants:

1) Aucune substance créée ne peut par ses forces naturelles (*sua naturali virtute*) parvenir à voir l'essence divine (*ad videndum Deum per essentiam*) (CG III, c. 52).

2) Il est impossible qu'un *appetitus* naturel soit en vain (*frustra*) (cf. CG II, c. 79).

Du premier nous avons dit un mot. Du second, il suffit de faire remarquer que supposer que la tendance d'une nature vers sa fin soit vaine, c'est poser une impossibilité métaphysique, une contradiction, une tendance autodes-structrice.

Il convient ici de prendre en considération le contexte dans lequel est posée cette affirmation. Elle intervient dans la réfutation d'une thèse néoplatonicienne reprise par des philosophes arabes, selon laquelle l'accès des substances spirituelles au Premier, au Principe (à Dieu) n'est pas direct, mais se fait par mode de médiation, une substance spirituelle participant directement à la lumière de la substance qui la précède en perfection, seule la substance la plus parfaite ayant contact direct avec le Principe. Saint Thomas discute cette position sous diverses formes (cf. CG III, c. 42 sv.). Elle présuppose la doctrine de l'émanationnisme, qui explique la pluralité des êtres par un progressif éloignement du Principe, ce qui implique une

² Voir, par exemple, dans la *Summa contra Gentiles* I, les c. 44 et sv., et le traité de Dieu dans la *Sum. Theol.* I.

³ Voir *Sum. Theol.* I, les questions 12 et 13, plus précisément 12, 12 et 13, 1.

⁴ *Ibid.*, I, q. 4, a. 3, ad 4.

conception univoque de l'être. Les doctrines émanationnistes sont directement opposées à l'idée de création.

D'où l'importance du c. 57 du livre III de la *Somme contre les Gentils*: *Tout intellect, quel que soit son grade, peut participer à la vision divine.*

La distance de l'intelligence la plus haute selon l'ordre de la nature à Dieu est infinie quant à la perfection et la bonté, tandis que la distance de cette intelligence à celle qui est la plus petite (*infima*) est finie. De ce qui est fini à ce qui est fini il ne peut exister une distance infinie. La distance qui existe entre la plus humble des intelligences créées et celle qui est au degré suprême, est comme un néant comparée à la distance entre la suprême intelligence créée et Dieu.

Ainsi tout esprit créé a la possibilité d'atteindre la vision de Dieu, mais il est aussitôt précisé que ce ne peut être en vertu de ses propres forces, car seul l'intellect divin est à la hauteur de l'infinie intelligibilité de Dieu. Celle-ci, transcendante à tout esprit créé, lui est inaccessible. *En soi* Dieu est suprêmement connaissable; il ne l'est pas *pour nous* de connaissance directe à cause de la finitude de notre capacité.

Désir et capacité

7. À des philosophes qui ne connaissent pas la révélation surnaturelle portant sur notre vocation à partager éternellement la divine béatitude, Thomas propose une analyse du dynamisme métaphysique de l'intelligence créée. La doctrine de l'*appetitus* naturel de voir Dieu les conduit au seuil de la foi. Il affirme tout aussi fermement qu'aucune créature intellectuelle ne peut se donner à elle-même une telle vision. Elle est un don de la libre initiative de Dieu, elle est surnaturelle.

Il existe ainsi une dissymétrie entre désir et capacité d'y satisfaire par soi. Cette dissymétrie découle de la participation et de la similitude de la créature à l'égard de la cause première dont elle dépend totalement et dont elle subit l'attraction.

Tout être, tendant à sa perfection, à sa pleine actualisation, tend à être assimilé à la cause première. Cette assimilation se réalise selon les possibilités inscrites en lui. Pour les êtres spirituels, elle se fait par la voie de la connaissance. En devenant intentionnellement le connu, le connaissant devient *un* avec lui. Dans la vision de l'essence divine, l'intellect créé reçoit le don gratuit d'une lumière qui l'assimile à la vision que Dieu a de lui-même.

Tout être créé possède sa propre essence, de qui il tient sa configuration essentielle et, par mode de conséquence, ses limites. Mais, plus radicalement, c'est à l'être lui-même et aux transcendants qu'il participe. Le dynamisme

de cette participation l'aspire au-delà des limites de son essence particulière. Pour marquer ce paradoxe, ou plutôt cette bipolarité, Maritain parle de *désir transnaturel*.

Le désir naturel de voir Dieu est le désir qui porte la créature spirituelle en tant qu'être causé, vers la Cause première. Ce désir sera satisfait quand il y aura connaissance parfaite, c'est-à-dire vision, de la substance de cette cause. Saint Thomas passe en revue les autres types possibles de connaissance de Dieu. Il ne les rejette pas, il constate qu'aucun ne suffit à apaiser le désir.

La création ne découle pas par nécessité de l'essence divine. C'est librement que Dieu crée par sa sagesse et sa volonté. Or la cause ne nous est connue qu'à partir de ses effets. Et c'est vers la connaissance parfaite, la vision, de la cause comme telle qu'est dirigé le désir naturel.

Nous pouvons maintenant résoudre l'aporie dont il a été question plus haut. Une précision de Jean de Saint Thomas nous y aide: « En tout objet spécifiant une connaissance on distingue la raison matérielle (*objectum quod*) et la raison formelle (*objectum quo*). La première est ce que nous connaissons, la seconde ce par quoi la chose est rendue connue. C'est pourquoi aussi la raison formelle de connaître si elle est la dernière par laquelle (*qua*) l'objet est rendu cognoscible ou proportionné à un tel savoir, est dite raison formelle *qua*, car c'est à partir d'elle (sous elle, *sub ipsa*) que les autres choses connues le sont⁵. »

La raison formelle de l'*appetitus* naturel de voir Dieu est sa causalité. Dieu comme cause première est certes *matériellement* identique au mystère de la Déité. Mais ce n'est pas sous cette formalité précise qu'il est visé. C'est pourquoi il est faux de parler d'un désir naturel du surnaturel pour désigner le désir naturel de voir Dieu.

Apportons une dernière précision: *Naturel* indique que ce désir appartient à l'essence de l'esprit créé. Il indique aussi qu'il s'agit d'un désir spontané. Il est inviscéré dans l'intelligence. C'est pourquoi il est antérieur à toute prise de conscience et à toute réflexion et à toute reprise délibérée par la volonté. Nous sommes au niveau de l'ontologie de l'intelligence.

La confrontation du phénomène de la sécularisation avec l'affirmation métaphysique du désir naturel de voir Dieu paraîtra peut-être inadéquate. Il me semble, au contraire, que cette vue qui touche aux racines de la vie de

5. Cf. JEAN DE SAINT THOMAS, *Cursus theologicus, De Fide*, Ed. Université de Laval, Québec, 1948, n. 64.

l'esprit permet de mesurer à sa juste valeur quelle frustration et quelle aliénation constitue une existence vécue, inconsciemment ou plus ou moins consciemment, « comme si Dieu n'existait pas ». Elle signifie que l'homme s'éloigne pour autant de sa propre humanité. C'est en ravivant la mémoire de ses sources transcendantes que l'homme trouve son identité.

✠ Georges Card. COTTIER, OP

La contribution de Maritain à une compréhension de l'expérience mystique. *Un article d'Henry Bars*

Ce texte a été publié aux États-Unis dans un livre collectif intitulé: Jacques Maritain: The man and his achievement¹. C'est Joe Evans, disciple de Maritain et ami de Bars qui fut à l'initiative et à la réalisation de ce projet². Ce travail est une étude sur la connaissance mystique dans l'œuvre de Maritain: thème très peu souvent abordé par Bars. Cet article, retrouvé dans les archives d'Henry Bars à Parçay, chez François Estrangin, son héritier, est publié en français pour la première fois avec son accord. Par la suite, Jacques Maritain devait revenir sur la « La diversité des Dons de l'Esprit », particulièrement dans Le Paysan de la Garonne³: « La contemplation est chose ailée et surnaturelle, libre de la liberté de l'Esprit de Dieu, plus brûlante que le soleil d'Afrique et plus fraîche que l'eau du torrent, plus légère qu'un duvet d'oiseau, insaisissable, échappant à toute mesure humaine et déconcertant toute notion humaine, heureuse de déposer les puissants et d'exalter les petits, capable de tous les déguisements, de toutes les audaces et de toutes les timidités, chaste, hardie, lumineuse et nocturne, plus douce que le miel et plus aride que le roc, crucifiante et béatifiante (crucifiante surtout), et parfois d'autant plus haute qu'elle est plus inapparente⁴. » Nous avons volontairement laissé les notes de renvoi des livres parus aux États-Unis, en les traduisant entre crochets, pour respecter les désirs de l'auteur.

Sylvain Guéna

1. Jacques Maritain: *The Man and his achievement*, New York, Sheed and Ward, 1963. Ouvrage collectif dirigé par Joseph Evans, avec la participation d'auteurs comme Yves Simon, Charles Journet.

2. Le professeur Joseph William Evans fut directeur du Centre Jacques Maritain à l'Université Notre-Dame depuis sa fondation en 1958 jusqu'à sa mort en 1979. Voir Ralph McINERNY: « In memoriam Joseph Evans », *Cahiers J. Maritain* 1, Septembre 1980, pp. 63 et 64.

3. Jacques MARITAIN, *Le Paysan de la Garonne*, Paris, Desclée de Brouwer, 1966, in *Œuvres Complètes* (ci-après *ŒC*), Vol. XII, 1992. Réédition sous le titre *Le Feu Nouveau*, préface et dossier critique de Michel Fourcade, Ad Solem, 2007.

4. *ŒC*, Vol. XII, p. 970.

I

1 – De grands progrès ont été réalisés depuis un demi-siècle dans la compréhension du mysticisme. Pour en saisir l'origine, il faudrait remonter assez loin dans le passé, jusqu'à l'aube du monde moderne. Naturellement, je ne parle pas de la source du mysticisme lui-même : car celle-ci est située encore bien plus haut (et en définitive elle est hors du temps, dans la Vie incréée). Je parle de l'intelligence du mysticisme, que nous pouvons discerner comme un fait religieux et comme un fait de culture dans le monde où nous vivons : ce fait a son origine au début de l'âge moderne, au XVI^e siècle. Il s'est produit alors un de ces faits de « prise de conscience » sur lesquels Jacques Maritain a si souvent insisté. Comme il devait arriver pour la Science – au sens moderne et en tant que distincte de la Sagesse – au temps de Descartes, pour l'art et la poésie à l'époque romantique, ainsi au temps de Sainte Thérèse d'Avila et de Saint Jean de la Croix l'expérience mystique est revenue sur elle-même et elle s'est connue réflexivement⁵. Et bien loin de paralyser le mysticisme, cette prise de conscience l'a activé. Il y a eu alors un véritable raz de marée mystique à travers l'Europe : Henri Bremond l'a étudié, pour la France, dans sa monumentale *Histoire du sentiment religieux*⁶. C'était comme une royale compensation que Dieu donnait à son Eglise après la déchirure de la Réforme : et en même temps c'était un progrès qui était appelé par la croissance de l'esprit dans le temps. Seulement cette « invasion mystique »⁷, après un siècle environ, a été stoppée par des forces de sens contraire que ce n'est pas ici le lieu d'analyser. Et les XIX^e et XVIII^e siècles peuvent être caractérisés, en gros et malgré beaucoup d'exceptions, comme un âge anti-mystique : « La religion baissait de niveau⁸. » Il y avait toujours des mystiques, mais ils étaient cachés (ce qui, pour eux, est l'état normal) et l'intérêt général allait ailleurs. Alors la « prise de conscience » elle aussi a été naturellement très ralentie. Il y avait bien des travaux de « théologie mystique » qui se

faisaient dans l'Eglise ; mais ces travaux n'entraient pas dans la circulation générale des valeurs de l'esprit. La culture n'était plus animée par la théologie.

À la fin du XIX^e siècle, les choses ont commencé à osciller. Là encore les causes sont trop nombreuses et trop enchevêtrées pour que je puisse les énumérer, mais en voici deux. Je crois que les progrès de l'Histoire ont joué un rôle important : à mesure que les historiens, surtout ceux de la civilisation et de la philosophie, connaissaient mieux le passé, ils étaient davantage frappés de l'importance qu'avait eue la vie spirituelle héroïque au Moyen Âge et jusqu'à la fin de l'Ancien Régime. Et puis, et surtout, il y a eu un renouveau spirituel qui a ramené dans le sein de l'Eglise beaucoup d'hommes adonnés aux travaux de l'esprit. Or ces conversions-là n'étaient pas principalement « morales » (parfois même elles étaient moralement très imparfaites, comme la conversion de Verlaine), mais elles avaient presque toutes le timbre mystique. Au fond, c'était le grand mouvement religieux du XVI^e siècle qui recommençait, après la pause de l'âge des Lumières et du Naturalisme. Et il allait y avoir une conjonction singulièrement féconde – parfois dramatique aussi –, entre cette résurrection mystique proprement chrétienne et catholique d'une part, les travaux des historiens et des philosophes indépendants d'autre part.

2 – Jacques Maritain avait aussi des raisons personnelles de s'adresser au mysticisme. Sa première passion de jeune philosophe avait été pour Spinoza. Puis il avait connu Bergson et Bergson l'avait conduit à Plotin. Beaucoup plus tard, Bergson devait demander à Raïssa Maritain si, pour Jacques et elle comme pour lui, « *cela avait commencé par Plotin* » : *cela* c'était le chemin vers le Christ.

De plus Maritain a été conduit jusqu'aux portes de la foi par l'attrait des mystiques. Il n'a commencé à étudier Saint Thomas que trois ans après sa conversion et ce n'est pas une méthode de dialectique rationnelle qui a préparé cette conversion, mais une réfraction de la sainteté catholique dans *La Femme Pauvre* de Léon Bloy, puis dans la personne de Bloy lui-même et dans son cortège de saints protecteurs. Et de très bonne heure il a essayé de comprendre en philosophe le fait mystique. Vers 1912, avec son ami Charles Henrion, il « *assaillait à ce sujet le P. Garrigou-Lagrange de questions auxquelles celui-ci a répondu dans ses livres* ».

C'est en 1922 qu'il a publié son premier essai sur le sujet *De la vie d'oraison*, petit livre écrit avec Raïssa Maritain et destiné aux personnes « *vivant dans le*

5. *Liturgy and Contemplation*, New York, Kennedy, 1960, pp. 70-72. Paru d'abord en français chez Desclée de Brouwer en 1959, sous le titre de *Liturgie et Contemplation*, il peut se lire dans les *ŒC*, Vol. XIV, 1993, pp. 85 à 154.

6. Onze volumes, Bloud et Gay, Paris, 1915-1933. Une édition intégrale et augmentée a été effectuée chez Jérôme Millon, sous la direction de François Tremolières, 2006. (5 volumes, 4700 pages)

7. *Ibid.*, Vol. II.

8. Jacques MARITAIN, *Réponse à Jean Cocteau*, Stock, Paris, 1926, p. 38. Voir *ŒC*, Vol. III, 1984, pp. 697 à 737.

monde et s'adonnant aux travaux de l'intelligence ». Les deux mêmes auteurs viennent de faire paraître (1959) un essai : *Liturgie et contemplation*. Entre ces deux opuscules profonds et simples s'échelonne toute une série de travaux plus techniques : « Expérience mystique et philosophie » (1926) a formé en 1932 le chapitre VI des *Degrés du savoir*¹⁰. Les trois chapitres suivants du même ouvrage concernent également les mysticismes, spécialement le chapitre VIII : « Saint Jean de la Croix praticien de la contemplation ». « Action et contemplation » est la troisième des *Questions de conscience* publiées en 1938¹¹.

La même année, Maritain a présenté un rapport sur « L'expérience mystique naturelle et le Vide », qui est devenu le troisième des *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle* (1939, réédition augmentée 1956).

Il faut ajouter que des vues complémentaires sont exposées dans beaucoup d'autres ouvrages du philosophe, spécialement ceux qui sont consacrés à l'art et à la poésie. Et Raïssa Maritain a écrit une étude « Magie, poésie et mystique » qui est réunie à d'autres essais d'elle et de Jacques Maritain dans *Situation de la poésie* (1939).

II

3 – Dans toute question complexe, la bonne méthode consiste à partir de ce qui est sûr pour s'avancer vers ce qui est moins sûr et tenter de l'assurer à son tour. Et le mot « sûr » peut être pris en deux acceptions qui se complètent : est « sûr » d'abord ce qui est bien établi dans l'ordre des faits, puis ce qui est bien éclairé par ses causes dans l'ordre de la doctrine. Sous ces deux rapports, le mysticisme catholique orthodoxe présente des garanties remarquables : il a une histoire continue, surabondante en documents ; et il a une doctrine cohérente, exposée par des maîtres autorisés. Ces deux acceptions se complètent, car le développement historique, l'« évolution homogène » de la science des voies intérieures a normalement abouti à une doctrine que l'Eglise a reconnue comme sienne : en 1926, saint Jean de la Croix a été proclamé Docteur de l'Eglise.

9. *De la vie d'oraison*, A L'Art catholique, seconde édition, Paris, 1925. Traduction anglaise : *Prayer and Intelligence*, Sheed and Ward, London, 1928. Voir *ŒC*, Vol. XIV, 1993, pp. 11 à 81.

10. *The Degrees of Knowledge*. [Les *Degrés du Savoir*, Desclée de Brouwer, 1932] Newly translated from the fourth French edition under the supervision of Gerald B. Phelan, Scribner, New York, 1959. Voir *ŒC*, Vol. IV, 1983, pp. 251 à 1111.

11. *Questions de conscience*, Desclée de Brouwer, Paris, [1939]. Cf. *Scholasticism and politics*, Macmillan, New York, 1940, Chapter VII, « Action and Contemplation ». Voir *ŒC*, Vol. VI, 1984, Question deuxième, pp. 679 à 729.

Maritain connaît beaucoup d'auteurs mystiques et de tous les temps, mais c'est à Jean de la Croix qu'il s'est attaché comme au « *grand Docteur du suprême savoir incommunicable* » – de même que Thomas d'Aquin est pour lui « *le grand Docteur du suprême savoir communicable* »¹². Nous touchons ici la première contribution capitale de Maritain à la compréhension de l'expérience mystique : il nous enseigne à demander aux maîtres du mysticisme vécu ce qu'ils veulent nous donner, ce qu'ils sont chargés de nous donner, ce que seuls ils peuvent nous donner, et pas autre chose. Grande leçon de méthode qui n'était pas inutile. En 1925, Jean Baruzi avait publié sur Jean de la Croix un livre plein d'intelligence, de savoir et de sympathie : mais il avait cru trouver chez le saint une philosophie de type néo-platonicien et même apparentée à celle de Brunschvicg, cela de très bonne foi¹³. Maritain montre parfaitement que Jean de la Croix est « un praticien de la contemplation », que ce qu'il nous enseigne c'est un savoir « *dans lequel nous pouvons sans doute avoir des maîtres et des guides, mais où ceux-ci ne nous transmettent pas les objets eux-mêmes du savoir ; ce qu'ils nous transmettent, c'est un ensemble de connaissances, de conseils et de règles dont nous avons besoin pour faire une certaine expérience, indicible comme toute expérience prise en elle-même* »¹⁴. Pour comprendre une doctrine, quelle qu'elle soit, il faut être capable de définir le type épistémologique auquel elle appartient. Saint Jean de la Croix représente un type relativement pur (et il est même pour Maritain l'occasion de définir la « science pratiquement pratique »). Naturellement, il peut y avoir d'autres types. Par exemple, la démarche augustinienne, étudiée dans les mêmes *Degrés du savoir* (chapitre VII) est définie par « le don de sagesse usant du discours », du discours spéculatif et principalement théologique. Mais, en tous les cas, avant de comparer deux doctrines, comme celle de Saint Augustin et celle de Saint Thomas, ou celle de Saint Thomas et celle de Saint Jean de la Croix, il faudra les avoir situées chacune dans son attitude spécifique ; et on sera amené, de la sorte, à reconnaître la validité de « lexiques conceptuels » différents : l'étude de Maritain sur la « praticité » du vocabulaire de Saint Jean de la Croix est un modèle du genre.

Cependant l'enseignement du « praticien » n'est nullement pragmatiste, il est saturé de valeurs spéculatives ; et pour qu'il soit vraiment compris, il faut qu'il soit théologiquement interprété. Vouloir expliquer la mystique

12. Jacques MARITAIN, *Les Degrés du savoir*.

13. Jean BARUZI, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Alcan, Paris, 1925.

14. *The Degrees of Knowledge*, p. 310. Voir *ŒC*, Vol. IV, p. 820.

chrétienne sans recourir aux lumières de la théologie chrétienne est au moins aussi imprudent que de traiter de la physique moderne sans une information suffisante: c'est l'erreur de Bergson dans son ouvrage, d'ailleurs précieux, sur la morale et la religion et surtout dans son interprétation des mystiques. Quant à Maritain, c'est bien en philosophe qu'il a traité le problème c'est-à-dire « *du point de vue de l'homme*¹⁵ », comme quelque chose « qui est au cœur même du monde humain¹⁶ ». En philosophe, et non en théologien, mais non pas en pur philosophe: toute sa théorie de la « *philosophie morale adéquatement prise* » est ici concrètement engagée.

4 – C'est au point de convergence de l'enseignement donné par les grands « praticiens » de l'expérience mystique, et d'une recherche philosophique qui sait recourir aux lumières de la théologie, – non pas pour tenter d'« *harmoniser après coup* », comme on l'a très injustement insinué, saint Jean de la Croix et saint Thomas d'Aquin, mais pour mieux voir l'unique vérité qu'ils visent dans des lumières différentes et qu'ils expriment dans des langages différents, – c'est dans « la chose elle-même » que le philosophe aura chance de discerner exactement ce qu'elle est. Ici une nouvelle précision est nécessaire.

Les définitions auxquelles Maritain aboutit ne sont pas, nous dit-il, obtenues par une analyse empiriologique mais par une analyse ontologique¹⁷. Évidemment cette analyse part de l'expérience et de l'observation, et finalement il faudra bien qu'elle rende compte de ce qui a été observé. Mais elle n'est pas orientée vers l'observable comme tel, elle est orientée vers l'être intelligible et c'est « *par les éléments constitutifs d'une nature ou d'une essence intelligible*¹⁸ » qu'elle rendra compte de l'expérience. Il y a des travaux de « psychologie des mystiques » qui ont une grande valeur, et Maritain les met à profit, mais c'est à une « ontologie » de l'expérience mystique que, pour sa part, il travaille. Il s'agit de situer l'expérience mystique dans la hiérarchie des démarches qui acheminent l'esprit humain vers la possession de la Vérité: telle semble être l'idée profonde, l'idée « de derrière la tête » qui a présidé à la conception de l'œuvre centrale du philosophe, *Les degrés du*

savoir. Une fois cette expérience définie et située, il est possible de se demander quel est son impact sur le monde humain de la culture.

5 – Pour définir l'expérience mystique, il faut la saisir dans sa pureté. Notons d'abord, pour mémoire, que Maritain écarte de l'essence du mysticisme tout le « *cortège de phénomènes, d'extases, de dons extraordinaires qui relèvent, quand ils sont authentiques, de ce que les théologiens appellent des charismes ou des grâces gratis datae*¹⁹ ». Cette position, d'ailleurs, est aujourd'hui commune. Il faut aussi écarter tous les cas « pré-mystiques », soit qu'ils appartiennent à l'ordre proprement religieux (Henri Bremond, par exemple, avait tendance à identifier mysticisme et prière), soit qu'ils appartiennent à d'autres ordres comme l'expérience poétique.

Le terrain ainsi dégagé, quand on écoute les mystiques chrétiens, et spécialement les maîtres, et surtout Jean de la Croix, on admet sans grande peine la définition du philosophe: c'est une « *connaissance expérimentale des profondeurs de Dieu* » ou encore une « *passion des choses divines* »²⁰. Voilà ce que les saints nous disent. Mais comment une telle expérience est-elle possible?

L'explication, dit Maritain, n'est pas à chercher du côté d'une quelconque intuition de Dieu²¹, Dieu ne peut pas être vu à moitié²². Dans la vision béatifique, l'intelligence sera comblée; ici-bas elle ne saurait l'être. Dans l'expérience mystique, Dieu est connu autant qu'il peut l'être en cette vie, il est connu en lui-même, mais il est connu par « union d'amour ». C'est l'amour surnaturel de charité qui seul peut connaturaliser l'âme à la déité: cet amour devient, suivant l'expression de Jean de Saint-Thomas, le moyen objectif de la connaissance (*amor transit in conditionem objecti*). L'âme pâtit sous le toucher de Dieu qui fait fructifier la grâce en amour, et dans cette « passion », qui est encore un effet de Dieu mais un effet auquel l'âme ne s'arrête pas, Dieu est expérimentalement connu, il est touché et goûté aussi immédiatement que possible, quoique toujours (et même plus que jamais) dans la nuit, dans une nuit qui est illumination suivant la parole du psaume²³. Telle est la conclusion à laquelle conduisent les enseignements convergent[s] de saint Thomas et saint Jean de la Croix, eux-mêmes enseignés par le Nouveau Testament.

15. *Science and Wisdom*, Scribner, New York, 1940, p. 112. "Science et Sagesse", in *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, Desclée de Brouwer, 1939, in *ŒC*, Vol. VII, 1988, pp. 51 à 280.

16. *The Degrees of Knowledge*.

17. « Ransoming the time » ["Rachetons le temps"], Scribner, New York, 1941, p. 256, in *Raison et Raisons*, Egloff, Fribourg et L.U.F., Paris, 1947 in *ŒC*, Vol. IX, 1990, pp. 239 à 438.

18. *Philosophy of Nature*, Philosophical Library, New York, 1951, p. 75. [*La philosophie de la Nature*, publié chez Téqui en 1935, in *ŒC*, Vol. V, 1982, pp. 819 à 968]

19. *Scholasticism and Politics*, pp. 188-189.

20. *The Degrees of Knowledge*, p. 247.

21. « Ransoming the time », p. 264.

22. *The Degrees of Knowledge*, p. 270.

23. *Ibid.*, p. 261 et sv.

Il résulte de là, chez Jacques Maritain, une certaine méfiance à l'égard du terme de « contemplation »²⁴, dont il avoue pourtant qu'on ne peut pas se passer et qui est consacré par la tradition mystique. Il s'agit bien là d'une contemplation, si l'on entend par ce mot un état terminal où l'âme se repose dans son Bien, une fruition de Dieu. Mais cette contemplation doit être bien distinguée de tout ce que la Grèce et les philosophes nous ont légué sous le même nom. La contemplation des philosophes n'est pas vraiment une expérience; elle n'a pas l'amour pour moyen propre; elle est incapable d'atteindre la déité en elle-même²⁵. La contemplation des saints est essentiellement une expérience et une expérience de la déité. Elle est une Sagesse et la plus haute des Sagesse, car elle connaît en elle-même la Première Cause, mais ce n'est pas comme cause qu'elle la connaît, c'est comme l'Ami présent en l'âme.

De plus, l'âme ne fait cette expérience que parce qu'elle est livrée à Dieu, désappropriée. Ce n'est pas elle qui se conduit, c'est Dieu qui la conduit, elle a renoncé au gouvernement en chef de soi-même qui était au contraire la perfection du Sage de la tradition antique et du Contemplatif suivant l'idéal des philosophes. Maritain caractérise donc l'entrée dans l'ordre mystique par le passage sous le régime des Dons du Saint-Esprit²⁶, mais ici intervient une distinction. La prédominance, quant à l'exercice, des Dons les plus élevés, ceux d'Intelligence et de Sagesse, permet seule la contemplation infuse sous ses formes typiques: et c'est selon ces formes-là, les plus pures, que saint Jean de la Croix a enseigné la voie de la perfection qui n'est rien d'autre que la voie évangélique. Or la même voie évangélique peut être suivie par des âmes qui ne sont pas moins saintes que les premières mais en qui prédominent les Dons actifs, comme ceux de Crainte et de Conseil, et qui n'ont alors la contemplation que sous une forme masquée²⁷. C'est alors une contemplation aussi authentique que l'autre, mais qui n'a pas l'air de contempler. Ce qui importe, à vrai dire, ce n'est pas que l'âme ait l'air de ceci ou de cela, soit aux yeux des autres soit à ses propres yeux, mais qu'elle se livre réellement à la conduite de l'Esprit et elle ne peut le faire que par la Charité, c'est-à-dire par un amour donné d'en haut, par un amour que la créature est incapable de faire jaillir en elle, mais qu'elle peut ne pas laisser jaillir: toute la philosophie de la liberté est incluse dans cette négation.

24. *Scholasticism and Politics*, pp. 188-189.

25. *The Degrees of Knowledge*, pp. 267-268.

26. *Ibid.*, pp. 259-260.

27. *Prayer and Intelligence*, Note IV; *Scholasticism and Politics*, pp. 186-187; *Liturgy and Contemplation*, p. 35 et sv. [*Liturgie et Contemplation*, Desclée de Brouwer, 1959, in *ÆC*, Vol. XIV, 1993]

Un point de doctrine pratique particulièrement important est ainsi fixé: l'expérience mystique surnaturelle n'est liée à aucune condition de nature, ni à tel tempérament, ni à telle éducation, ni à une technique quelle qu'elle soit, – mais au seul comportement évangélique poussé à ses ultimes conséquences, et notamment au « détachement de la perfection dans la perfection même »²⁸, et finalement à l'imprévisible choix de la liberté créée dans sa rencontre avec l'amour incréé.

III

6 – Jacques Maritain a d'abord approfondi l'expérience mystique surnaturelle, telle que nous la font connaître les témoignages des mystiques chrétiens, et les progrès qu'il a fait réaliser à la connaissance de celle-ci peuvent être considérés comme des acquisitions perdurables. Mais il s'est avancé beaucoup plus loin et dans des régions où il reste beaucoup à découvrir: du côté de l'expérience mystique naturelle et du côté des croisements possibles entre celle-ci et l'autre.

Il a commencé par estimer qu'il n'y avait pas d'expérience mystique naturelle. Les raisons qu'il a fait valoir contre la possibilité de celle-ci dans la 1^{re} édition des *Degrés du savoir*²⁹ conservent leur valeur: une « *expérience des profondeurs de Dieu* », une « *passion des choses divines* » est impossible dans l'ordre naturel – c'est-à-dire sans la grâce et la charité. De plus les réflexions de méthode qu'il fait sur le cas des mystiques non-chrétiens restent vraies: la grâce peut agir en dehors de l'appartenance visible à l'Eglise; les cas douteux ou apocryphes doivent être résolument écartés; enfin le rôle des « esprits séparés » ne doit pas être méconnu.

Cependant Maritain ne s'est pas tenu à cette position négative. Les mystiques de l'Inde surtout lui posaient un problème qui ne pouvait être résolu par aucune des réponses précédentes: ni par une action anonyme de la charité surnaturelle, ni par l'allusion, ni par les puissances de ténèbres. Le philosophe a écouté aussi ces témoins, il essayé de les comprendre, et finalement il a proposé la réponse à la fois la plus originale et la plus solidement fondée en raison.

28. *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, Desclée de Brouwer, Paris, 1939, p. 176, in *ÆC*, Vol. VII.

29. *The Degrees of Knowledge*, p. 268 et sv.

7 – Ses travaux sur la mystique chrétienne et ses travaux sur la poésie l'avaient amené à creuser la question de la connaissance par connaturalité et de ses différents types. Il en a distingué quatre, dont le dernier se subdivise à son tour en deux.

Il y a d'abord la connaissance par mode d'inclination pratique de l'expérience prudentielle (ou morale): saint Thomas s'en est servi, comme d'une comparaison, pour expliquer « *la passion des choses divines* », et elle peut s'intégrer à la vie mystique mais elle n'est pas une vie contemplative, elle est une connaissance pour bien agir. Vient ensuite la connaissance par connaturalité intellectuelle à un certain type d'objets, qui est due aux *habitus* spéculatifs: chez le sage, une telle connaissance peut parvenir à une contemplation naturelle des choses divines, mais elle n'est pas une expérience fruitive, elle ne donne pas à l'âme ce repos dans la possession qui caractérise l'expérience mystique. En troisième lieu, il y a une connaissance par mode de création, ou expérience poétique, qui est bien une expérience (mais du créé) et qui dispose à la contemplation (plus que l'expérience prudentielle) mais qui ne s'y termine pas: elle ne tend pas au silence et à la fruition dans le silence, mais à la parole qui n'est jamais satisfaite par aucune œuvre accomplie mais toujours relancée par d'autres œuvres à accomplir. Cependant cette expérience poétique, par le fait qu'elle éveille à elles-mêmes les profondeurs existentielles de la subjectivité, si elle ne saisit pas l'absolu et surtout ne se repose pas en lui, oriente pourtant celui qui la fait dans le sens d'un absolu qui est celui de l'exister personnel. Et je crois que, de fait, les travaux de Maritain sur l'expérience du poète³⁰ ont soutenu et inspiré ses recherches sur la possibilité d'une expérience mystique naturelle proprement dite, qui, d'autre part, ont été directement instruites par le fait de la mystique du Yoga.

Car il y a enfin cette quatrième sorte de connaissance par connaturalité, qui est l'expérience mystique considérée dans sa plus grande ampleur, selon son type épistémologique général. Pouvons-nous en donner une définition plus universelle que tout à l'heure, qui réponde à la fois à la mystique chrétienne dans la pureté de son type et à la mystique indienne dans la pureté de son type, une définition non pas empiriologique mais ontologique, « par les éléments constitutifs de l'essence intelligible ». Nous dirions d'abord que c'est une connaissance contemplative ou fruitive: elle n'est pas « pour agir » ou « pour créer », elle trouve le repos dans l'objet qu'elle connaît. Ce n'est pas une connaissance « par mode de connaissance », comme la contemplation

des philosophes qui « *vole et ne se repose pas* »³¹, mais une connaissance « *par mode de nescience* » qui passe au-delà des concepts et expérimente la réalité même qui la rassasie, la réalité absolue. Ne disons pas encore l'Absolu, avec une majuscule: Dieu seul mérite ce nom. Disons que l'expérience mystique, dans ses notes intelligibles les plus universelles, est « *l'expérience fruitive d'un absolu* ».

8 – Nous savons déjà qu'une telle expérience est possible par la charité surnaturelle. Mais n'est-elle pas possible de plus dans l'ordre naturel lui-même? Oui, répond Maritain, cela est possible. Seulement, cette fois, il ne s'agit plus d'une expérience affective (l'amour naturel de Dieu est incapable de connaturaliser l'âme à la déité) et il ne s'agit plus d'une expérience des profondeurs de Dieu, d'une passion des choses divines. Il s'agit d'une connaissance par connaturalité intellectuelle dont le terme, atteint d'une manière expérimentale quoique négative, est l'exister substantiel de l'âme. Non pas l'essence de l'âme, car dans l'état d'union au corps il est impossible à l'âme de se voir. Aussi bien ne s'agit-il pas de voir: cette expérience mystique-ci n'est pas moins obscure que l'autre. Il s'agit d'expérimenter, de goûter, et ce qui est goûté, touché ici comme à nu, c'est l'exister de l'âme à la racine des puissances qui en émergent, car l'intelligence, en émanant de la substance de l'âme, est informée par celle-ci comme par une espèce intelligible.

Toutefois cela n'est possible que par une méthode ou technique, dont le Yoga donne l'exemple, et grâce à laquelle le foisonnement psychologique des actes est graduellement détruit. Normalement, l'âme n'a l'expérience d'elle-même (une expérience confuse) que par ses actes. Mais c'est ici « *l'acte d'abolition de tout acte* » qui, anéantissant tout le peuple intérieur, paralysant toute opération, laisse l'intelligence au contact du seul objet qui lui reste: non pas l'essence de l'âme, dont l'intelligibilité reste liée, mais le Soi lui-même. Et de fait les yoguis appellent « *âtman* », ou le Soi, cet absolu qu'ils disent atteindre. Le Vide, alors, joue un rôle analogue à celui que jouait l'amour dans l'expérience surnaturelle: il devient le moyen formel de l'expérience. Et ce qui est atteint, ce n'est plus l'Absolu sans doute, l'Absolu divin; mais c'est bien un absolu, l'esse à l'état pur. Or, comme il est expérimenté à l'état pur, sans la limitation de l'essence qui existe et qui est une essence créée, ce qui est connu en lui c'est « *l'exister dans son ampleur métaphysique, et les sources de*

30. Cf. *The Situation of Poetry*, Philosophical Library, New York, 1955. [Situation de la poésie, Desclée de Brouwer, 1936, in *ŒC*, Vol. VI, 1984, pp. 835 à 891]

31. *The Degrees of Knowledge*, p. 268; *Ransoming the Time*, pp. 258-259.

l'exister, selon que l'expérience de l'âme, concrètement prise et en tant même qu'exercice de l'effectuation extra nihil, est quelque chose d'émanant et de parcouru par un influx dont il tient tout ». Il y a donc bien là, ce que Maritain avait d'abord cru impossible, une expérience mystique négative de la présence d'immensité elle-même³². Mais on comprend aussi comment l'expérience mystique naturelle, chaque fois qu'elle n'est pas instruite et rectifiée par la foi au Dieu transcendant, donne lieu aux formulations monistes.

IV

9 – Pour achever cet exposé sommaire, voyons quelle est la situation de l'expérience mystique dans l'esprit humain et dans la culture humaine.

Surnaturelle ou naturelle, cette expérience est tout au sommet de la vie de l'esprit. Fidèle à la tradition de ses maîtres, Jacques Maritain voit dans la Sagesse du Saint-Esprit une véritable science. Proportion gardée, je pense qu'il en dirait autant de l'expérience mystique naturelle. Mais il faut distinguer l'expérience elle-même de la doctrine qui enseigne les voies pour y parvenir. L'expérience mystique est le suprême savoir incommunicable : il y aura donc une différence de niveau entre elle et le « savoir pratiquement pratique » de maîtres comme saint Jean de la Croix ou Ramanudja.

Après cela, suprêmes chacune dans son ordre, les deux expériences se situent différemment par rapport aux autres perfections de l'esprit. L'expérience mystique surnaturelle n'est pas dans le prolongement de la philosophie : la philosophie ne l'appelle pas comme son complément et son achèvement nécessaire. Sans doute une grande philosophie est traversée par une aspiration mystique, pour autant que l'âme du philosophe, lequel cherche à connaître par les causes les plus élevées et les plus simples, aspire – d'un désir naturel, mais naturellement inefficace – à voir en elle-même la Cause de l'Être qui est Dieu. Mais ce n'est pas dans le prolongement de cette

aspiration que se situe l'expérience des profondeurs de Dieu : ce n'est pas comme Premier Être que Dieu est connu en elle, c'est comme Ami et comme objet d'amour. De bas en haut, de la sagesse rationnelle à la Sagesse du Saint-Esprit, il y a discontinuité. Mais de haut en bas il peut, et normalement il doit, y avoir influx de la Sagesse surnaturelle et de l'amour de charité sur la philosophie : tout en laissant à l'œuvre de raison « *l'autonomie qui lui convient dans l'ordre de la régulation objective* »³³, l'expérience mystique, si elle existe, illumine et fortifie l'intelligence et permet au philosophe de mieux voir ce qu'il peut voir en tant même que philosophe : Jacques Maritain explique admirablement, en technicien et en spirituel, ce rejaillissement de « l'irradiation objective » émanant d'un foyer premier dans l'âme sur les autres foyers situés à des niveaux inférieurs. De plus, l'amour produit dans l'opération naturelle un effet qui la dépasse : c'est ainsi que les syllogismes de Thomas d'Aquin ont une vertu pacifiante qui est comme la trace de sa prière. C'est ainsi, d'une autre manière, que le don poétique, chez Jean de la Croix, devient l'instrument de la Sagesse de grâce.

D'autre part, l'expérience mystique surnaturelle étant une expérience par union d'amour, et la charité envers le prochain étant inséparable de la charité envers Dieu, cette expérience a pour effet normal – pour effet, non pour fin – de vivifier les choses humaines, celles de la civilisation et de la vie politique elle-même, de rendre l'homme plus humain. N'étant ésotérique en aucune manière, cette expérience demande à descendre dans tous les états et toutes les conditions, soit sous sa forme typique, soit plus souvent sous une forme masquée. Bien qu'elle ne soit pas ordonnée au monde, mais au Royaume de Dieu, elle est ainsi le plus grand espoir du monde, et le plus caché, celui que le monde ignore le mieux, – ce qui est tout à fait dans l'ordre.

10 – Avec l'expérience mystique naturelle, il en va autrement : elle poursuit « la ligne propre de l'intellection philosophique au-delà de la philosophie elle-même », – non sans rupture pourtant. Mais ici, au lieu du franchissement d'un abîme (où l'on est porté par l'Esprit de Dieu), c'est un effort à contre-pente de la nature, « *un art d'entrer vivant dans la mort, dans une mort qui n'est pas la mort évangélique pour faire place à la vie d'un Autre, mais une mort métaphysique pour séparer du corps les activités spirituelles* »³⁴. Et cet effort, dit Maritain, n'est possible que parce qu'il répond à un désir plus profond que l'aspiration de l'intelligence à voir la Cause de l'être, le désir de l'homme tout

32. « Expérience mystique négative de la présence d'immensité » : l'expression ne trouve plus place dans les textes postérieurs de Maritain. C'est Louis Gardet qui lui avait fait observer qu'elle pouvait prêter à confusion en suggérant une expérience de Dieu lui-même.

Par ailleurs c'est probablement sous l'influence du vocabulaire scotiste que des thomistes modernes parlent de « présence d'immensité ». L'expression a ses origines dans la tradition franciscaine, chez saint Bonaventure notamment, qui explique la présence de Dieu en toutes choses et en tout lieu en vertu de l'immensité et de l'infinité.

Saint Thomas, de son côté, fonde l'ubiquité et l'omniprésence de Dieu sur son opération. Il est l'*Ipsum esse subsistens* cause de l'*esse* des créatures. Dans la *Somme de théologie* I, la question 8 parle de l'omniprésence de Dieu. On n'y trouve pas l'expression : présence d'immensité. Précisions dues au P. Gilles Emery, OP. [NdR]

33. *Ibid.*, p. 163.

34. *Science et sagesse*, Labergerie, 1935, p. 126, in *ÆC*, Vol. VI, 1984.

entier, âme et corps, de rejoindre ses sources. Il reste qu'une telle expérience est au terme d'un processus ascendant où la philosophie joue normalement son rôle. Ce qui peut arriver alors, c'est que la philosophie soit entraînée dans le dynamisme de l'aspiration à la délivrance, en sorte que la spéculation métaphysique n'arrive jamais à se constituer selon un mode purement spéculatif, ce qui est regrettable pour la métaphysique. Maritain a souvent noté que ce fut le cas pour l'Inde.

Il serait injuste cependant de ne pas reconnaître que l'expérience mystique naturelle, là où elle a existé, et notamment dans l'Inde, a exercé sur le milieu de civilisation une influence sans prix. L'exemple de Gandhi montrerait même que cette influence peut propager ses ondes jusqu'à l'extrême bord de l'action politique effective (mais sans doute après avoir été secrètement vivifiée par un courant venu d'ailleurs : Gandhi connaissait l'Évangile). Un humanisme intégral ne verra dans la mystique du Yoga ni une instance décisive dans le pèlerinage de l'homme vers le Royaume de Dieu, ni un remède efficace pour les maux dont souffre la civilisation, mais il y verra un grand témoignage « *des suprêmes aspirations naturelles et des impuissances de notre esprit*³⁵ ».

11 – Après avoir distingué les caractères différentiels des deux expériences, il convient d'ajouter que, concrètement, bien des croisements sont possibles, soit entre elles deux, soit avec l'un ou l'autre ou plusieurs des autres types de connaissance par connaturalité, en particulier l'expérience poétique. Maritain a fait là-dessus des remarques précieuses, que je ne puis songer à résumer. Il estime aujourd'hui que le cas de Plotin, – jugé autrefois par lui avec une sorte de sévérité inquiète et tendre – devra être reconsidéré. D'autre part, ses amis Olivier Lacombe et Louis Gardet poursuivent un travail de mystique comparée qui est plein de promesses. Nous sommes là en plein chantier de recherches.

Nous dirons, pour conclure, qu'ici comme ailleurs Jacques Maritain a ouvert des voies nouvelles. Ici comme ailleurs il n'a ouvert des voies fécondes que grâce à la précision, à la sûreté des bases qu'il a établies, et par une fidélité absolue à toutes les données de l'expérience.

HENRY BARS

35. Jacques MARITAIN, *Les Degrés du savoir*, Desclée de Brouwer, chapitre V, paragraphe 24, p. 477.

Une postmodernité « religieuse » : Gianni Vattimo¹

La postmodernité est un phénomène en cours de formation, qu'il n'est pas facile de saisir, par évidente absence de recul. L'une des manières de l'aborder est son rapport avec la religion. Nous avons présenté deux auteurs – Jean-François Lyotard et Richard Rorty² – qui envisagent la postmodernité comme un rejet de la religion, y compris des reliquats plus ou moins conscients de religion insérés dans la modernité.

À la différence de ces deux auteurs, le philosophe et politicien³ italien Gianni Vattimo (né en 1936 à Turin, où il a enseigné de 1964 à 2008) trouve dans le catholicisme une des sources d'inspiration de sa propre vision de la postmodernité. Il s'agit d'un catholicisme fortement réinterprété en lien avec son histoire personnelle et la société contemporaine.

Le retour à la religion de l'ancien catholique Vattimo

Après une jeunesse d'intellectuel catholique militant, Vattimo s'est détourné de l'Eglise. Dans la phase actuelle, il y revient d'une certaine manière.

L'éloignement par rapport à l'Eglise avait eu des causes intellectuelles et morales. Vattimo précise que les confesseurs de sa jeunesse ne l'ont pas

1. (Œuvres récentes de Gianni Vattimo (en ordre chronologique): Gianni VATTIMO, *Credere di credere, È possibile essere cristiani nonostante la Chiesa?*, Garzanti, Milano, 2007 (réimpression de la deuxième édition, publiée en 1997); Gianni VATTIMO, *Dopo la cristianità, Per un cristianesimo non religioso*, Garzanti, Milano, 2002; Gianni VATTIMO, « Quale futuro aspetta la religione dopo la metafisica? », in: Richard RORTY, Gianni VATTIMO, *Il futuro della religione, Solidarietà, carità, ironia*, a cura di S. Zabala, Garzanti, Milano, 2005, p. 61-89; René GIRARD, Gianni VATTIMO, *Verità o fede debole?* Dialogo su cristianesimo e relativismo, con introduzione e a cura di Pierpaolo Antonello, Pier Vittorio e Associati, Transeuropa, Massa, 2006; Gianni VATTIMO, « Una bioetica post-metafisica », in: Dario ANTISERI, Gianni VATTIMO, *Ragione filosofica e fede religiosa nell'era postmoderna*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2008, p. 3-16; Gianni VATTIMO, *Addio alla verità*, Meltemi, Roma, 2009. Vattimo a aussi publié des notes autobiographiques: Gianni VATTIMO, con Piergiorgio PATERLINI, *Non essere Dio. Un'autobiografia a quattro mani*, Aliberti Editore, Reggio Emilia, 2006.

2. Cf. Charles MOREROD, « Une postmodernité hostile à la religion: Jean-François Lyotard et Richard Rorty », *Nova et Vetera* 2011/2, p. 205-239.

3. Député européen de 1999 à 2004 (pour le Parti Radical italien) et de 2009 à aujourd'hui (pour les Démocrates de Gauche).

traumatisé et ne concentraient pas leur attention sur les questions sexuelles⁴. Il n'en demeure pas moins que les lycéens de sa génération tendaient à quitter l'Eglise à cause de la morale sexuelle⁵, et que sa propre homosexualité a joué un rôle décisif dans sa prise de distance, et a probablement contribué à son rejet de la métaphysique:

Je ne réussissais alors pas à croire – et je ne crois certainement pas maintenant – que la conduite homosexuelle soit intrinsèquement désordonnée. (...) Je me suis mis à ne plus aller à l'Eglise quand, d'un côté, j'ai trouvé dans l'étude de la philosophie des raisons de considérer insoutenable la métaphysique 'chrétienne', et d'un autre côté sur le plan personnel j'ai commencé à essayer de me construire une vie sentimentale libre du schéma névrotique de péché et confession. Et puis, comment pourrais-je appartenir à une Eglise dont l'enseignement officiel me considère comme une personne moralement méprisante et, dans le meilleur des cas, si j'acceptais cette qualification, comme un malade à soigner, un frère monstrueux qu'il faut aimer mais tenir caché? Il est vrai que le problème de l'homosexualité concerne seulement un groupe déterminé de personnes, et une petite minorité dans l'Eglise; mais pour moi – comme pour d'autres, je pense à la façon dont l'a vécue Pasolini – elle est aussi devenue la clef de lecture de toutes les autres superstitions de l'Eglise et, hors de l'Eglise, de toutes les formes d'exclusion sociale⁶.

4. Cf. Gianni VATTIMO, *Credere di credere*, p. 71: « Nella mia adolescenza, e forse per merito dei confessori e direttori di coscienza che mi è capitato di incontrare (verso i quali continuo a provare una grandissima gratitudine), la morale sessuale non mi fu mai predicata e presentata in termini terroristici e nemmeno come problema centrale. Le discussioni più accese con il mio confessore – un grande studioso di san Tommaso, personalità di intelligenza e umanità eccezionali – riguardavano piuttosto il problema della politica dei cattolici in Italia e più in generale un tema che in questi ultimi tempi (estate 1995) è ridiventato tristemente attuale, quello della 'guerra giusta', un tema su cui mi sembrava rivelarsi la tendenza della Chiesa a scendere a compromessi con il potere. » Son confesseur habituel semble avoir été le professeur de philosophie Mgr. Pietro Caramello, qui se définissait comme un « thomiste tout court », cf. Gianni VATTIMO, con Piergiorgio PATERLINI, *Non essere Dio*, p. 21-22.

5. Cf. Gianni VATTIMO, *Credere di credere*, p. 70: « Gran parte dei miei compagni di liceo avevano lasciato la pratica religiosa perché non intendevano piegarsi alla disciplina cristiana in materia sessuale. »

6. « Non riuscivo a credere allora, e non credo certo adesso, che la condotta omosessuale sia intrinsecamente disordinata. (...) Ho preso a non andare più in chiesa quando, da un lato, nello studio della filosofia ho incontrato sempre più ragioni per considerare insostenibile la metafisica 'cristiana', e dall'altro sul piano personale ho cominciato a cercare di costruirmi una vita sentimentale libera dallo schema nevrotico di peccato e confessione. E poi, come potrei appartenere ad una chiesa il cui insegnamento pubblico mi considera una persona moralmente spregevole o al massimo, se accettassi questa qualifica, come un malato da curare, un fratello mostruoso da amare ma da tenere nascosto? È vero che il problema dell'omosessualità riguarda solo un gruppo determinato di persone, e una piccola minoranza nella

Il faudra retenir le rôle-clef de cette douloureuse question morale dans le rejet de la métaphysique, entendue au sens d'une philosophie qui identifie des natures. Pour l'instant nous nous contentons d'indiquer la raison de l'éloignement de Vattimo, comme arrière-plan qui permet de comprendre l'aspect partiel de son « retour ».

Notre ancien catholique s'est à nouveau mis à croire qu'il croit (selon son titre *Croire de croire*) pour plusieurs raisons. D'une part il a vécu l'expérience de la mort d'êtres chers⁷ sur son propre arrière-fond religieux. D'autre part il ne peut que constater le retour de la religion dans la société actuelle: l'Islam arrive de manière plus ou moins heureuse sur le devant de la scène mondiale, la chute du communisme est en partie attribuée au rôle de Jean-Paul II, la réflexion sur certaines questions bioéthiques ou sociales amène à chercher des ressources religieuses, en Italie même la foi ne s'identifie plus à l'obligation de voter pour un certain parti...⁸ En résumé,

Alors que durant de nombreuses décennies de notre siècle [le XX^e siècle] les religions étaient apparues, selon l'idée des Lumières et du positivisme, comme des formes d'expérience 'résiduelles' destinées à se consumer au fur et à mesure que s'imposait la forme de vie 'moderne' (rationalisation technoscientifique de la vie sociale, démocratie politique, etc.), elles apparaissent à nouveau aujourd'hui comme des guides possibles pour le futur⁹.

Non seulement la religion peut servir de point de repère à une société désorientée face à des questions vertigineuses, mais « aujourd'hui il n'y a plus de raisons philosophiques plausibles pour être athées¹⁰ ». En effet, explique le philosophe piémontais, le positivisme scientifique a perdu toute crédibilité:

Il ne restait plus à la religion qu'une place provisoire: elle était une erreur destinée à être démentie par la rationalité scientifique, ou un moment qui

Chiesa; ma per me – come per altri, penso a come l'ha vissuta Pasolini – è diventata anche la chiave di lettura di tutte le altre superstizioni della Chiesa e, fuori dalla Chiesa, di tutte le forme di esclusione sociale. » (Gianni VATTIMO, *Credere di credere*, p. 72-73)

7. Vattimo dit ne pas avoir peur de sa propre mort, mais souffrir de celle des êtres chers, cf. *Non essere Dio*, p. 13.

8. Cf. Gianni VATTIMO, *Credere di credere*, p. 10-17.

9. « Mentre per molti decenni nel nostro secolo le religioni erano apparse, secondo l'idea illuministica e positivista, come forme di esperienza 'residuale' destinate a consumarsi via via che si imponeva la forma di vita 'moderna' (razionalizzazione tecnico-scientifica della vita sociale, democrazia politica, eccetera), oggi esse appaiono nuovamente come possibili guide per il futuro. » (Gianni VATTIMO, *Credere di credere*, p. 17)

10. « Oggi non ci sono più plausibili ragioni filosofiche forti per essere atei. » (Gianni VATTIMO, *Credere di credere*, p. 18)

devait être dépassé par le développement de la raison vers des formes d'auto-conscience plus pleines et plus 'vraies'. Mais aujourd'hui il est arrivé que soit la croyance dans la vérité 'objective' des sciences expérimentales, soit la foi dans le progrès de la raison vers son plein éclaircissement, apparaissent justement comme des croyances dépassées. Nous sommes désormais tous habitués au fait que le désenchantement du monde ait aussi produit un désenchantement radical par rapport à l'idée même de désenchantement; ou, en d'autres termes, que la démythologisation se soit retournée contre elle-même, reconnaissant comme un mythe aussi l'idéal de la liquidation du mythe. Cet aboutissement de la pensée moderne n'est bien sûr pas reconnu pacifiquement par tous; mais au moins l'impossibilité de soutenir aussi bien le rationalisme scientiste que le rationalisme historiciste dans leurs termes les plus rigides – c'est-à-dire ceux qui mettaient hors jeu la possibilité même de la religion – est un donné assez généralement acquis de notre culture¹¹.

On observe dans les textes expliquant l'éloignement de la religion et le retour à celle-ci un facteur commun: le refus de la possibilité d'une certaine « objectivité », d'abord celle d'une métaphysique des natures, puis celle des sciences expérimentales. Si le refus de la première objectivité justifiait le rejet de la religion, il a préparé le refus de la deuxième objectivité et ainsi favorisé la prise de considération du rôle que peut avoir la religion dans la postmodernité. C'est ce que nous devons maintenant découvrir.

La contribution de la religion à la postmodernité

Vattimo se perçoit lui-même comme un postmoderne à racines chrétiennes, et explique ainsi même sa sympathie pour Nietzsche et Heidegger: d'une part ceux-ci sont aussi formés par leur contexte chrétien¹², d'autre part Vattimo les a lus – sous l'influence de Maritain – parce qu'il s'intéressait à leur

critique de la modernité¹³. Cette critique de la modernité fait partie de la post-modernité, même si par ailleurs Vattimo regrette d'avoir été formé – en tant que catholique – dans l'idée qu'il devait s'identifier à une prémodernité¹⁴.

La postmodernité de Vattimo n'est pas seulement sous une influence générale d'un contexte culturel chrétien. Elle inclut une référence directe et centrale à l'Incarnation – à laquelle le Piémontais est attentif en raison de son éducation chrétienne – et où il trouve les germes de son « ontologie faible¹⁵ ». Il s'agit d'une incarnation réinterprétée sous l'influence de René Girard¹⁶ (en ôtant du système de Girard sa foi en la vérité)¹⁷.

Vattimo voit la sécularisation elle-même comme une conséquence du christianisme:

La clef de tout ce discours est le terme 'sécularisation'. Avec lui, comme on le sait, on indique le processus de 'dérive' qui délie la civilisation laïque moderne de ses origines sacrées. Mais si le sacré naturel est ce mécanisme violent que Jésus est venu dévoiler et démentir, il est bien possible que la sécularisation – qui est aussi perte d'autorité temporelle de la part de l'Eglise, autonomisation de la raison humaine par rapport à la dépendance vis-à-vis d'un Dieu absolu,

13. Cf. Gianni VATTIMO, *Dopo la cristianità*, p. 6.

14. Cf. Gianni VATTIMO, *Verità o fede debole?*, p. 7-8 : « Normalmente noi tutti, cresciuti in un contesto cattolico, abbiamo sempre immaginato che ci fosse un'antitesi e un'opposizione tra l'essere cristiani e l'essere moderni. La rivoluzione francese, gli illuministi, la democrazia, il liberalismo, il Sillabo – per chi l'ha letto – sono stati tutti concepiti in opposizione alla fede religiosa e in particolare al Cristianesimo, visto invece come conservatore e oscurantista. La modernità era una cosa e il Cristianesimo un'altra. In filosofia per essere cristiani bisognava tornare ai filosofi del passato: Aristotele, Sant'Agostino, San Tommaso, e così via. »

15. Cf. Gianni VATTIMO, *Credere di credere*, p. 69-70: « Da allora questa mi sembra la migliore formulazione dei miei rapporti con la religione – quella cristiana cattolica nella quale sono cresciuto, e che rimane il termine di riferimento quando penso alla religione. Anche di questo (il riferimento privilegiato al cristianesimo) si potrebbe domandare il perché. Ma che nel mio ritrovamento della religione si debba trattare, almeno come punto di partenza, del cristianesimo l'ho in parte motivato nelle pagine che precedono: è nel cristianesimo che trovo il 'testo' originale di quella trascrizione che è l'ontologia debole. Alla quale, molto probabilmente, sono arrivato proprio perché muovevo da quelle radici cristiane. Dunque, circolo, relativa casualità del tutto. »

16. Cf. Gianni VATTIMO, *Credere di credere*, p. 28 : « Ha senso pensare la dottrina cristiana dell'incarnazione del figlio di Dio come annuncio di una ontologia dell'indebolimento? E qui che entra in gioco la mia lettura (che non necessariamente è fedele alla lettera del testo, sebbene abbia ragione di ritenere che l'autore, nelle linee generali, non la respinga) dell'opera di Girard. » Vattimo ajoute toutefois qu'il va au-delà de Girard, car sa dissolution de la métaphysique inclut celle du Dieu de Girard, cf. *Credere di credere*, p. 30.

17. Cf. Gianni VATTIMO, *Verità o fede debole?*, p. 43 : « La sola cosa che davvero non mi convince in Girard è la sua fiducia nel potere salvifico della verità, sia essa rivelata o scoperta dalla scienza. »

11. « Non c'era se non un posto provvisorio per la religione: essa era un errore destinato a venir smentito dalla razionalità scientifica, o un momento che doveva essere superato dallo sviluppo della ragione verso forme di autoconsapevolezza più piene e più 'vere'. Ma oggi è accaduto che sia la credenza nella verità 'oggettiva' delle scienze sperimentali, sia la fede nel progresso della ragione verso il suo pieno rischiarimento, appaiono, per l'appunto, credenze superate. Tutti siamo ormai abituati al fatto che il disincanto del mondo ha prodotto anche un radicale disincanto dell'idea stessa di disincanto; o, in altri termini, che la demitizzazione si è alla fine rivolta contro se stessa, riconoscendo come mito anche l'ideale della liquidazione del mito. Naturalmente questo esito del pensiero moderno non è pacificamente riconosciuto da tutti; ma almeno l'insostenibilità sia del razionalismo scientistico sia di quello storicistico nei loro termini più rigidi – quelli appunto che mettevano fuori gioco la stessa possibilità della religione – è un dato abbastanza generalmente acquisito della nostra cultura. » (Gianni VATTIMO, *Credere di credere*, p. 18-19)

12. Cf. Gianni VATTIMO, *Credere di credere*, p. 24.

juge menaçant, tellement transcendant par rapport à nos idées de bien et de mal qu'il semble être un souverain capricieux et bizarre – [que cette sécularisation] soit justement un effet positif de l'enseignement de Jésus et non un moyen de s'en éloigner. Au bout du compte, peut-être que Voltaire lui-même est un effet positif de la christianisation (authentique) de l'humanité, et non un blasphémateur ennemi du Christ¹⁸.

Le lien entre christianisme et sécularisation n'est pas seulement accidentel, lié au fait peut-être contingent qu'elle ait commencé dans des pays chrétiens. Vattimo voit l'incarnation, la kénose, comme le germe de la disparition de toute vérité objective et de toute norme morale fixe:

C'est l'incarnation comme *kénose* qui se réalise aujourd'hui de la manière la plus pleine, dans la mesure où la doctrine perd beaucoup d'éléments de superstition qui l'ont caractérisée dans le passé, lointain et récent. Et la superstition la plus grave et la plus dangereuse consiste dans le fait de croire que la foi soit une 'connaissance' objective; d'abord [une connaissance] de Dieu (voulait-il vraiment nous révéler comment est sa 'nature' ?) et ensuite [une connaissance] des lois du 'créé', dont on pourrait dériver toutes les normes de la vie individuelle et collective. Une telle superstition peut être un innocent attachement à des idées du passé; mais elle a beaucoup plus probablement à faire avec une tendance à l'autoritarisme, qui n'a pas disparu de la tradition de l'Eglise. C'est en effet quand elle prétend commander au nom de la 'nature' des choses et de l'homme que l'Eglise peut chercher d'imposer ses propres principes aussi à qui n'est pas croyant, en contraste avec le principe de laïcité, avec celui de tolérance et avec la charité elle-même. Aussi si on regarde la situation générale du monde, et pas seulement celle du christianisme, l'idée de la *kénose* – qui est pour les chrétiens le sens même de l'incarnation et donc le centre de l'histoire du salut – s'impose du point de vue de la destinée de la métaphysique. (...) La *kénose* qui est le sens même du christianisme

18. « La chiave di volta di tutto questo discorso è il termine 'secolarizzazione'. Con esso, come si sa, si indica il processo di 'deriva' che slega la civiltà laica moderna dalle sue origini sacrali. Ma se il sacro naturale è quel meccanismo violento che Gesù è venuto a svelare e a smentire, è ben possibile che la secolarizzazione – che è anche perdita di autorità temporale da parte della Chiesa, autonomizzazione della ragione umana dalla dipendenza verso un Dio assoluto, giudice minaccioso, così trascendente rispetto alle nostre idee del bene e del male da sembrare un sovrano capriccioso e bizzarro – sia per l'appunto un effetto positivo dell'insegnamento di Gesù e non un modo di allontanarsene. Insomma: forse lo stesso Voltaire è un effetto positivo della cristianizzazione (autentica) dell'umanità, e non un blasfemo nemico di Cristo. » (Gianni VATTIMO, *Credere di credere*, p. 33-34) Vattimo dit aussi de la Révolution française ce qu'il dit de Voltaire, cf. Gianni VATTIMO, *Verità o fede debole?*, p. 25 : « La rivoluzione francese è per me più cristiana dei sanfedisti. Da questo punto di vista anch'io sono fiducioso nel fatto che ci sia stato un lavoro del Cristianesimo nella civiltà occidentale che coincide anche con la secolarizzazione, con la scoperta delle libertà politiche e via dicendo. »

signifie que le salut consiste avant tout à rompre l'identité entre Dieu et l'ordre du monde réel; en définitive, à distinguer Dieu de l'être (métaphysique) compris comme objectivité, rationalité nécessaire, fondement. (...) Un Dieu 'différent' de l'être métaphysique ne peut plus être le Dieu de la vérité définitive et absolue qui n'admet aucune diversité doctrinale. On peut donc l'appeler un Dieu 'relativiste', un Dieu 'faible', si l'on veut¹⁹.

L'incarnation ainsi comprise se retourne donc contre le christianisme « traditionnel », en raison de considérations pratiques: le but semble être d'éviter ce qui pourrait s'opposer à une certaine idée de la tolérance, de la diversité démocratique, et l'imposition d'une moralité de la « nature » (qui peut être la loi du plus fort)²⁰. Ce but trouve un allié dans un aspect du christianisme, comme dans différentes philosophies contemporaines (Vattimo se réfère en particulier à Nietzsche et Heidegger). C'est directement en raison

19. « È l'incarnazione intesa come *kenosis* che si realizza oggi in modo più pieno in quanto la dottrina perde tanti elementi di superstizione che l'hanno caratterizzata nel passato, lontano e recente. E la superstizione più grave e pericolosa consiste nel credere che la fede sia 'conoscenza' oggettiva; anzitutto di Dio (davvero egli voleva rivelarci come è la sua 'natura' ?) e poi delle leggi del 'creato', da cui derivare tutte le norme della vita individuale e collettiva. Tale superstizione può anche essere un innocente attaccamento a idee del passato; ma molto più probabilmente ha a che fare con una tendenza all'autoritarismo che non è mai scomparsa dalla tradizione della Chiesa. È infatti in quanto pretende di comandare in nome della 'natura' delle cose e dell'uomo che la Chiesa può cercare di imporre i propri principi anche a chi non è credente, in contrasto con il principio di laicità, con quello di tolleranza, e con la stessa carità. Anche se si guarda alla situazione generale del mondo, e non solo alla storia del cristianesimo, l'idea della *kenosis*, che per i cristiani è il senso stesso dell'incarnazione ed è dunque al centro della storia della salvezza, si impone dal punto di vista del destino della metafisica. (...) La *kenosis* che è il senso stesso del cristianesimo significa che la salvezza consiste anzitutto nel rompere l'identità tra Dio e l'ordine del mondo reale; in definitiva, nel distinguere Dio dall'essere (metafisico) inteso come oggettività, razionalità necessaria, fondamento. (...) Un Dio 'diverso' dall'essere metafisico non può più essere il Dio della verità definitiva e assoluta che non ammette alcuna diversità dottrinale. Per questo lo si può chiamare un Dio 'relativista'. Un Dio 'debole', se si vuole. » (Gianni VATTIMO, *Addio alla verità*, p. 64-66) Cf. aussi Gianni VATTIMO, *Credere di credere*, p. 30-31; *Verità o fede debole?*, p. 72.

20. Cf. Gianni VATTIMO, *Verità o fede debole?*, p. 14-15 : « Un cattolico conservatore potrebbe domandarmi: 'Ma quando dici che ami Dio, cosa ami? Non dovresti dire che ami le leggi di natura?' No, perché questa identificazione fra Dio e le leggi di natura è molto pericolosa: visto che allora dovrei amare anche il fatto che i bianchi sono tradizionalmente più ricchi e più civili dei neri. Le leggi di mercato ci dicono che il più forte vince e il più debole perde. Ecco le leggi di natura che predica la destra! Per questo io non sono un naturalista, in nessun senso. Certo il mondo è stato creato da Dio, ma devo prenderlo così alla lettera? Come dire che se Dio ha fatto in modo che i pesci grandi mangino i pesci piccoli, allora devo dare ai pesci grandi sardine e acciughe, aiutarli solo perché la legge di natura vuol così? O devo tentare di cambiarli e renderli per esempio vegetariani? Trasformare un carnivoro in vegetariano viola le leggi di natura? Mi sembra assurdo. »

de considérations morales que Vattimo affirme vouloir adapter l'Eglise à ce que serait le vrai christianisme:

Le christianisme n'a-t-il pas introduit dans le monde quelque chose qui devrait même consumer l'appareil ecclésiastique? (...) Jusqu'à quel point le christianisme doit-il consumer tous les éléments de violence qui sont dans les traditions religieuses? Si l'orthodoxie catholique déclare qu'on ne peut pas avorter, qu'on ne peut pas divorcer, qu'on ne peut pas faire des expériences sur les embryons et ainsi de suite, cela n'est-il pas la permanence d'une certaine violence de la religion naturelle dans le cadre d'une religion storico-positive qui n'a dévoilé que l'amour? Jésus-Christ est venu dans le monde pour dévoiler que la religiosité ne consiste pas dans les sacrifices mais dans l'amour de Dieu et de notre prochain²¹.

L'hostilité à l'« appareil ecclésiastique » n'étonne pas chez Vattimo: pour lui c'est à cause des prêtres que beaucoup continuent à haïr le christianisme²². Il est plus étonnant qu'il ne voie pas que l'amour exige aussi un sacrifice (celui de la croix que le Christ nous invite à porter à sa suite): il a une grande admiration pour les saints, mais remarque-t-il que leur sacrifice – dont il désire en éviter les formes extrêmes... – est au cœur de leur sainteté?²³ Il est aussi frappant qu'il ne voie pas non plus que l'avortement et le divorce, s'ils peuvent provenir d'une violence antérieure, comportent aussi en eux-mêmes une part de violence, et peuvent être à leur tour causes de souffrances... On

21. « Il Cristianesimo non avrà introdotto nel mondo qualche cosa che addirittura dovrebbe consumare anche l'apparato chiesastico? (...) Fino a che punto il Cristianesimo deve consumare tutti gli elementi di violenza che ci sono nelle tradizioni religiose? Se l'ortodossia cattolica dichiara che non si può abortire, non si può divorziare, non si può sperimentare sugli embrioni, e via scorrendo, questo non è un permanere di una certa violenza della religione naturale dentro il quadro di una religione storico-positiva che ha svelato soltanto l'amore? Gesù Cristo è venuto al mondo per svelare che la religiosità non consiste nei sacrifici ma nell'amare Dio e il nostro prossimo. » (Gianni VATTIMO, *Verità o fede debole?*, p. 9)

22. Cf. Gianni VATTIMO, in: *Il futuro della religione*, p. 74: « Ho l'impressione che oggi il cristianesimo sia odiato a causa dei preti. Non trovo alcuna spiegazione del fatto che qualcuno non accetti la predicazione di una religione dell'amore, della carità, del pathos e della misericordia. Questo è il mistero del primo capitolo del Vangelo secondo Giovanni: 'i suoi non l'hanno accolto'. Ma perché è così difficile predicare il cristianesimo? Credo sia colpa della Chiesa; non semplicemente a causa della ricchezza del papa o della corruzione dei preti pedofili nelle chiese americane, ma a causa della forza eccessiva della sua struttura. »

23. Cf. Gianni VATTIMO, *Verità o fede debole?*, 16-17: « Ho un grande rispetto per i Santi cristiani. Una volta ho detto che preferivo assomigliare a San Giuseppe, con quell'aria da padre putativo, piuttosto che a Romiti. Ho un grande rispetto per la tradizione cristiana, per la santità, ma non al punto di non fare il bagno, come si diceva facesse San Luigi Gonzaga, per non vedere le proprie nudità. Lui lo faceva per santità, io preferisco non puzzare troppo quando vado in giro. »

s'étonnera à peine, dans ces conditions, que l'euthanasie lui semble être une marque de respect de l'autre²⁴.

Le relativisme ou le salut par l'interprétation

Vattimo se définit comme un relativiste, et explique en quel sens:

Je suis relativiste, parce que si demain quelqu'un me convainquait d'avoir tort, je serais prêt à changer d'idée. Mais surtout, je trouve très important ce que je dis quand j'affirme que Dieu ne peut qu'être relativiste, parce que le salut des âmes ne peut dépendre du contenu de certaines propositions: on peut se sauver aussi si on ne connaît pas le dogme de la Trinité²⁵.

Vattimo réinterprète, ou démythologise, d'autres dogmes: le Fils n'est pas vraiment fils, le Père n'est pas vraiment père, la résurrection ne signifie pas une survie physique mais une plus grande plénitude de la vie en ce monde...²⁶

24. Gianni VATTIMO, « Una bioetica post-metafisica », p. 11: « Acquisito il principio del rispetto reciproco, tutto il resto è convenzione. Un codice, una costituzione, è solo principio di carità più regole del traffico. Ma che fare allora di una serie di questioni specifiche, per esempio dell'eutanasia? Il rispetto reciproco includerebbe anche la possibilità dell'omicidio, sotto forma di eutanasia? Poniamo che una persona ci faccia sapere positivamente che vuole morire. Probabilmente, in base al comandamento della carità, ci sforzeremmo prima di tutto di amarla, esortandola a riconciliarsi con la vita. Ma questo non toglie che il rispetto dell'altro sia anzitutto il rispetto della sua libertà, anche della sua libertà di morire: e se Dio stesso rispetta la nostra libertà, perché non dovremmo rispettarla noi? »

25. « Io sono relativista, perché se domani qualcuno mi convincesse di aver torto, sarei pronto a cambiare idea. Ma soprattutto mi sembra molto importante ciò che dico quando affermo che Dio non può che essere relativista, perché la salvezza delle anime non può dipendere dal contenuto di alcune proposizioni: ci si può salvare anche se non si conosce il dogma della Trinità. » (Gianni VATTIMO, *Verità o fede debole?*, p. 33)

26. Cf. Gianni VATTIMO, *Addio alla verità*, p. 70: « Possiamo ancora credere che Gesù fosse persuaso di essere il figlio di Dio Creatore in questo senso? Oggi siamo tutti più o meno d'accordo che anche la qualifica di Dio come Padre può essere demitologizzata senza mettere a rischio la nostra fede cristiana. Non potrebbe essere lo stesso per quanto riguarda l'origine del mondo materiale? C'è della verità nella tesi positivista secondo la quale lo sviluppo delle scienze naturali riduce progressivamente il campo della teologia. La ricerca sulle origini del mondo materiale è una questione scientifica, come le leggi dell'astronomia e l'opzione tra modello tolemaico e modello copernicano. La Bibbia non è un manuale di scienze naturali, perfino la Chiesa ormai dà questo per scontato, avendo deciso che Galilei non doveva essere condannato. Immaginate come potrebbe essere diversa la fede cristiana se non avesse come missione quella di difendere una 'descrizione' specifica del modo in cui il mondo si è formato. L'inevitabile impatto ateistico delle conoscenze cosmologiche moderne (la lunga storia del mondo fisico, la possibile molteplicità degli universi, la vita extraterrestre, ecc.) potrebbe essere radicalmente eliminato. La rivelazione cristiana si preoccupa esclusivamente della possibile salvezza della nostra anima; non più pensata, anche questa, in termini di sopravvivenza fisica, ma piuttosto come esperienza di pienezza nella vita terrena, alla luce di una speranza di resurrezione, la Parusia. »

Théologiquement parlant, on peut bien sûr objecter que si l'on peut se sauver sans croire explicitement à la Trinité, cette possibilité dépend d'une situation d'ignorance invincible²⁷. Mais ces considérations théologiques ne sauraient avoir un grand impact sur Vattimo, qui les interprétera comme une recherche de maintien du pouvoir de l'Eglise²⁸. S'il est bien conscient que des chrétiens ont donné leur vie pour chaque article du Credo, ce fait même justifie son relativisme²⁹.

Il y a plusieurs approches de ce mouvement en cours d'autodécouverte qu'est la postmodernité, mais s'il y a un point commun à toutes ces approches, c'est l'opposition entre une diversité insurmontable et la possibilité d'un accès à la vérité. Vattimo abonde dans le même sens, en partie pour des raisons philosophiques. Notamment, il remplace « vérité » par « interprétation », pour deux raisons. Tout d'abord notre connaissance est toujours située dans un contexte où nous ne sommes pas désintéressés, ce qui implique – selon lui – que nous l'interprétons en fonction de nos propres intérêts³⁰. En outre il estime que « l'adieu à la vérité est le commencement, et la base même, de la démocratie³¹ ». À côté de ces raisons philosophiques, il ajoute sa note propre, à savoir l'identification de cette impossibilité de la vérité avec le vrai christianisme :

27. Cf. par exemple CONCILE VATICAN II, Constitution dogmatique sur l'Eglise, *Lumen Gentium* (21 novembre 1964), § 14: « Enseignant expressément la nécessité de la foi et du baptême (cf. Mc 16, 16; Jn 3, 5), le Christ lui-même a du même coup affirmé la nécessité de l'Eglise, dans laquelle on est introduit par le baptême comme par une porte. Aussi ne pourraient-ils pas être sauvés, ceux qui, sans ignorer que Dieu, par Jésus-Christ, a établi l'Eglise catholique comme nécessaire, refuseraient cependant d'y entrer ou de demeurer en elle. »

28. C'est son cadre général d'interprétation de toute revendication de vérité de la part de l'Eglise. Cf. par exemple Gianni VATTIMO, *Addio alla verità*, p. 64: « L'insistenza - ancora dell'enciclica *Deus caritas est* - sull'inseparabilità della carità dalla verità è un segno che la Chiesa ha comunque sempre nostalgia della propria condizione di maggioranza. »

29. Cf. Gianni VATTIMO, *Credere di credere*, p. 78: « Si pensa a come la storia della cristianità sia stata segnata anche da lotte sanguinose intorno a un singolo termine del Credo, a una singola parola della Scrittura, la mia posizione sembra irrealistica; ma forse potrebbe trovare proprio qui una sua giustificazione. »

30. Cf. Gianni VATTIMO, *Addio alla verità*, p. 73: « Il concetto di interpretazione è tutto qui: non c'è esperienza di verità che non sia interpretativa; io non conosco niente se non mi interessa, ma se mi interessa è evidente che non lo guardo in modo disinteressato. (...) Io guardo il mondo esterno proprio perché ci sono dentro. Se ci sono dentro, però, il mio interesse è molto complicato. Non posso dire esattamente come stanno le cose, ma soltanto come sono da questo punto di vista, come paiono a me e come credo che siano. »

31. « L'addio alla verità è l'inizio, e la base stessa, della democrazia. » (Gianni VATTIMO, *Addio alla verità*, p. 16)

Retournons (...) à la sécularisation comme essence de la modernité et du christianisme lui-même. La menace de la société technoscientifique contre le sujet est ce qui, du point de vue religieux, est perçu comme la dissolution des valeurs sacrales de la part d'un monde toujours plus matérialiste, consumériste, babélique, dans lequel par exemple se croisent et vivent ensemble différents systèmes de valeurs qui semblent rendre impossible une vraie moralité, et où le jeu des interprétations ([...] dans la Babel des mass media, par exemple) semble rendre impossible tout accès la vérité³².

Certes, ajoute notre auteur, l'Eglise lutte contre cette situation; ce faisant, elle continue l'erreur qu'elle a commise dans ses luttes politiques ou scientifiques (Galilée) du passé: elle absolutise des « horizons historiques contingents » dans sa métaphysique des natures³³. La postmodernité continue une ligne moderne en mettant l'accent sur le rôle de l'interprétation personnelle. Toujours intéressé par la théologie, Vattimo voit dans la Réforme l'une des origines de cette ligne :

La religiosité moderne – la seule qui nous soit donnée comme vocation, si nous voulons qu'elle soit authentique – ne peut faire abstraction (...) de l'un des enseignements originaux de Luther, l'idée du 'libre examen' de l'Ecriture. Bien que, comme je le dirai sous peu, cet examen ne puisse mettre de côté le lien avec la communauté de l'Eglise (qui n'est cependant pas identique avec l'autorité ecclésiastique³⁴), il est vrai que nous ne pouvons (plus) imaginer le salut comme écoute et application d'un message qui n'aurait pas besoin d'interprétation. L'actualité de l'herméneutique, qui se pense à bonne raison comme la philosophie de la modernité, signifie, du point de vue de l'expérience religieuse, que pour nous, peut-être beaucoup plus qu'à n'importe quelle époque du passé du christianisme, le salut passe à travers l'interprétation; il ne faut pas seulement comprendre le texte évangélique pour l'appliquer pratiquement à notre vie; auparavant, et plus généralement que toute

32. « Torniamo così alla secolarizzazione come essenza della modernità e dello stesso cristianesimo. La minaccia della società techno-scientifica contro il soggetto è ciò che dal punto di vista religioso viene visto come la dissoluzione dei valori sacrali da parte di un mondo sempre più materialistico, consumista, babelico, nel quale per esempio si incrociano e convivono diversi sistemi di valori che sembrano rendere impossibile una 'vera' moralità, e dove il gioco delle interpretazioni (ancora una volta, nella Babele dei mass media, per esempio) sembra rendere impossibile ogni accesso alla verità. » (Gianni VATTIMO, *Credere di credere*, p. 47)

33. Cf. Gianni VATTIMO, *Credere di credere*, p. 43 et 47-48.

34. Il envisage l'Eglise surtout comme une communauté de croyants qui s'écoulent mutuellement, cf. Gianni VATTIMO, *Dopo la cristianità*, p. 12. Ou encore comme une communauté plutôt que des dogmes, cf. Gianni Vattimo in: René GIRARD – Gianni VATTIMO, *Verità o fede debole?*, p. 60: « Forse sto solo riproducendo questa mia esperienza, dicendo che la Chiesa, intesa come comunità, dev'essere messa al posto del Denzinger! »

'mise en pratique', cette compréhension s'identifie avec l'histoire personnelle de (notre) salut, et l'interprétation personnelle de l'Écriture est le premier impératif que l'Écriture elle-même nous propose³⁵.

Vattimo ne prétend pas donner une interprétation définitive du christianisme³⁶: il est conscient de la contradiction sceptique à laquelle pourrait le mener son argument. Il pense même qu'il y ait quelque vérité historique dans ce que disent les Écritures, mais pas au sens où cette vérité historique fixerait tout l'avenir, car Jésus lui-même a voulu que la « prophétie » continue, et personne ne peut vivre en dehors de sa propre situation concrète³⁷. Et si l'Eglise n'a pas développé plus tôt les potentialités antimétaphysiques du christianisme, c'est que la métaphysique lui servait à asseoir son pouvoir d'héritière de l'Empire romain³⁸.

Selon toute vraisemblance, cette interprétation religieuse intervient dans un second temps, comme le suggère l'histoire même de Vattimo: il a proposé sa réinterprétation du christianisme après une période de postmodernisme sans justification religieuse. Le point de départ se situe plutôt dans une compréhension de notre société pluraliste et démocratique:

Il me semble que l'on puisse dire que l'époque où nous vivons, et qu'à juste titre on appelle postmoderne, est l'époque où on ne peut plus penser à la réalité comme à une structure solidement ancrée à un fondement unique, que la philosophie aurait la tâche de connaître et, peut-être, la religion la tâche d'adorer. Le monde effectivement pluraliste dans lequel nous vivons

35. « La religiosità moderna - la sola che ci sia data come vocazione, se vogliamo che sia autentica - non può prescindere, per questo, da uno degli originari insegnamenti di Lutero, l'idea del 'libero esame' della Scrittura. Benché, come dirò fra poco, questo esame non possa metter da parte il legame con la comunità della Chiesa (che non è però identica con l'autorità ecclesiastica), è vero che non possiamo (più) immaginare la salvezza come ascolto e applicazione di un messaggio che non abbisognerebbe di interpretazione. L'attualità dell'ermeneutica, che con buone ragioni si pensa come la filosofia della modernità, significa, dal punto di vista dell'esperienza religiosa, che per noi, forse molto più che in ogni altra epoca del passato della cristianità, la salvezza passa attraverso l'interpretazione; non solo occorre capire il testo evangelico per applicarlo praticamente alla nostra vita; ma prima e più in generale di ogni 'messa in pratica' questa comprensione si identifica con la stessa storia della (nostra) salvezza, e l'interpretazione personale della Scrittura è il primo imperativo che la Scrittura stessa ci propone. » (Gianni VATTIMO, *Credere di credere*, p. 56-57)

36. Cf. Gianni VATTIMO, *Credere di credere*, p. 55.

37. Cf. Gianni VATTIMO, *Credere di credere*, p. 79-81.

38. Cf. aussi Gianni Vattimo in: Richard RORTY - Gianni VATTIMO, *Il futuro della religione*, p. 67-68: « La metafisica è sopravvissuta perché è sopravvissuta l'antica struttura del 'potere' (ed è sopravvissuta insieme al potere). Per esempio, la chiesa cristiana, essendo una sorta di erede dell'impero romano, non poteva abbandonare questa struttura di potere e non era in grado di sviluppare tutte le implicazioni antimetafisiche del cristianesimo. »

ne se laisse plus interpréter par une pensée qui veut à tout prix l'unifier au nom d'une vérité ultime. Une telle pensée se heurterait d'ailleurs à tout idéal démocratique³⁹.

Notre société démocratique est aussi organisée. Cette organisation même supprime la nécessité d'une forme de religion dont la forte pression morale forçait les sociétés primitives à une certaine paix⁴⁰. Mais si la possibilité d'exprimer différents points de vue est essentielle à la démocratie, celle-ci implique toutefois aussi un accord sur des décisions à prendre, qui plus est à un niveau supranational. La pluralité n'est pas le but ultime. Le professeur de Turin le voit bien, mais l'unité est due à un consensus (temporaire) et non à une vérité qui fonderait ce consensus:

On peut demander comme il est encore possible d'argumenter rationnellement si nous renonçons à la prétention de saisir un fondement ultime, valide pour tous au-delà des différences culturelles. Et la réponse peut être: la valeur universelle d'une affirmation se construit en construisant le consensus dans le dialogue, et non en prétendant avoir le droit au consensus parce que nous avons la vérité absolue⁴¹.

La politique nourrie d'herméneutique sera donc recherche de consensus: certes les systèmes fondés sur la vérité étaient plus cohérents, mais avec une

39. « Mi pare si possa dire che l'epoca in cui viviamo oggi, e che a giusta ragione si chiama post-moderna, è l'epoca in cui non si può più pensare alla realtà come a una struttura saldamente ancorata a un unico fondamento, che la filosofia avrebbe il compito di conoscere e, forse, la religione avrebbe il compito di adorare. Il mondo effettivamente pluralistico in cui viviamo non si lascia più interpretare da un pensiero che lo vuole a tutti i costi unificare in nome di una verità ultima. Un simile pensiero, tra l'altro, urterebbe contro ogni ideale democratico. » (Gianni VATTIMO, *Dopo la cristianità*, p. 8)

40. Cf. Gianni VATTIMO, *Dopo la cristianità*, p. 16: « La credenza in Dio è stata un potente fattore di razionalizzazione e disciplinamento, che ha permesso all'uomo di uscire dalla selva primitiva del *bellum omnium contra omnes*, e ha anche favorito la costituzione di una visione 'scientifica' del mondo che apre la via alla tecnica con i suoi effetti di rassicurazione e facilitazione dell'esistenza. Proprio per questo l'uomo 'civile' di oggi non ha più bisogno della credenza in Dio, e questa credenza viene riconosciuta come una menzogna inutile e obsoleta appunto da coloro ai quali, in nome di lui, è stato sempre comandato di non mentire. »

41. « Si può domandare come sia ancora possibile argomentare razionalmente se rinunciamo alla pretesa di cogliere un fondamento ultimo valido per tutti al di là delle differenze culturali. E la risposta può essere: il valore universale di un'affermazione si costruisce costruendo il consenso nel dialogo, non pretendendo di avere il diritto al consenso perché abbiamo la verità assoluta. » (Gianni VATTIMO, *Dopo la cristianità*, p. 8-9) Cf. aussi Gianni Vattimo in: Richard RORTY - Gianni VATTIMO, *Il futuro della religione*, p. 63: « Non siamo d'accordo perché abbiamo trovato l'essenza della realtà, ma diciamo che abbiamo trovato l'essenza della realtà quando siamo d'accordo. »

tendance à être totalitaires⁴². Toute métaphysique n'est pas violente, mais tout autoritarisme se fonde sur une métaphysique au sens de vérité forte⁴³. Le but de la postmodernité herméneutique de Vattimo est clairement de rendre possible l'expression d'une pluralité d'opinions; c'est cela qui lui permet de retrouver un certain christianisme, et non pas une vision de la foi chrétienne qui le conduirait à son idée pluraliste. À partir du pluralisme il peut accepter une religion désamorcée, comme l'est aussi l'athéisme:

Mon intention est de montrer (...) comment le pluralisme postmoderne permet (à moi, mais je crois aussi en général) de retrouver la foi chrétienne. De toute manière, si Dieu est mort, c'est-à-dire si la philosophie a pris acte de ne pas pouvoir affirmer avec certitude le fondement ultime, la 'nécessité' de l'athéisme philosophique est aussi finie⁴⁴.

Dans ce contexte postmétaphysique, ce ne sont pas que la religion et l'athéisme qui ont été neutralisés, mais aussi la prétention à l'objectivité des sciences naturelles, qui sont toujours des interprétations de paradigmes et ne peuvent pas expliquer l'amour davantage qu'elles n'expliquent la religion⁴⁵.

42. Cf. Gianni VATTIMO, *Addio alla verità*, p. 25-26: « Se si pensa la verità nei termini ermeneutici che molti filosofi del Novecento hanno proposto, la verità della politica sarà da cercare anzitutto nella costruzione di un consenso e di un'amicizia civile che renderanno possibile anche la verità nel senso descrittivo del termine. Le epoche in cui si è creduto di poter fondare la politica sulla verità sono epoche di grande coesione sociale, di tradizioni condivise, ma anche, spesso, di disciplina autoritaria imposta dall'alto. »

43. Cf. Gianni VATTIMO, *Addio alla verità*, p. 80: « Guardiamoci intorno: tutti gli autoritarismi si fondano su pretese di tipo metafisico. » Cf. aussi *ibid.*, p. 85: « Quando si parla di verità entra in gioco anche la violenza. Non tutti i metafisici sono stati violenti, ma direi che quasi tutti i violenti di grandi dimensioni sono stati metafisici. Se Hitler avesse odiato solo gli ebrei del suo quartiere, avrebbe incendiato la loro casa e basta; ma a un certo punto ha teorizzato in generale che erano una razza inferiore e che saremmo stati meglio se li avessimo fatti fuori tutti. Arrivò cioè ad avere una teoria che credeva vera. »

44. « Il mio intento è quello di mostrare piuttosto come il pluralismo post-moderno permette (a me, ma credo anche in generale) di ritrovare la fede cristiana. Intanto, se Dio è morto, e cioè se la filosofia ha preso atto di non poter afferrare con certezza il fondamento ultimo, è finita anche la 'necessità' dell'ateismo filosofico. » (Gianni VATTIMO, *Dopo la cristianità*, p. 9) Cf. aussi *ibid.*, p. 21: « La fine della metafisica e la morte del Dio morale hanno liquidato le basi filosofiche dell'ateismo. »

45. Cf. Gianni Vattimo in: René GIRARD – Gianni VATTIMO, *Verità o fede debole?*, p. 20: « Son convinto anch'io come diceva Girard che oggi si ritorna alla religione perché si è capito che tutti i saperi che si consideravano come definitivi si sono scoperti esser dipendenti da paradigmi storici, da condizionamenti di varia natura, sociale, politica, ideologica, e così via. Non possiamo più dire che siccome la scienza non conosce Dio, Dio non c'è. La scienza non riesce neanche a stabilire se significa qualcosa dire che sono innamorato. Tutte le cose essenziali che caratterizzano la nostra vita, cioè i sentimenti, i valori, le speranze, non sono oggetto di scienza. »

Mais Vattimo est-il croyant? « Dieu est mort » et l'athéisme est fini? « Dieu » compris d'une certaine manière est mort, ce qui permet à nouveau de croire en Dieu, compris d'une autre manière:

Justement parce que le Dieu-fondement ultime, c'est-à-dire la structure métaphysique absolue du réel, ne peut plus être affirmé, pour cette raison même il est de nouveau possible de croire en Dieu. Certes, pas dans le Dieu de la métaphysique et de la scolastique médiévale, qui de toute manière n'est pas le Dieu de la Bible...⁴⁶

C'est en ce Dieu que Vattimo croit qu'il croit⁴⁷, ou espère croire⁴⁸. Ce Dieu est possible en raison de la « pensée faible » (*pensiero debole*, expression popularisée par Vattimo⁴⁹), c'est-à-dire une pensée qui reconnaît la faiblesse de l'être (ou l'impossibilité de l'affirmer avec force)⁵⁰. Le *pensiero debole* est chrétien en ce sens que, plutôt que relativiste, il est la pensée des faibles, celle qui permet aux faibles d'avoir leur place⁵¹. Vattimo n'est athée que du Dieu-idole métaphysique, dont il a été libéré par Jésus-Christ⁵², ce qui lui permet d'écouter les

46. « Proprio perché il Dio-fondamento ultimo, e cioè la struttura metafisica assoluta del reale, non è più sostenibile, per ciò stesso è di nuovo possibile credere in Dio. Certo, non nel Dio della metafisica e della scolastica medievale, che comunque non è il Dio della Bibbia. » (Gianni VATTIMO, *Dopo la cristianità*, p. 9). Cf. aussi Gianni Vattimo in: Richard RORTY – Gianni VATTIMO, *Il futuro della religione*, p. 68: « La sentenza di Nietzsche 'Dio è morto' non significa che Dio non esiste, perché questo implicherebbe ancora una sorta di tesi metafisica sulla struttura della realtà. »

47. Cf. Gianni VATTIMO, *Dopo la cristianità*, p. 11: « Ma perché e in che senso, allora, si può 'credere di credere'? Anzitutto perché il Dio della Bibbia che ritrovo una volta liquidata la metafisica, e dopo aver dissolto l'illusione di poter dimostrare che il reale è fatto in un certo modo e che ha un certo definitivo fondamento, non è più il Dio delle certezze metafisiche, dei *preambula fidei*. »

48. Cf. Gianni VATTIMO, *Credere di credere*, p. 97: « 'Credere di credere', in fondo, vuol dire un po' tutto questo: anche forse scommettere nel senso di Pascal, sperando di vincere ma senza esserne affatto sicuri. Credere di credere o anche: sperare di credere. »

49. Le terme remonte à 1979, cf. Gianni Vattimo in: Gianni VATTIMO, con Piergiorgio PATERLINI, *Non essere Dio*, p. 106.

50. Cf. Gianni VATTIMO, *Dopo la cristianità*, p. 25: « Ciò che ho proposto di chiamare il 'pensiero debole' insiste su questo aspetto della rammemorazione heideggeriana: il salto nell'abisso della tradizione è sempre anche un indebolimento dell'essere, giacché scuote le pretese di perentorietà con cui si sono sempre presentate le strutture ontologiche della metafisica. »

51. Cf. Gianni VATTIMO, « Una bioetica post-metafisica », p. 7: « Posto in questi termini, il discorso non è puramente relativistico. Con questa soluzione, faccio allusione implicitamente al mio pensiero debole, a quello che - ormai ne sono sempre più convinto - può essere inteso letteralmente come il pensiero dei deboli. »

52. Cf. Gianni Vattimo in: René GIRARD – Gianni VATTIMO, *Verità o fede debole?*, p. 34: « Quando ripeto il mio motto preferito 'grazie a Dio sono ateo', voglio dire che per fortuna Gesù Cristo mi ha liberato dalle credenze negli idoli, nelle divinità, nelle leggi naturali, eccetera, e quindi in questo senso mi definisco ateo, ma ovviamente solo rispetto al Dio dei filosofi, cioè il dio 'atto puro', conoscenza, e così via. »

autres⁵³. Une telle religiosité se veut non-missionnaire⁵⁴, mais elle l'est en quelque sorte car elle se proclame comme la fin de tous les systèmes oppresseurs (comités centraux, collèges cardinalices, normes morales éternelles...)⁵⁵.

Conclusion

Gianni Vattimo propose une postmodernité nourrie d'un christianisme auquel il revient en le transformant. Il y voit une origine de la postmodernité: la kénose du Fils de Dieu mène à la chute de toutes ces idoles que sont les prétentions fortes à la vérité. Du même coup, le christianisme n'est plus oppresseur et peut être accepté. C'est même seulement ainsi qu'il peut être accepté: « *Le pensiero debole* est l'unique philosophie chrétienne pensable⁵⁶. » Alors que, estime Vattimo sur la base de son expérience personnelle, la morale sexuelle est le principal motif de rejet du pouvoir des prêtres, dans une société libérée la sexualité cesse de devenir un point de fixation, et elle n'intéresse plus que les prêtres et les psychanalystes⁵⁷ (s'il a raison, les prêtres et les psychanalystes sont plus nombreux qu'il ne semble).

Les postmodernes constatent un fait indéniable: la société actuelle est pluraliste, allergique à l'imposition d'un point de vue unique. Sur la base d'un tel constat, différentes réactions sont possibles. La proposition postmoderne est apparemment respectueuse de tout point de vue qui ne trouble pas gravement la vie des personnes, mais ce respect trouve des limites à peine cachées. Nous avons vu que pour Richard Rorty les personnalités religieuses ne peuvent être intégrées dans une société démocratique. Pour Vattimo elles peuvent l'être, mais à sa manière: sa vision du christianisme est « la seule pensable », ce qui situe les limites de son pluralisme. L'Évangile qui reste est une inspiration humaine, sans exigence de conversion, sans participation à la vie divine... c'est un Évangile aplati à notre niveau. Vattimo, qui admire les

53. Gianni VATTIMO, « Una bioetica post-metafisica », p. 11: « 'Grazie a Dio, sono ateo': soltanto grazie al fatto che il cristianesimo mi ha liberato da tutti gli idoli, e anzitutto dall'idolo della verità e oggettività, posso iniziare a dare ascolto con attenzione alle esigenze degli altri. »

54. Cf. Gianni Vattimo in: Richard RORTY – Gianni VATTIMO, *Il futuro della religione*, p. 71: « Una religiosità non metafisica è anche una religiosità non missionaria. »

55. Cf. Gianni VATTIMO, « Una bioetica post-metafisica », p. 6: « Se Dio è morto, ciò porta con sé anche la caduta di tutte le autorità definitive, dei Comitati centrali, dei Collegi cardinalizi e dei Papi. E quindi anche di tutte le norme supposte eterne che noi dovremmo osservare. »

56. « Il pensiero debole è l'unica filosofia cristiana pensabile. » (Gianni VATTIMO, con Piergiorgio PATERLINI, *Non essere Dio*, p. 182)

57. Cf. Gianni VATTIMO, *Addio alla verità*, p. 66: « L'importanza della sessualità nella vita umana è una credenza che sta scomparendo progressivamente. Coloro che ancora ci credono sono ormai solo gli psicoanalisti e i preti - non solo cattolici. »

saints, pourrait réfléchir à l'apport – même culturel et politique – des deux patrons de son pays: saint François d'Assise et sainte Catherine de Sienne. Ce n'est pas un Évangile désamorcé qui mène à de telles vies.

Il y a d'autres réactions possibles au pluralisme de la société contemporaine. Comment l'Eglise peut-elle annoncer la foi dans une société démocratique où s'expriment toutes sortes de religions et de philosophies? La réponse est résumée dans la Déclaration du Concile Vatican II sur la liberté religieuse, qui commence par affirmer l'importance de la vérité:

Tous les hommes (...) sont tenus de chercher la vérité, surtout en ce qui concerne Dieu et son Eglise; et, quand ils l'ont connue, de l'embrasser et de lui être fidèles⁵⁸.

L'homme a un devoir vis-à-vis de la vérité, mais la nature de l'homme et de la vérité implique une certaine manière d'exercer ce devoir de proposer et accepter la vérité:

La vérité ne s'impose que par la force de la vérité elle-même qui pénètre l'esprit avec autant de douceur que de puissance⁵⁹.

Une telle affirmation ne s'appuie pas sur un désir d'adaptation au monde contemporain, mais sur l'exemple du Christ:

Le Christ (...), notre Maître et Seigneur doux et humble de cœur a invité et attiré les disciples avec patience. Certes, il a appuyé et confirmé sa prédication par des miracles, mais c'était pour susciter et fortifier la foi de ses auditeurs, non pour exercer sur eux une contrainte⁶⁰.

S'agirait-il là aussi d'une réinterprétation du christianisme, rompant avec des méthodes fortes parfois utilisées dans le passé? C'est en fait un exemple de l'« herméneutique de la réforme » prônée par le pape Benoît XVI: un constant retour à l'Évangile d'une Eglise qui a toujours proclamé la foi et gardé les moyens de salut, mais qui reconnaît aussi les fautes de ses membres et en demande pardon. Ce renouvellement est possible parce que la nécessité de la conversion reste toujours consciente.

Dans sa kénose, le Fils incarné n'a pas détruit la vérité. Il a donné sa vie pour que tout homme puisse être sauvé, et il l'a fait en respectant notre libre responsabilité de recevoir ou non ce salut. L'Église propose cette Bonne

58. CONCILE VATICAN II, Déclaration sur la liberté religieuse, *Dignitatis humanae* (7 décembre 1965), no.1.

59. CONCILE VATICAN II, *Dignitatis humanae*, no.1.

60. CONCILE VATICAN II, *Dignitatis humanae*, no.11.

Nouvelle à l'accueil libre de chacun, avec la conviction que c'est la vérité qui rend la liberté possible :

Chacun trouve son bien en adhérant, pour le réaliser pleinement, au projet que Dieu a sur lui : en effet, il trouve dans ce projet sa propre vérité et c'est en adhérant à cette vérité qu'il devient libre⁶¹.

Mgr Charles MOREROD, OP

Les dons du Saint-Esprit :

1. *Leur nature*

1. Le *Catéchisme de l'Église catholique* ne consacre que quelques lignes aux dons du Saint-Esprit :

La vie morale des chrétiens est soutenue par les dons du Saint-Esprit. Ceux-ci sont des dispositions permanentes qui rendent l'homme docile à suivre les impulsions de l'Esprit Saint. Les sept dons du Saint-Esprit sont la sagesse, l'intelligence, le conseil, la force, la science, la piété et la crainte de Dieu. Ils appartiennent en leur plénitude au Christ, Fils de David. Ils complètent et mènent à leur perfection les vertus de ceux qui les reçoivent. Ils rendent les fidèles dociles à obéir avec promptitude aux inspirations divines (n. 1830-1831).

Ce sont peu de mots pour une réalité aussi importante de la vie de foi. J'ai cherché à en savoir plus, en essayant d'aller au fond des choses, certain qu'ainsi nous allons faire des découvertes extraordinaires.

Ce n'est pas par hasard que j'ai trouvé la plus forte substance en la matière en des études de la doctrine des dons selon l'école thomiste qui a tenté de réunir saint Thomas et l'école carmélitaine, et plus particulièrement chez Charles Journet¹.

Les dons sont reliés aux vertus

2. La première chose qui apparaît, c'est que Thomas relie les dons aux vertus. Aussi, avant d'en aborder proprement l'étude, je propose un petit rappel au sujet des vertus. Une image à laquelle je me réfère serait, pour le jardin de l'âme, celle d'une bonne terre dans laquelle poussent toutes sortes de plantes, parmi lesquelles les vertus et les dons.

1. La théologie aujourd'hui distingue l'enseignement de saint Thomas lui-même, et ce qu'ont apporté les développements ultérieurs, notamment par Jean de Saint-Thomas reprenant la tradition carmélitaine, puis par le père Garrigou-Lagrange, par Journet et d'autres qui ont ajouté de nouveaux éléments non présents chez Saint-Thomas. Il n'est pas dans les intentions de cet article, qui relève plus d'une méditation sur des textes évoquant le mystère même des dons, d'analyser ces distinctions. De plus, on a conservé en partie le caractère oral de la conférence où ces réflexions ont été présentées.

61. BENOÎT XVI, Encyclique *Caritas in veritate* (29 juin 2009), no.1.

Qu'est-ce qu'une vertu ?

Qu'est-ce que c'est donc qu'une vertu ? Considérons-la d'abord sur le plan de la nature. Est-ce qu'on ose encore parler de vertu aujourd'hui ? Ça fait un peu désuet, vieux jeu ! On peut appeler cela autrement, mais le tout est qu'on s'entende sur ce que le mot signifie. Cet exercice est aujourd'hui difficile parce qu'on n'a pas une idée cohérente de l'être humain. On met tout ce qui est en lui au même niveau et on ne sait plus faire les distinctions. On oublie, par exemple, que l'être humain est composé d'une âme spirituelle – c'est-à-dire immatérielle – et d'un corps, et quel mode d'union il y a entre les deux.

Or avant de parler de vertu, il faut reconnaître qu'il y a en l'être humain, distinctes de l'essence de l'âme, des facultés – ce que saint Thomas appelait des puissances. Le mot « puissance » évoque tout de suite le pouvoir des uns sur les autres. (Si je parlais de *power*, cela passerait mieux.) Or, à considérer son sens originel, il signifie capacité, moyen grâce auquel on peut faire quelque chose. On doit observer qu'en l'être humain il y a une partie intellectuelle et une partie sensitive, on le reconnaît tout simplement parce que nous constatons qu'il y a en nous des opérations, des actions dont les unes sont d'ordre spirituel, l'intelligence et la volonté, et les autres d'ordre sensible (je ne parle pas des actions « automatiques » de l'organisme corporel qui échappent totalement à notre direction, je parle des actions qui relèvent de notre liberté.) On comprendra dès lors qu'il y a en nous, greffées sur la nature, des capacités proprement intellectuelles et des capacités sensibles.

La vertu est un habitus

Est-ce qu'on va appeler « vertus » ces capacités, ces puissances ? Pas si vite ! Ces capacités peuvent être orientées vers des buts variés. Puisque ce sont des moyens, je peux les actionner en vue de choses bonnes ou mauvaises. Pour cela, il faut qu'elles soient disposées en bien ou en mal, qu'elles soient adaptées au but qu'on veut leur faire atteindre. Ce qui les adapte ainsi, on l'appelle *habitus* qui est une disposition qui fait qu'une faculté est bien ou mal adaptée à ses opérations. L'*habitus* est une disposition stable qui *qualifie* nos facultés en vue de leurs opérations. Ces *habitus* peuvent soit provenir de l'exercice naturel de l'agir (*habitus naturels*), soit être donnés directement par Dieu (*habitus infus*). L'*habitus*, né de l'habitude, n'est pas autre chose qu'une habitude acquise au point de devenir quasi naturelle.

Il y a des *habitus* qui sont des dispositions de l'intelligence et des *habitus* qui sont des dispositions de la volonté. Les vertus sont des *habitus* qui disposent nos facultés à bien agir, et les vices sont ceux qui les disposent à mal

agir. Il faut donc que les vertus soient dans les puissances mêmes qui sont capables de bien agir jusqu'au bout. La vertu désigne une certaine perfection de la faculté à laquelle elle est reliée. Car la vertu, selon sa définition même, est un *habitus bon*, c'est-à-dire le principe d'une action bonne. Elle est une disposition au meilleur, pour bien agir, c'est-à-dire conformément à ce qui convient au vrai bonheur de l'homme. Que la vertu ne puisse agir mal, cela relève de la simple logique. En effet, un *habitus* qui disposerait à agir mal, on ne l'appellerait pas vertu, mais vice.

La mesure de la vertu

Une autre caractéristique de la vertu est de viser le juste milieu. Aristote affirme que « la vertu morale est l'*habitus* de choisir en demeurant dans un juste milieu ». Prenons l'exemple de la force : pas assez de force ne permet pas de vaincre l'obstacle ; trop de force est ravageur et provoque des destructions au-delà de ce qu'il faudrait ; ainsi dans les deux cas, l'objectif est manqué et ça n'a plus rien d'une vertu. L'objectif d'une vertu est d'être en accord avec sa règle, avec sa mesure, qui est dictée par la raison elle-même. Voici ce qu'en dit saint Thomas :

Le mal c'est au contraire d'être en désaccord avec sa règle ou mesure. C'est ce qui lui arrive, ou parce qu'elle va au-delà de la mesure, ou parce qu'elle reste en deçà, comme cela saute aux yeux dans tout ce qui se règle et se mesure. Et par là on voit nettement que le bien de la vertu morale consiste dans un ajustement à la mesure de raison. – Or il est clair qu'ajustement ou conformité est un milieu entre l'excès et le défaut. Cela montre clairement que la vertu morale consiste dans un milieu (Ia-IIae, q. 64, a. 1).

On dira la même chose des vertus intellectuelles parce que c'est le vrai, la réalité, qui mesure notre intelligence :

C'est ainsi que le bien de la vertu intellectuelle consiste en un juste milieu par conformité avec la réalité même, en tant qu'on dit être ce qui est et n'être pas ce qui n'est pas. En cela consiste essentiellement le vrai. L'excès réside dans l'affirmation fautive par laquelle on dit être ce qui n'est pas. Le défaut se prend dans la négation fautive par laquelle on dit n'être pas ce qui est (Ia-IIae, q. 64, a. 3).

Tableau des vertus

3. Si maintenant nous reprenons ces choses d'une manière plus systématique, nous aurons le tableau suivant :

Les vertus intellectuelles

a) Les vertus qui perfectionnent notre intelligence, qui sont dites *vertus intellectuelles*, sont au nombre de quatre: la sagesse, la science, l'intelligence et la prudence. Elles perfectionnent l'intelligence dans la connaissance du vrai.

- S'il s'agit de connaître le vrai sans intermédiaire du raisonnement, ce sera l'*intelligence*.
- S'il s'agit de connaître le vrai par l'intermédiaire du raisonnement allant d'une chose connue à une autre dans un domaine particulier, on l'appellera, la *science*.
- S'il s'agit de la connaissance de ce qui est ultime par rapport à toute connaissance humaine – par les causes les plus hautes – on parlera de *sagesse*.
- La *prudence* est un cas spécial: pour ce qui est d'orienter nos actions vers le but qui convient, elle concerne la partie volontaire (appétitive) de notre âme. Mais pour ce qui est des moyens ordonnés à cette fin, elle doit guider la délibération qui précède le choix, et cela c'est un acte de la raison. C'est pourquoi la prudence est à la fois une vertu intellectuelle et une vertu morale.

Les vertus morales

b) Les *vertus morales* tirent leur nom du mot 'mœurs' au sens d'inclination naturelle à une action. Cette inclination – nous l'avons vu – relève de la volonté qui est « l'appétit intellectif », la puissance spirituelle appétitive. Ces vertus vont donc perfectionner notre puissance appétitive dans la recherche du bien sous quatre aspects:

- Nous retrouvons ici la *prudence*, en tant qu'elle dirige la volonté et la sensibilité en déterminant le choix des moyens à employer en vue d'une fin.
- La *justice* incline la volonté à rendre à chacun ce qui lui est dû.
- La *force* affermit la volonté lorsqu'elle se trouve face à la difficulté et la modère aussi en préservant de la témérité.
- La *tempérance* modère la volonté dans la recherche du repos et des biens délectables.

Ces quatre vertus sont dites *cardinales* parce qu'elles assurent la rectitude des actes volontaires. C'est autour d'elles que toutes les autres vertus morales s'articulent.

Vertus acquises

c) Nous sommes sur le plan des *vertus acquises*, comme Aristote les avait déjà qualifiées. Ce sont les vertus que l'être humain développe naturellement, par l'exercice de son agir, suivant ce que le Créateur en mis en lui. Elles sont destinées à se développer, à grandir par l'éducation et l'exercice. Mais déjà elles ont leur modèle dans la Sagesse de Dieu.

"Il faut, dit S. Augustin, que l'âme suive un modèle pour que la vertu puisse se former en elle; ce modèle c'est Dieu: si nous le suivons, nous vivons bien." Il est donc évident que le modèle de la vertu humaine préexiste en Dieu, comme préexistent aussi en lui les raisons de toutes choses. Ainsi donc, la vertu peut, à titre de modèle, être considérée telle qu'elle est en Dieu. Et c'est en ce sens qu'on parle de vertus exemplaires. C'est-à-dire qu'on appelle prudence, en Dieu, l'intelligence divine elle-même: tempérance, l'intention divine par laquelle il ramène tout à soi, comme en nous on appelle tempérance ce qui rend le concupiscible conforme à la raison; quant à la force de Dieu, c'est son immutabilité, tandis que sa justice c'est l'observation de la loi éternelle dans toutes ses œuvres, comme l'a dit Plotin.

Et, parce que l'homme est aussi par nature un animal sociable, ces vertus telles qu'elles existent chez lui dans les conditions propres à sa nature, sont appelées vertus sociales, ce qui signifie qu'en se conformant à ces vertus on se conduit correctement dans la gestion des affaires humaines. Ce qui est le sens dans lequel jusqu'ici nous avons parlé de ces vertus (Ia-IIae, q. 61, a. 5).

Cependant, il n'y a qu'à tourner nos regards vers l'humanité et vers nous-mêmes pour nous rendre compte de la difficulté, voire de l'impossibilité de l'exercice parfait des vertus par nos seules forces naturelles. Ici apparaît toute notre faiblesse, et nous savons qu'elle tient à cette profonde blessure laissée dans notre nature à la suite du refus originel. Le même Aristote disait qu'il appartient encore à l'homme de se rapprocher du divin autant qu'il le peut (bien que pour lui le divin n'ait pas eu le sens d'un Dieu pur Esprit, Créateur et Rémunérateur). À voir notre incapacité à nous rapprocher de l'idéal humain, alors qu'en principe nous sommes pourvus des vertus à cet effet, nous sommes bien loin de pouvoir le faire en nous fondant seulement sur notre propre nature. Nous avons donc besoin d'une aide supérieure.

Les vertus morales infuses

d) Pour nous aider à nous rapprocher du modèle divin, la grâce divine qui a été donnée par le Christ vient en nous: aux vertus morales naturellement acquises, la grâce ajoute des vertus données d'en haut qui sont des moyens

surnaturels pour que nous agissions de manière proportionnée à la vie éternelle. Ces vertus, en tant qu'elles concernent le perfectionnement de notre volonté, sont les *vertus morales infuses*, c'est-à-dire surajoutées à notre nature par la générosité divine. Dès lors ces vertus seront proportionnées à des objectifs surnaturels et seront spécifiquement différentes des vertus simplement acquises. Prenons l'exemple de la tempérance: la tempérance acquise « garde le juste milieu dans la nourriture pour vivre raisonnablement, pour ne pas nuire à la santé ni à l'exercice de la raison. La tempérance infuse, elle, garde un juste milieu supérieur dans l'usage des aliments, pour vivre chrétiennement comme un enfant de Dieu, en marchant vers la vie toute surnaturelle de l'éternité. »

Les vertus théologiques

e) Nous parlions tout à l'heure d'une double béatitude ou félicité. L'une est proportionnée à la nature humaine. L'autre est un bonheur qui dépasse la nature de l'homme. Les vertus morales infuses nous orientent vers cette seconde béatitude mais restent encore insuffisantes pour permettre d'entrer dans la vie même de Dieu, conformément à ce qui est dit dans la deuxième épître de S. Pierre (1,4), que par le Christ nous avons été faits « participants de la nature divine ». Nous ne pouvons

y parvenir que par une force divine, moyennant une certaine participation de la divinité. Et parce que c'est là une béatitude qui dépasse les capacités de la nature humaine, les principes naturels, à partir desquels l'homme réussit à bien agir selon sa mesure, ne suffisent pas à l'ordonner à cette autre béatitude (Ia-IIae, q. 62, a. 1).

Aussi faut-il que Dieu surajoute à l'homme des principes par lesquels il soit ordonné à la béatitude surnaturelle, de même qu'il est ordonné vers sa fin connaturelle au moyen de principes naturels qui n'excluent pas les secours divins. Ces principes surajoutés sont appelés *vertus théologiques*, d'abord parce qu'elles ont Dieu pour objet en ce sens que nous sommes grâce à elles bien ordonnés à lui, et aussi parce qu'elles sont infusées en nous par lui seul, et enfin parce qu'elles sont portées à notre connaissance uniquement par la révélation divine dans la Sainte Écriture (Ia-IIae, q. 62, a. 3).

Voici donc les trois grands arbres de notre jardin dont la cime touche le ciel, ces vertus royales que sont *la foi, l'espérance et la charité*.

L'objet des vertus théologiques, c'est Dieu même, fin ultime des choses, en tant qu'il dépasse la connaissance de notre raison. Au contraire, l'objet des vertus intellectuelles et des vertus morales, c'est quelque chose que la raison humaine peut saisir. Par conséquent les vertus théologiques sont spécifiquement distinctes des vertus morales et des vertus intellectuelles (Ia-IIae, q. 62, a. 2).

Les vertus théologiques ordonnent l'homme à la béatitude surnaturelle de la même manière qu'une inclination naturelle l'ordonne à la fin qui lui est connaturelle. Or cela se fait d'une double façon. 1° Par le moyen de la raison ou intelligence, en tant qu'elle contient les premiers principes généraux qui nous sont connus à la lumière naturelle de l'intellect et d'où procède la raison tant en matière de spéculation qu'en matière d'action. 2° Par la rectitude de la volonté qui tend naturellement au bien de la raison.

Mais cette double adaptation est inférieure à la béatitude surnaturelle, selon le mot de l'Apôtre (1 Co 2,9): « *L'œil n'a pas vu, l'oreille n'a pas entendu, et le cœur de l'homme n'a pas découvert ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment.* » Aussi a-t-il fallu que sur ces deux points quelque chose fût surnaturellement ajouté à l'homme pour l'ordonner à sa fin surnaturelle. D'abord, pour ce qui est de l'intelligence, certains principes surnaturels sont ajoutés à l'homme, qui sont saisis dans une lumière divine, et c'est la matière à croire, sur laquelle porte la *foi*. Ensuite, la volonté est ordonnée à la fin surnaturelle, et quant au mouvement d'intention qui tend vers cette fin comme vers une chose possible à obtenir: c'est l'affaire de *l'espérance*; et quant à une certaine union spirituelle par laquelle la volonté est en quelque sorte transformée en cette fin, ce qui se fait par la *charité*. Car en toute chose l'appétit a par nature ce mouvement et cette tendance vers la fin qui lui est connaturelle, et ce mouvement provient lui-même d'une certaine conformité de la chose avec sa fin (Ia-IIae, q. 62, a. 3).

Dans l'ordre de la perfection, la charité précède la foi et l'espérance, du fait que la foi, aussi bien que l'espérance, est formée par la charité et donne d'atteindre la réalité de Dieu lui-même, d'unir à Dieu. C'est ainsi en effet que la charité est la mère de toutes les vertus et leur racine, en tant qu'elle les spécifie toutes comme on le dira plus loin (cf. Ia-IIae, q. 62, a. 4).

Un autre régime

e) Il nous faut cependant noter une chose importante. Jusqu'ici, ce sont les processus dont nous disposons en nous-mêmes qui sont sollicités, soit les vertus naturellement acquises, soit les vertus infusées par Dieu, soit enfin, parmi ces dernières, celles qui nous unissent à notre fin surnaturelle. Dans cette marche assistée par la grâce du Christ et par l'aide de l'Esprit Saint, nous procédons selon notre mode propre qui repose sur notre jugement selon la progression habituelle de notre raison. La foi et l'espérance requièrent notre capacité de conceptualiser nos connaissances et la charité confère à notre volonté la rectitude surnaturelle (envers Dieu, le prochain et soi-même) éclairée par la lumière de la foi.

Mais voici que dans son infinie bonté, Dieu nous propose un autre régime, un autre moyen nous permettant de nous arracher à la pesanteur qui malgré tout affecte notre intelligence et à notre volonté, pour adhérer plus directement, plus immédiatement à sa volonté. Ce sera le régime des *donnés* par lesquels l'Esprit Saint se saisit de nous pour nous transporter au sein de la Trinité. Ce sont, dans notre jardin, les sept pousses qui accompagnent les trois grands arbres des vertus théologales. C'est à quoi nous allons maintenant nous mettre à réfléchir. Et vous verrez pourquoi j'ai tenu à vous parler d'abord des vertus : nous ne comprendrons les dons que si nous les comparons aux vertus.

Les dons diffèrent-ils des vertus ?

4. Le P. Garrigou-Lagrange parlant du *sacrum septenarium*, des dons du Saint Esprit, nous dit que ceux-ci sont des habitus infus qui nous disposent à recevoir docilement et promptement les inspirations du Saint-Esprit comme les voiles sur la barque la disposent à recevoir l'impulsion du vent favorable². Là où il nous fallait auparavant ramer péniblement, voici qu'il n'y a plus qu'à border les écoutes et à nous installer à la barre pour que le bateau file dans la brise.

Oui et non

La première question que se pose saint Thomas au sujet des dons est de savoir s'ils sont différents des vertus. Il répond que non, si on considère le fait qu'ils perfectionnent l'être humain en vue du bien agir et le fait que, comme les vertus infuses, ils sont reçus de Dieu. Mais ils en sont pourtant différents en tant qu'ils sont en nous par inspiration divine selon une « motion venue du dehors » :

Si nous voulons distinguer les dons d'avec les vertus nous devons suivre la manière de parler de l'Écriture. Or, les dons nous sont révélés non pas sous ce nom-là mais plutôt sous celui d'esprits. C'est ainsi qu'il est dit en Isaïe (11, 2) : « Sur lui reposera l'esprit de sagesse et d'intelligence, etc. » De telles paroles donnent manifestement à entendre que ces sept choses sont énumérées là en tant qu'elles sont en nous par inspiration divine. Or l'inspiration signifie une motion venant du dehors. Il faut en effet considérer qu'il y a dans l'homme deux principes de mouvement : l'un intérieur qui est la raison, l'autre extérieur qui est Dieu³.

Le don, impulsion divine

La grâce et l'Esprit Saint nous sont venus par le Christ. Combien de fois l'Évangile nous dit-il que le Seigneur était rempli de grâce ! Par conséquent, Jésus possédait les dons du Saint-Esprit au degré le plus excellent, car il était parfaitement docile à la volonté de son Père.

Or les dons en nous sont ordonnés à ce que nous soyons conformés au Christ, en l'amour qu'il a manifesté particulièrement dans sa passion, et selon son obéissance, son humilité et sa douceur qui sont les vertus qui ont le plus brillé en sa personne. Que les dons sont en le Christ et en nous par l'inspiration divine, c'est ce que laisse entendre le texte d'Isaïe qui parle d'*esprit* de sagesse, d'intelligence, etc. Il parle aussi d'*inspiration*, et ce mot doit être entendu dans le sens d'une certaine impulsion venant de l'extérieur : contrairement aux impulsions venant de l'intérieur qui relèvent de notre mode propre d'agir, celles-ci viennent d'une impulsion directe de Dieu.

Suivons de près le raisonnement de Thomas : ce qui est mû doit être proportionné à ce qui le fait se mouvoir. C'est un peu le contraire de ce que nous pensons habituellement : si nous avons un gros camion à faire avancer, on dira qu'il faut lui mettre un gros moteur. Eh bien Thomas nous dira que si on a un gros moteur, il faudra lui joindre un camion assez gros pour être proportionné à ce moteur. Ce qui veut dire que plus ce qui nous meut est élevé, plus notre disposition à nous laisser mouvoir doit être parfaite. Or les vertus humaines, nous l'avons vu, sont insuffisantes en regard de notre vocation surnaturelle. Et même les vertus morales infuses ont une capacité limitée de régler notre agir parce qu'elles sont encore liées à notre manière humaine d'agir.

Il faut donc, dit saint Thomas, qu'il y ait en l'homme des perfections plus hautes par lesquelles il soit disposé à être mû divinement. Ces perfections sont appelées *donnés*, non seulement parce qu'elles sont infusées par Dieu, mais parce que c'est selon elles que l'homme est disposé de telle sorte qu'il soit promptement rendu mobile par l'inspiration divine. C'est ce que dit Isaïe en son chapitre 50 : « *Le Seigneur Yahvé m'a ouvert l'oreille, et moi je n'ai pas résisté, je ne me suis pas dérobé* » (50, 59).

Aristote estimait qu'il ne convient pas que ceux qui sont mus par l'inspiration divine se fondent sur le processus habituel de leur action, qui est de délibérer en vue de décider d'agir. Normalement en effet, avant d'agir, nous pesons le pour et le contre en mettant notre raison à l'œuvre pour trouver la meilleure manière de diriger notre action. Ce n'est pas le cas de ceux qui se laissent diriger par l'inspiration divine et qui sont alors mus par un principe

2. P. Réginald GARRIGOU-LAGRANGE, *La synthèse thomiste*, Paris, DDB, 1946, p. 451. Cette image vient de Jean de Saint-Thomas.

3. *Somme de théologie*, Ia-Iae, q. 68, a. 1c.

meilleur que la raison humaine. Voilà en quoi les dons perfectionnent l'homme d'une manière plus haute que les vertus.

Des comportements selon un dessein supérieur

Ils conduisent à des comportements qui peuvent paraître étranges, voire déraisonnables, parce qu'ils répondent au dessein de Dieu et non aux plans des hommes. Ainsi Jésus était rempli de l'Esprit Saint et les dons abondaient en lui. Nous lisons dans Saint Marc (3, 20-21) l'épisode suivant :

Il vient à la maison et de nouveau la foule se rassemble, au point qu'ils ne pouvaient pas même manger de pain. Et les siens, l'ayant appris, partirent pour se saisir de lui, car ils disaient : "Il a perdu le sens."

En effet. Cela ne paraissait pas raisonnable de se laisser bousculer ainsi sans pouvoir se reposer, il aurait mieux valu penser au lendemain, conserver des forces, inciter ces pauvres gens à aller se nourrir pour éviter des malaises, etc. Traduit dans notre mentalité d'aujourd'hui, on dirait qu'il faudrait que les apôtres distribuent des tickets numérotés, comme à la Poste ou à la gare, pour que chacun passe à son tour, en bon ordre, de telle sorte que tout soit bien organisé et qu'il n'y ait pas de chaos ! Eh bien non, ce qui présidait à l'action du Christ n'était pas un esprit humain d'organisation mais l'impulsion de l'Esprit Saint, donc l'amour de charité, l'amitié qui prescrivait de ne pas faire attendre ces pauvres gens.

Ainsi les dons nous mettent parfois en porte-à-faux avec notre entourage qui ne comprend pas ces inspirations qui viennent d'en haut. Par exemple, la vocation religieuse est certes un appel de l'Esprit et postule des comportements qui paraissent irrationnels. Irrationnels, c'est vrai, selon nos critères terrestres habituels, mais éminemment raisonnables selon la Sagesse divine. Il faut parfois tenir le coup contre les assauts de ce que j'appellerai les bien-pensants, ceux qui pensent effectivement bien selon les critères d'ici-bas – on ne peut le leur reprocher – mais qui ne sont pas réceptifs aux motions de l'Esprit. Finalement, c'est quand même Lui qui a raison ! À la prière du Psaume 86 (v. 11) « *Enseigne-moi, Yahvé, tes voies, afin que je marche en ta vérité, rassemble mon cœur pour craindre ton nom.* » répond l'affirmation de l'Épître aux Romains (11,33) : « *Ô abîme de la richesse, de la sagesse et de la science de Dieu ! Que ses décrets sont insondables et ses voies incompréhensibles !* »

C'est saint Jean de la Croix qui nous dit que :

Nos puissances naturelles n'ayant ni pureté, ni force, ni capacité pour recevoir et goûter les choses surnaturelles selon le mode qui leur convient, c'est-à-dire un mode divin, elles ne le peuvent que selon leur mode qui est humain et

bas, comme nous l'avons dit ; il convient donc qu'elles soient aussi plongées dans les ténèbres de la nuit obscure quand il s'agit de ces choses divines⁴.

Il parle bien sûr ici surtout de la nuit obscure que traverse la vie mystique, mais nous pouvons penser qu'en regard des inspirations de l'Esprit dans nos comportements, lorsque ceux-ci relèvent des dons, notre raison est aussi plongée dans une sorte de nuit. Il précise en un autre endroit :

Il convient de rappeler cette doctrine du Philosophe, d'après laquelle plus les choses divines sont en soi claires et manifestes, plus elles sont naturellement obscures et cachées à l'âme. Il en est ici comme de la lumière naturelle : plus elle est claire, plus elle éblouit et obscurcit la pupille du hibou ; plus on veut fixer le soleil en face, et plus on éblouit la puissance visuelle et on la prive de lumière ; cette lumière dépasse la faiblesse de l'œil⁵.

Les dons sont nécessaires au salut

5. *Les dons sont-ils nécessaires* à l'homme pour son salut ? On en parle si peu dans les sermons du dimanche qu'on pourrait penser que ce n'est pas le cas. Ou que seuls quelques privilégiés en bénéficient et parviennent à une si grande docilité vis-à-vis de Dieu qu'ils ne vivent plus que sous le régime des dons. Pourtant saint Thomas affirme qu'ils sont nécessaires à tous. Et ne les avons-nous pas reçus au baptême, et n'ont-ils pas été renforcés à la confirmation ? En fait, il semble que nous pourrions ne pas en avoir besoin pour tout ce qui appartient au régime naturel de la raison humaine : c'est-à-dire ce qui concerne nos buts terrestres, construire et régir le monde, nous gouverner nous-mêmes moralement, organiser droitement la société, etc. En cela nous sommes parfaitement équipés, et notre nature devrait en principe suffire, sachant tout de même que c'est Dieu Créateur qui agit intérieurement en toute nature et en toute volonté. Je dis « en principe » car on ne peut affirmer – et loin de là ! – que les dons du Saint-Esprit seraient sans effet sur l'agir chrétien concernant la gestion de l'ordre temporel.

Mais pour tout ce qui touche à notre fin surnaturelle qui est de vivre en Dieu et de le posséder, notre nature est déficiente, car c'est imparfaitement que nous connaissons et que nous aimons Dieu. Et certes, pour ce qui concerne nos actions morales, les vertus morales infuses sont là pour former notre raison et porter notre volonté, mais même ainsi, leur impulsion ne suffit pas si, d'en haut, ne sont données l'inspiration et la motion de l'Esprit

4. *La nuit obscure*, chap. 16.

5. *Ibid.*, chap. 5.

Saint. C'est le Psaume 143 qui dit: « C'est toi mon Dieu, que ton souffle bon me conduise par une terre unie » (Ps 143, 10). La conclusion de saint Thomas est catégorique: aucun des élus ne peut parvenir à cette terre s'il n'est poussé et conduit par l'Esprit Saint. C'est pourquoi il est nécessaire que l'homme reçoive le don de l'Esprit Saint pour atteindre ce but.

On se demandera encore pourquoi les dons sont nécessaires alors que par les vertus infuses, morales et théologiques nous sommes déjà bien disposés vis-à-vis de Dieu. Pourtant si on compare les dons aux vertus théologiques, on peut faire un parallèle: comme les vertus intellectuelles prévalent sur les vertus morales parce qu'elles les règlent, de manière analogue les vertus théologiques prévalent sur les dons parce qu'elles les règlent. La charité, qui est première ici-bas et dans la Patrie, est évidemment supérieure aux dons, tout comme, ici-bas, elle est aussi supérieure à la foi et à l'espérance. Mais si on compare les dons aux autres vertus intellectuelles et morales, les dons prévalent sur les vertus car ils perfectionnent toutes les forces de l'âme dans leur rapport à l'Esprit Saint qui les meut, tandis que les vertus perfectionnent la raison elle-même ou les autres facultés dans leur subordination à la raison.

Pourquoi Dieu envoie-t-il encore des dons après avoir donné les vertus infuses? Le Cardinal Journet nous donne cette réponse:

Parce que c'est tellement difficile pour l'homme de se conduire dans un monde tout plein de périls, avec une quantité de vertus à observer: plus d'une quarantaine! comment voulez-vous qu'il s'en tire? Et ces vertus sont enracinées d'une manière incomplète en chacun de nous. Alors le Bon Dieu viendra suppléer d'une manière toute spéciale, la manière des dons⁶.

Les dons sont des habitus rendant docile à l'Esprit Saint

Comme les vertus, les dons sont des habitus opératifs, c'est-à-dire qu'ils sont comme implantés dans nos facultés d'agir. Mais en tant qu'ils sont des perfections de l'homme, qui le disposent à ce qu'il soit docile à l'inspiration de l'Esprit Saint, ce sont des habitus par lesquels l'homme est rendu parfait dans la prompte obéissance à l'Esprit Saint. Et saint Thomas nous dit que les dons demeureront lorsque nous serons dans la Patrie parce qu'ils perfectionnent l'esprit humain dans sa docilité à suivre l'impulsion du Saint-Esprit, ce qui sera éminemment le cas au Paradis, lorsque « Dieu sera tout en tous » (1 Co 15,28) et quand l'homme sera totalement soumis à Dieu.

6. Charles JOURNET, *Retraite sur les Dons du Saint-Esprit*, prêchée à Ecogia (Genève) du 11 au 14 juillet 1946. Non publiée.

Notre obéissance à Dieu est un effet de notre amour pour lui, qui nous pousse à préférer sa volonté à la nôtre, comme nous préférons le bien de notre ami à notre bien. En cela se manifeste notre union à Dieu dans l'Esprit Saint, sans quoi nous ne serions pas *impulsés* par lui. C'est comme l'instrument de l'artiste qui ne sert à rien s'il n'est en contact d'une manière ou d'une autre avec celui qui l'utilise. Le violon qui est enfermé dans sa boîte peut-il jouer un concerto? Or la première union de l'homme à Dieu se fait par la foi, l'espérance et la charité. Donc ces vertus sont présupposées aux dons, comme en étant en quelque sorte les racines. C'est pourquoi tous les dons relèvent de ces trois vertus, comme en étant des dérivations.

Dans la charité

C'est dans la charité que tous les dons du Saint-Esprit sont connectés l'un à l'autre. Faisons encore une comparaison avec les vertus. Toutes les forces de la volonté sont mises en accord avec le régime de la raison par les vertus morales. Pareillement, toutes les forces de l'âme sont, par les dons, mises en accord avec la motion du Saint-Esprit. Mais l'Esprit Saint habite en nous par la charité, c'est encore ce passage de l'Épître aux Romains qui nous le révèle: « L'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par le Saint-Esprit qui nous fut donné » (5,5). Ainsi celui qui possède la charité possède tous les dons de l'Esprit Saint. Et il faut insister: aucun d'entre eux ne peut être possédé sans la charité.

Les dons découlent de la plénitude de grâce du Christ

6. Je voudrais encore vous transmettre la substance d'un texte de saint Thomas qui m'a beaucoup impressionné sur la plénitude de grâce du Christ dont découlent les dons.

Il me paraît aussi nécessaire d'insister sur la question de l'identification des dons à la Personne de l'Esprit Saint lui-même.

Je voudrais vous parler enfin des dons en lien avec la vie mystique, en m'appuyant sur les textes de saint Jean de la Croix.

L'humanité du Christ, cause de l'effusion de l'Esprit

a) Ce que saint Thomas nous dit des Dons est en rapport avec la grâce du Christ. Au départ, il y a, dans saint Jean, ces paroles de Jean-Baptiste: « Celui que Dieu a envoyé prononce les paroles de Dieu qui lui donne l'Esprit sans mesure » (Jn 3, 34). Par cela même qu'elle est unie au Verbe, l'âme du Christ possède une grâce infinie et sans mesure. En tant que Chef de l'Église, il donne tout

ce qu'il a. « Ayant reçu sans mesure les dons du Saint-Esprit, il a la puissance de donner sans mesure ce qui appartient à la grâce du Chef, de manière à ce que sa grâce suffise non seulement au salut de quelques hommes, mais encore à celui de tout le genre humain⁷. »

La grâce habituelle du Christ est un effet de l'union de sa nature humaine au Verbe, Deuxième Personne de la Sainte Trinité. En s'incarnant, et dans l'instant même de son incarnation, le Verbe envoie son Esprit Saint à l'humanité qu'il assume. Comme le Verbe fait homme a obtenu, en qualité de Fils unique du Père, une souveraine plénitude de grâce, il a voulu, en conséquence, que cette grâce débordât de lui dans les autres, de telle sorte que le Fils de Dieu fait homme fit, à son tour, des hommes des dieux et des enfants de Dieu, selon ces paroles de l'Apôtre aux Galates : « *Mais quand vint la plénitude du temps, Dieu envoya son Fils, né d'une femme, né sujet de la Loi, afin de racheter les sujets de la Loi, afin de nous conférer l'adoption filiale.* » (4,4)

Cette humanité sainte du Christ est cause instrumentale de l'effusion de l'Esprit Saint. En raison de l'union hypostatique, à l'instant même de cette union, la volonté humaine du Christ est totalement unie à Dieu : de cette volonté humaine du Christ naissent les grâces qui font « de l'amour humain, puis aussi de la sensibilité et même du cœur de chair, l'instrument privilégié de l'effusion du Paraclet. De même, par son intelligence humaine, le Christ nous communique les mystères qu'il contemple dans le sein du Père. Ainsi nous donne-t-il par son Cœur sacré l'Esprit qui procède de son Amour éternel⁸ ». Ce texte provient d'un commentaire d'une Encyclique de Pie XII intitulée *Haurite aquas*, et est cité par le P. Le Guillou qui ajoute : « L'Esprit est en vérité le souffle du Cœur du Christ. » Le Christ ressuscité, exalté dans l'Esprit Saint apporte aux Apôtres l'Esprit Saint en soufflant sur eux : « *Jésus vint et se tint au milieu et il leur dit : "Paix à vous !" Ayant dit cela, il leur montra ses mains et son côté. Les disciples furent remplis de joie à la vue du Seigneur. Il leur dit alors, de nouveau : "Paix à vous ! Comme le Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie."* Ayant dit cela, il souffla et leur dit : "Recevez l'Esprit Saint" (Jn 20, 19-22). »

Jean-Paul II ajoute dans son Encyclique : « Le Christ ressuscité, comme inaugurant une création nouvelle, porte aux Apôtres l'Esprit Saint. Il le leur porte au prix de son départ ; il leur donne cet Esprit en quelque sorte à travers les plaies de sa crucifixion : *Il leur montra ses mains et son côté.* » C'est

en vertu de cette crucifixion qu'il leur dit : « Recevez l'Esprit Saint. » L'Esprit lui-même est le Don jailli du Cœur du Christ, Don qui ne peut avoir lieu sans la Croix et la Résurrection⁹.

Les charismes

Je voudrais ouvrir ici une parenthèse pour évoquer très brièvement les charismes, qu'il ne faut pas confondre avec les dons sanctifiants. Les dons sont de l'ordre de la grâce sanctifiante (*gratum faciens*), tandis que les charismes sont des grâces conférées pour l'utilité d'autrui (*gratis datae*). Ils sont donnés pour le service de l'Église comme ceux qui ont été institués par Jésus : les pouvoirs prophétiques et liturgiques du magistère. D'autres seraient comme des secours imprévisibles, improvisés librement par l'Esprit Saint, et sont donnés en plus de ce qui est de nécessité au salut¹⁰.

Les charismes ont d'abord été liés à la naissance et à la première extension du christianisme, au moment où « l'expérience de l'Esprit qu'envoya Jésus était un miracle permanent¹¹ ». Ils se poursuivent dans l'Église. Nous constatons aujourd'hui de multiples manifestations charismatiques. Elles méritent d'être accueillies avec bienveillance, disait le Cardinal Journet, « dans la mesure où elles sont authentiques et correspondent aux recommandations de l'Apôtre, dans la mesure par conséquent de leur fidélité aux pouvoirs apostoliques de magistère et de ministère déposés par le Christ Jésus dans son Église¹² ».

« Don » est le nom propre de l'Esprit

b) Je voudrais vous dire aussi pourquoi saint Thomas, expliquant l'enseignement traditionnel de l'Église, affirme que « Don » est un nom propre au Saint-Esprit. Le plus simple est de citer ce passage de la *Somme de théologie* qui est assez clair en lui-même :

Pris au sens personnel en Dieu, « le Don » est un nom propre du Saint-Esprit. On va s'en rendre compte par la considération suivante. D'après le Philosophe, il y a don au sens propre quand il y a donation sans retour, c'est-à-dire quand on donne sans attendre de rétribution ; « don » implique ainsi une donation gratuite. Or, la raison d'une donation gratuite est l'amour ; pourquoi donnons-nous gratuitement une chose à quelqu'un ? Parce que

7. Saint THOMAS D'AQUIN, *Compendium de la théologie*, Paris, Vrin, 1984, p. 314.

8. Cf. M.-J. LE GUILLOU, *Le Témoignage de Dieu*, Saint-Maur, Parole et Silence, 1996, p. 127.

9. Cf. *Dominum et Vivificantem*, n. 24.

10. Cf. *Entretiens sur le Saint-Esprit*, p. 127.

11. *Ibid.*, p. 128.

12. *Ibid.*, p. 129.

nous lui voulons du bien. Le premier don que nous lui accordons est donc l'amour, qui nous fait lui vouloir du bien. On voit donc ainsi que l'amour constitue le don premier, en vertu duquel sont donnés tous les dons gratuits. Aussi, puisque le Saint-Esprit procède comme Amour, nous l'avons déjà dit, il procède en qualité de Don premier. C'est ce que dit S. Augustin : « Par le Don, qui est le Saint-Esprit, une multitude de dons sont distribués en propre aux membres du Christ. »¹³

La vie mystique est connexe aux dons

c) La vie mystique est étroitement connexe aux dons du Saint-Esprit. Qu'est-ce que la vie mystique sinon l'éclosion de la vie de la grâce donnée « en bloc » au moment du baptême, lorsque toutes les vertus et tous les dons sont mis dans l'âme. Si les choses se passent normalement, dit le cardinal Journet, il y a un appel éloigné pour toutes les âmes à entrer dans les différentes étapes de la vie mystique. Et la vie mystique, « c'est l'apparition des dons d'une manière prédominante, et cela suppose une vie désappropriée par rapport aux biens d'ici-bas¹⁴ ».

L'itinéraire de l'âme baptisée

Dans cet itinéraire, l'âme baptisée doit franchir plusieurs étapes ainsi décrites par le cardinal Journet :

- La première étape est *purificative* : c'est l'état de purification où les vertus sont sur l'avant-scène. L'âme exerce ses vertus pour se libérer du péché et conserver l'état de grâce contre quantité de difficultés contraires. Si elle est fidèle, les dons apparaissent de manière fugitive, temporaire. Ils interviennent pour nous aider à cause de notre faiblesse, nous aider à accomplir une chose qui normalement aurait pu être faite par la seule vertu.
- Elle entre alors dans une vie *illuminative* où elle est ancrée dans les vertus : elle se stabilise, elle est fixée en Dieu. Elle jouit des vertus infuses données par Dieu, qui relèvent encore – rappelez-vous – des processus propres de la raison et de la volonté. Journet caractérise ainsi l'objet des efforts de l'âme à ce stade : « Comment arriver à pratiquer des vertus apparemment opposées, par exemple la force et la douceur, la haine du mal et l'amour de celui qui le fait. Comment arriverai-je à être

“prudent comme le serpent et simple comme la colombe” ? Dans cette étape, les dons deviennent plus forts et soulèvent davantage l'âme. Elle passe du régime des vertus au régime des dons d'une façon progressive. »

- La troisième étape est *unitive*. C'est le temps de l'union, qui doit être comprise de manière très profonde qui postule la prédominance des dons. Charles Journet nous dit :

Quand une âme commence à entrer dans la vie d'union, il se passe en elle des purifications profondes, bouleversantes, quand le mot d'union est pris au sens qu'entend saint Jean de la Croix. Cela suppose alors des âmes de feu, qui ont passé à travers le feu. Beaucoup d'âmes ne peuvent supporter ce régime de purifications et restent en route¹⁵.

Il dit aussi qu'il n'est pas obligatoire d'entrer dans la vie monastique pour accéder à cet état d'amitié avec Dieu, comme sainte Monique, la mère de saint Augustin qui était si proche de son Seigneur qu'elle finit par obtenir la conversion de son fils. Il y a bien d'autres saints qui ont vécu une vie mystique en dehors des cloîtres. Qui ont reçu ce que Journet appelle l'appel prochain à entrer dans la dominante des dons, qui vient à un moment donné de Dieu. Il ajoute :

Ce n'est pas moi qui peux me mettre dans cet état, je peux me disposer à tout ce qui peut venir... et attendre... Cela peut venir ou ne pas venir. Si cela ne vient pas, c'est que je ne me suis pas disposé, que je n'ai pas été assez généreux ; mais, si je le suis vraiment sur les points que Dieu me montre, cela vient, d'une manière d'abord timide, puis de plus en plus forte¹⁶.

Journet résume ainsi cet itinéraire :

Voici donc le trajet d'une âme. Elle part de l'état de grâce, subit les purifications pendant lesquelles elle passe de la méditation discursive à la contemplation, masquée ou manifeste. L'erreur serait de croire qu'on est déjà dans la vie mystique parce qu'on a eu un jour une petite lumière, comme ceux qui croient être saint François d'Assise parce qu'ils ont admiré un coucher de soleil¹⁷.

13. ST, Ia, q. 38, a. 2.

14. Ch. JOURNET, *Retraite sur les Dons du Saint-Esprit*, p. 60.

15. *Ibid.*, p. 62.

16. *Ibid.*, p. 61.

17. *Ibid.*, p. 64.

Désirer les dons

Je crois qu'il ne faut pas se faire d'illusion : c'est là un chemin ardu, désertique. Tout comme on ne peut pas savoir avec certitude si l'on est en état de grâce, mais seulement par une sorte de conjecture, on ne peut pas savoir si on agit sous les dons ou non. D'autres personnes averties, peut-être s'en rendent compte, mais pas soi-même. Par exemple, on croit qu'on a eu une bonne idée, mais en réalité, elle nous a été donnée. Et le sentiment d'avoir eu une inspiration ne signifie pas nécessairement qu'elle vient du Saint-Esprit. Tout ce que nous pouvons connaître est l'intensité de notre propre désir, et encore, sa profondeur nous échappe dans la mesure où les aspirations essentielles de tout notre être se condensent, en quelque sorte, dans la partie supérieure de notre âme.

L'essentiel est de se laisser faire, d'attiser notre désir et d'accroître notre disponibilité. Ce n'est pas de l'orgueil de désirer recevoir les dons du Saint-Esprit et d'en vivre. En quoi d'ailleurs cela pourrait-il être de l'orgueil puisque l'effet du don est de nous rendre entièrement docile et obéissant aux impulsions divines, et qu'y a-t-il de moins orgueilleux que cette docilité et cette obéissance ? Saint Paul nous y encourage : « *Aspirez aux dons spirituels !* » sachant que l'essentiel est de « *rechercher la charité* » (1 Co 14,1).

Le pire serait de vouloir contrôler dans saint Jean de la Croix ou dans sainte Thérèse d'Avila à quel degré on se trouve : à quelle altitude de la montagne ou dans quelle demeure ! À ce moment-là, on se regarde soi-même et plus du tout l'ami vers lequel on chemine. À tel point qu'on ne voit plus la raison de cheminer.

Cela n'empêche pas de se faire quelque idée du but que l'on atteindra peut-être un jour, quand Dieu le voudra, sur cette terre, ou sûrement dans la Patrie (l'espérance nous permet de le dire). Saint Jean de la Croix, parlant de la Vive Flamme d'amour, nous indique comment Dieu opère dans l'âme qui vit entièrement sous le régime des dons :

Cette flamme d'amour est l'esprit de son Époux, c'est-à-dire l'Esprit Saint. Elle le sent en elle-même comme un feu qui, non seulement la consume et la transforme en un suave amour, mais qui, de plus, brûle en elle, et, comme je l'ai dit, lance des flammes ; cette flamme, chaque fois qu'elle jaillit, baigne de gloire l'âme elle-même et lui confère un rafraîchissement de vie éternelle. Telle est l'opération du Saint-Esprit dans l'âme transformée en amour ; elle produit des actes intérieurs qui jettent des flammes et sont tout brûlants d'amour ; la volonté s'y unissant aime d'une manière très élevée, parce qu'elle est transformée en amour avec cette flamme. Voilà pourquoi ces actes d'amour sont du plus haut prix. Un seul d'entre eux a plus de mérite et de

valeur que tout ce qu'elle a pu faire de plus grand dans toute sa vie avant sa transformation. La différence qui existe entre l'habitude et l'acte se retrouve dans la transformation en amour et la flamme d'amour. Il en est de même du bois enflammé qui diffère de la flamme, car la flamme est un effet du feu dont il brûle. Aussi pouvons-nous dire de l'âme qui est dans cet état de transformation d'amour, qu'elle a contracté l'habitude même de l'amour ; elle est semblable au bois qui est incandescent ; ses actes sont des flammes qui jaillissent du feu de l'amour et s'élancent avec d'autant plus de force que le feu de l'union est plus intense. C'est dans ces flammes que s'unissent et s'élèvent les actes de la volonté quand elle est ravie et absorbée par la flamme de l'Esprit Saint. Elle agit comme l'Ange qui s'éleva vers Dieu dans la flamme du sacrifice de Manué (cf. Jdt 13,20). Aussi, lorsque l'âme est en cet état, elle ne peut produire des actes par elle-même ; c'est l'Esprit Saint qui les produit tous ou qui la porte à les produire ! Dès lors qu'elle est divinisée et mue par Dieu, tous ses actes sont divins. [...]

L'âme ne peut rien par elle-même. Déjà dans son état ordinaire elle ne peut rien sans le secours des sens corporels ; mais bien qu'ici, elle en soit complètement affranchie et très éloignée, elle n'a plus qu'à recevoir ce que Dieu opère en elle¹⁸.

Guy BOISSARD

18. *La Vive Flamme d'amour*, Str. 1.

D'où est-Il ?

Beaucoup de ceux qui rencontraient Jésus étaient déconcertés face à son mystère. Ils se demandaient d'où pouvait lui venir ce qu'Il était, ce qu'Il faisait, ce qu'Il disait.

Il alla dans son pays, et il enseignait les gens dans leur synagogue, de telle manière qu'ils étaient frappés d'étonnement et disaient: 'D'où lui viennent cette sagesse et ces miracles? N'est-il pas le fils du charpentier? Sa mère ne s'appelle-t-elle pas Marie, et ses frères: Jacques, Joseph, Simon et Jude? Et ses sœurs ne sont-elles pas toutes chez nous? Alors, d'où lui vient tout cela?' Et ils étaient profondément choqués à cause de lui. (Mt 13,54-57)

Quelques habitants de Jérusalem disaient: 'N'est-ce pas lui qu'on cherche à faire mourir? Le voilà qui parle ouvertement, et personne ne lui dit rien! Les chefs du peuple auraient-ils vraiment reconnu que c'est lui le Messie? Mais lui, nous savons d'où il est. Or, lorsque le Messie viendra, personne ne saura d'où il est.' (Jn 7,26-27)

Dans l'épisode de l'aveugle-né, les pharisiens disent à l'aveugle guéri:

'Moïse, nous savons que Dieu lui a parlé; quant à celui-là, nous ne savons pas d'où il est.' L'homme leur répondit: 'Voilà bien ce qui est étonnant! Vous ne savez pas d'où il est, et pourtant il m'a ouvert les yeux. [...] Si cet homme-là ne venait pas de Dieu, il ne pourrait rien faire.' (Jn 9,29-33)

Je cite ces passages des Évangiles car ils illustrent bien le point crucial de l'impact que Jésus exerçait sur les gens. En Lui se manifeste un mystère que personne ne sait maîtriser, que personne ne sait s'expliquer, dont personne ne sait dire d'où cela vient. Mais face à ce mystère, les gens se divisent en deux camps, et je crois qu'il est important de bien prendre conscience de cette division car elle nous concerne, car notre liberté aussi est acculée à choisir, à se ranger d'un côté ou de l'autre. Et ce choix est très subtil car, si

* Le texte présenté en ces pages constitue la méditation que Dom Mauro-Giuseppe Lepori, Abbé général de l'Ordre Cistercien, a prêchée à la Fraternité de Communion et Libération en Suisse à l'occasion de la retraite de l'Avent qui s'est tenue à l'Abbaye d'Hauterive (Fribourg) le 10 décembre 2011. Il en conserve le langage et certains traits propres à son caractère oral, comme l'adresse à la première personne du singulier. [NdR]

on médite sur ces passages et sur ces réactions face au Christ, nous voyons que la même raison justifie des choix opposés. Et cela est propre à la notion du mystère, car le mystère qui se révèle nous ouvre sur une dimension de la réalité que nous pouvons accueillir ou nier, et c'est en accueillant ou refusant cette dimension du réel que nous accueillons ou refusons le mystère lui-même.

Je m'explique en revenant sur les passages de l'Évangile que j'ai cités. Jésus se manifeste comme présence extraordinaire parmi les gens. Il fait des miracles, s'exprime avec une sagesse jamais entendue, exerce sur les foules une attirance qui les entraîne à Le suivre, à être suspendues à ses lèvres. Alors surgit la question: D'où Lui vient tout cela? D'où est-Il? Car on voit et on entend un homme comme tout le monde, mais qui s'exprime, qui agit, qui est d'une manière telle que ce qu'on reçoit de Lui dépasse infiniment ce que chaque être humain, même exceptionnel, peut être ou donner. D'où peut-Il nous transmettre tout cela? D'où vient-Il Lui-même pour être ce qu'Il est?

Tous, pauvres gens ou chefs pharisiens, sentent brûler en eux ces questions face au mystère-Jésus. Même Pilate est tourmenté par cette question: « Les Juifs lui répondirent: 'Nous avons une Loi, et suivant la Loi il doit mourir, parce qu'il s'est prétendu Fils de Dieu.' Quand Pilate entendit ces paroles, il redoubla de crainte. Il rentra dans son palais, et dit à Jésus: 'D'où es-tu?' Jésus ne lui fit aucune réponse. » (Jn 19,7-9)

Chacun cherche donc à résoudre l'énigme, à trouver une réponse à la question que le mystère du Christ suscite: « D'où est-Il? » Ceux qui se rangent contre Jésus le font pratiquement en niant la réalité de la question, en niant la question qui surgit puissamment en eux, en contredisant leur propre soif de vérité, et en se répondant que le mystère de l'origine de Jésus ne se pose pas, car tout le monde sait d'où Il est. Il est de Nazareth, Il est le fils de Joseph et de Marie, Il vient d'une famille dont on connaît par leur nom ses frères, ses sœurs et ses cousins. La question de son origine est une fausse question. Et du moment que la question sur le mystère de Jésus ne peut et ne doit pas se poser, car la réponse est déjà évidente et n'est pas mystérieuse, cela veut dire que le mystère de Jésus n'est pas un mystère, qu'il ne doit pas l'être. Son origine est trop humaine pour expliquer la manière extraordinaire avec laquelle Il est présent et s'exprime. Donc, sa présence ne peut pas être extraordinaire, et si elle le semble, il doit y avoir un mensonge, une tromperie.

Dans ce piège tombent autant les sages et instruits pharisiens que les rustres habitants de Nazareth. Ils sont d'accord pour se répondre: Comme Jésus est trop humain, Il ne peut pas venir de Dieu.

Mystère d'humanité

Et c'est ici le point crucial aussi pour nous. Au temps de Jésus, le fait qu'Il vienne de Nazareth, qu'Il ait vécu une vie humaine très... humaine, très normale, et qu'Il continue à vivre assez normalement, à manger et à boire comme tout le monde, à participer aux mariages, aux banquets, à la vie normale de la piété juive, etc., « prouvait » qu'il n'y avait pas de mystère en Lui. Et pourtant, c'était justement cela le cœur du mystère de Jésus, du mystère en Jésus.

Ce qui aux yeux des scribes et des pharisiens niait le mystère était en réalité le cœur du mystère en Lui. L'erreur et l'aveuglement des pharisiens consistaient dans le fait de confondre l'origine de Jésus avec le lieu de son arrivée, de réduire l'origine du Christ au lieu de sa présence, alors que le mystère de Jésus était justement qu'Il introduisait dans le lieu de sa présence le Lieu de son origine, qu'Il introduisait dans le temps son origine éternelle, qu'Il vivait dans les limites de la condition humaine l'infini de sa condition divine. Pour les pharisiens, et pour les habitants de Nazareth, ou bien Jésus venait de Dieu, et ne devait pas venir de Nazareth, ou bien Il venait de Nazareth, et donc ne pouvait pas venir de Dieu. Ils ont raté ainsi ce que les pauvres et les petits ont accueilli: le mystère de la conjonction de l'origine divine avec la présence humaine.

Pour les pauvres, pour les simples, comme l'aveugle-né, le fait qu'un homme se révèle à eux comme venant de Dieu les remplissait d'étonnement, d'émerveillement, de joie. Ils accueillaient en cela le mystère de Jésus, et ils n'essayaient pas de le réduire, de l'effacer, de le disséquer en disant: Jésus doit être ou bien ceci ou bien cela, autrement je ne peux pas croire en Lui. Au fond, les pauvres de cœur ont permis au mystère du Christ de demeurer mystère, un mystère évident, auquel on ne devait pas imposer des conditions, car les conditions que l'homme impose au mystère de Dieu sont toujours plus petites que le mystère lui-même et finissent par le nier sans le comprendre, sans pouvoir le saisir.

Or, que se passe-t-il en ceux qui n'imposent pas de conditions au mystère du Christ, en ceux qui n'imposent pas l'alternative de l'humanité ou de la divinité de Jésus? La nature absolument unique du mystère du Christ peut les toucher, peut entrer dans leur vie. La nature unique du mystère de Jésus

est que l'origine divine s'exprime dans la présence humaine, et donc que l'humain devient expérience et expression du divin, de l'infini, de l'éternel. Le fait que le Christ vienne de Dieu s'exprime dans l'humain, et cela rend l'humain à sa vérité originelle, car l'humain aussi vient de Dieu et est fait pour Dieu. Le mystère du Christ que nous pouvons accueillir, si nous Lui permettons de le vivre pour nous et en nous, est l'humain vécu dans sa vérité, dans sa beauté, dans sa nouveauté absolue, celle qui vient des mains de Dieu dans son acte continu de créer toutes choses. Pour nous, la nouveauté est notre humanité vécue par Jésus, donc la présence du Christ vivant notre humanité. Pour nous, la nouveauté est le corps du Christ, le corps humain et divin du Christ qui demeure présent dans l'Église.

Cette nouveauté commence dans l'événement du Christ qui a fait sienne notre humanité, et Il l'a faite sienne en toute simplicité, en toute pauvreté. Ce choix de Dieu, l'Incarnation, cœur du mystère du Christ, transforme tout, même tout ce qui ne change pas. Par le fait même qu'Il l'a vécue, notre humanité est un mystère de nouveauté et de beauté que nous sommes appelés à voir, à reconnaître, et à vivre avec une conscience nouvelle.

Vivre notre humanité

J'ai beaucoup pensé à cela pendant mon récent voyage au Vietnam. Un tel pays, au milieu de tous ses problèmes politiques, économiques et culturels, est un spectacle continu d'humanité. C'est un peuple qui vit son humanité à la lumière du soleil, sur la route. Des scènes d'humanité sont toujours devant toi, partout où tu vas. C'est ce qui frappe chez les pauvres : ils ne vivent que leur humanité, sans possibilité de se cacher derrière des écrans virtuels d'humanité de rêve. Je n'idéalise rien, mais c'est un fait que tu te trouves devant des gens qui manifestent une liberté de vivre leur humanité qui est beaucoup moins évidente en Occident, tant tout est masqué derrière des règles qui prétendent toujours remplacer la vie avec le « comment il faut vivre ».

Cela dit, l'humanité vécue est belle parce qu'elle est dramatique, parce qu'elle ne se suffit pas, parce qu'elle est pauvre de par sa nature. C'est pour cela que les pauvres et les humbles la manifestent, sont plus humains que les riches et les repus, car ils vivent plus facilement leur humanité comme besoin, comme exigence et demande de plénitude, de joie. L'humanité est elle-même si elle ne demande pas simplement la richesse, le pouvoir, le bien-être ou la santé, mais lorsqu'elle demande la joie.

Toujours au Vietnam, j'ai pu visiter plusieurs pagodes bouddhistes. C'est la religion principale du pays, les catholiques ne représentent que 8 % de la population. Dans ces pagodes, ce qui frappe est toujours une ambiance esthétique assez raffinée, le silence, la beauté des statues, des objets liturgiques, la musique, les parfums, les jeux de lumière, l'harmonie des jardins qui les entourent, la gentillesse des bonzes. Mais le tout se concentre dans la grande statue de Bouddha qui semble assez insensible au drame humain. On a l'impression qu'on ne peut pas tout lui demander, lui confier tout du drame de notre humanité, car sa réponse est la proposition d'un état spirituel qui fuit le drame humain, qui nie le drame humain, qui le culpabilise d'exister, de se faire sentir dans nos vies et dans nos cœurs.

Je suis conscient de trop simplifier et de donner ici une image réductrice de cette religion où l'on trouve en réalité aussi un sens profond de l'humain et beaucoup de charité.

Mais je crois que le sens de non réponse à la demande surgissant du drame de notre humanité que je percevais dans les pagodes a probablement une raison plus radicale : le fait que dans ces pagodes, ce qui n'est pas perceptible, c'est Dieu comme Tu, Dieu comme Quelqu'un qui est en face de moi, qui me regarde et avec qui je peux avoir une relation personnelle. Ce dont nous avons vraiment besoin n'est pas avant tout de trouver la tranquillité et de ne plus être dérangés par la vie. Ce dont nous avons besoin est de vivre notre vie, toute notre vie, en relation avec Quelqu'un qui la comprend, qui la tient, qui la sauve.

Les cœurs blessés et toutes les étoiles

Je suis toujours frappé, quand je prie le psaume 146, par deux versets qui se suivent :

[Le Seigneur] guérit les cœurs brisés et soigne leurs blessures.

Il compte le nombre des étoiles, il donne à chacune un nom. (Ps 146,3-4)

La première fois que j'ai pris conscience de ce qui est exprimé dans ces deux versets, en priant les Vêpres dans un avion, j'ai ressenti une forte émotion.

Car c'est incroyable, ce que dit ici ce psaume ! Notre Dieu est un Dieu qui s'occupe de chaque blessure de notre cœur, et en même temps, il connaît par son nom chaque étoile du firmament ! Si nous étions vraiment conscients de cela, imaginez-vous quel sentiment nous aurions de la réalité, de toute la réalité ! Imaginez-vous comment nous regarderions avec un sentiment d'unité et de totalité chaque détail de toute la réalité !

Car il y a quelque chose qui met en relation la blessure de mon pauvre et petit cœur avec toute la réalité, avec les dernières étoiles de la dernière galaxie de l'univers. Mais pas dans un sens panthéiste, ou matérialiste, ou spiritualiste; pas dans un sens qui nivellerait tous les êtres et nous noierait dans l'univers comme des grains de poussière. Car ce qui fait l'unité, ce qui fait la relation entre mon cœur et les étoiles n'est pas la matière, et non plus l'esprit, mais Quelqu'un, un TU immense et pourtant si proche et familier qu'Il connaît la plus petite souffrance du plus petit cœur humain, même celles dont nous ne sommes pas conscients nous-mêmes.

Et cela nous révèle le mystère de notre cœur et le mystère de chaque cœur humain. Notre cœur a un besoin de guérison, de consolation, d'unification (car le cœur brisé a besoin de retrouver son unité, son intégralité), un besoin de Salut qui peut nous venir seulement de Celui qui connaît le nombre et le nom de toutes les étoiles, car c'est Lui qui les fait une par une. Mon cœur a besoin de Lui, ne peut être soigné, guéri et unifié que par Lui. Et chaque cœur humain de même: il a besoin de Celui qui est tellement Personne, qui est tellement un Sujet en relation, qu'Il donne un nom même aux étoiles qui ne peuvent pas Lui répondre, parce qu'Il les crée dans la Relation trinitaire qu'Il est, et c'est comme s'Il voulait parler de chaque étoile aux autres Personnes de la Trinité, parce que chaque atome de la réalité créée est pour Lui un don qu'Il échange avec les Autres.

Seulement un tel Dieu peut satisfaire la soif de notre cœur, et le guérir de sa solitude, de sa misère, de son mal.

Et Dieu ne soigne pas notre cœur comme si nous étions une des milliards d'étoiles du firmament. Il est attentif à chaque cœur et à chaque blessure de chaque cœur, comme Il est attentif à *toutes* les étoiles de l'univers, à toute la création. Parce que Dieu engage dans l'attention envers chaque cœur humain toute sa Personne, tout ce qu'Il est. Il se penche sur la petite blessure du plus petit cœur comme Dieu Créateur de toutes les étoiles, parce qu'Il engage dans la relation avec chacun de nous tout ce qu'Il est, Il s'engage Lui-même, Il se compromet Lui-même. C'est son « Moi » qui nous est « Tu ». Son « Moi » est « Tu » pour nous parce qu'Il ne se limite pas à engager envers nous sa puissance, ses dons, sa sagesse, et même pas seulement son amour. Il s'engage Lui-même, tout Lui-même.

C'est cela le mystère du Christ, le mystère qui tracassait tout le monde, parce qu'en sa présence toute humaine et simple au milieu des gens, cette

présence qui était toute proche des cœurs brisés et malades, qui était pleine d'une compassion infinie, se révélait aussi sa nature divine de Créateur de l'univers.

Le Christ est vraiment le Dieu qui « compte le nombre des étoiles et donne à chacune un nom », qui vient personnellement « guérir les cœurs brisés et soigner leurs blessures ». Lorsqu'il ressuscite le fils unique de la veuve de Naïm, que fait-Il sinon de mettre toute sa puissance divine au service de sa compassion pour le cœur brisé de cette maman? (cf. Lc 7,11-17)

Tout ce mystère est annoncé et révélé au début de sa mission :

Il vint à Nazareth, où il avait grandi. Comme il en avait l'habitude, il entra dans la synagogue le jour du sabbat, et il se leva pour faire la lecture. On lui présenta le livre du prophète Isaïe. Il ouvrit le livre et trouva le passage où il est écrit: 'L'Esprit du Seigneur est sur moi parce que le Seigneur m'a consacré par l'onction. Il m'a envoyé porter la Bonne Nouvelle aux pauvres, annoncer aux prisonniers qu'ils sont libres, et aux aveugles qu'ils verront la lumière, apporter aux opprimés la libération, annoncer une année de bienfaits accordée par le Seigneur.'

Jésus referma le livre, le rendit au serviteur et s'assit. Tous, dans la synagogue, avaient les yeux fixés sur lui.

Alors il se mit à leur dire: 'Cette parole de l'Écriture, que vous venez d'entendre, c'est aujourd'hui qu'elle s'accomplit.' (Lc 4,16-21)

C'est à Nazareth que ce mystère est annoncé, c'est-à-dire là où il est évident à tout le monde que Jésus est vrai homme, qu'Il n'est pas un ange qui fait semblant d'être homme comme l'ange Raphaël qui accompagne Tobie. C'est face à son humanité simple, quotidienne, notre humanité simple et quotidienne, que nous sommes appelés à voir et reconnaître le Dieu des étoiles qui se fait, comme dirait saint Augustin, plus intime et intérieur à nous que nous-mêmes, plus proche de notre cœur que nous ne le sommes nous-mêmes.

La réalité est positive

Mais il y a un aspect ultérieur que ces versets du Psaume 146 nous aident à reconnaître. Lorsque Celui qui fait toutes les étoiles se penche sur notre cœur, devient l'intime de notre cœur, de la blessure de notre cœur assoiffé de vrai bonheur, c'est toute la réalité qui, avec Lui et par Lui, nous devient amie, se révèle comme positive, amie de notre cœur, comme imprégnée de la même compassion avec laquelle Dieu se révèle à notre cœur en le soignant. Elle devient toute témoin de la compassion de Dieu pour notre cœur. Si le Dieu

qui crée l'univers se fait un TU pour notre cœur, se révèle comme ami de notre cœur, par ce fait même Il ouvre les yeux de notre cœur pour reconnaître que tout est positif, que toute la réalité créée doit être positive, malgré les apparences. Toute la réalité est un don de Dieu à notre cœur.

Notre cœur qui se laisse toucher par Dieu, guérir par Dieu, qui Lui permet de soigner sa blessure, devient capable de reconnaître que tout est positif, parce que tout est fait par Celui qui aime notre cœur. Dans le mystère de l'amour du Christ, l'expérience de la consolation du cœur, l'expérience que Dieu seul répond au besoin de notre cœur blessé et brisé, ouvre à un regard nouveau sur tout l'univers. Tout devient positif et familier, même l'étoile la plus lointaine et invisible de l'univers. Mais surtout, cette expérience nous révèle que chaque cœur humain est positif, est une réalité bonne, car chaque cœur est objet de la compassion de Dieu en Jésus-Christ. L'intimité familière du Christ qui soigne et guérit notre cœur nous rend intime et familier chaque cœur humain, chaque personne humaine, bien plus que les étoiles.

L'humanité nouvelle que le Christ rend possible dans et par son Église est la communion des cœurs soignés par la compassion de Dieu. Et cela transfigure toute circonstance négative, douloureuse de la vie, comme nous en témoignent beaucoup de nos amis qui, dans les épreuves, font une expérience d'humanité et de fraternité plus évidentes.

La vigilance du portier

J'aimerais conclure avec une chose qui m'a frappé dans l'Évangile du premier Dimanche de l'Avent de cette année :

Prenez garde, veillez : car vous ne savez pas quand viendra le moment. Il en est comme d'un homme parti en voyage : en quittant sa maison, il a donné tout pouvoir à ses serviteurs, fixé à chacun son travail, et recommandé au portier de veiller. Veillez donc, car vous ne savez pas quand le maître de la maison reviendra, le soir ou à minuit, au chant du coq ou le matin. Il peut arriver à l'improviste et vous trouver endormis. Ce que je vous dis là, je le dis à tous : Veillez ! » (Mc 13,33-37)

Ce qui m'a frappé, c'est que le Christ demande surtout au portier de veiller. Les autres peuvent dormir, mais le portier doit veiller. Les autres sont des serviteurs qui ont reçu des tâches à accomplir. Et ils doivent bien le faire, ils seront jugés sur cela. Mais avant de demander la vigilance par

rapport à ce qu'on fait, aux devoirs à accomplir, le Christ demande la vigilance du portier, c'est-à-dire de celui qui n'a pour tâche que de laisser entrer le Maître dans la maison. Après, le Maître pourra examiner aussi comment on a accompli les tâches et travaux confiés à chacun. Mais tout cela est au fond secondaire. L'important est que le Christ puisse d'abord entrer dans la maison, dans notre vie. La vigilance chrétienne est concentrée sur l'accueil et l'ouverture à la venue du Christ, à sa présence dans notre vie. S'Il peut entrer, Il pourra nous aider à juger notre vie, à voir si nous sommes fidèles ou endormis, si nous faisons sa volonté ou non, et Il pourra nous aider à bien faire tout cela, il pourra nous pardonner et corriger. S'Il ne peut pas entrer, même si nous travaillons bien, cela est inutile, cela n'est pas son œuvre.

L'Église, chaque communauté, a besoin de portiers qui veillent essentiellement pour ouvrir au Christ la réalité humaine de notre vie. Elle a besoin de veilleurs qui se concentrent sur la venue du Christ et la rappellent aux autres qui sont affairés à leurs affaires, ou même aux affaires du Christ, en oubliant qu'ils travaillent pour Lui et que sans Lui, rien de ce que nous faisons ou vivons n'a un sens, n'a de bonté et de fécondité.

Et chacun de nous doit aussi cultiver la dimension de la vigilance du portier pour lui-même, en lui-même, pour sa vie. Chacun de nous doit cultiver cette conscience que la chose la plus importante, celle sur laquelle nous serons jugés, est d'ouvrir notre cœur et donc toute notre existence à la venue, à la présence du Christ Sauveur.

Dom Mauro-Giuseppe LEPORI, OCIST

Ses frontières sont la charité.
Une lecture revisitée de l'Eglise Corps du Christ

ALEXANDRA DIRIART, *Ses frontières sont la charité. L'Eglise Corps du Christ et *Lumen gentium**, Collection « Études Charles Journet », Lethielleux, Paris, 2011, 623 p.

L'étude présentée par Alexandra Diriar est une thèse soutenue à l'Université pontificale S. Thomas à Rome. Elle a pour objet de revisiter le thème ecclésiologique de l'Eglise comme Corps du Christ afin de comprendre sa valeur dans la Constitution *Lumen gentium* et d'expliquer sa pertinence toujours actuelle. On sait que l'ecclésiologie qui a suivi le concile a nettement privilégié d'autres thèmes – tel celui de l'Eglise comme Peuple de Dieu – et que la production théologique a des accents fort différents selon qu'on se situe avant et après Vatican II. La tentation existe encore de nos jours d'interpréter ce changement d'accents en termes de « rupture ». Plus finement, mais encore avec un risque de « rupture », on oppose volontiers une « ecclésiologie de l'incarnation et donc du Corps mystique » à « une ecclésiologie de la Pâque et du Peuple de Dieu ».

L'ouvrage se divise en trois parties : I. La nature de l'Eglise : Bilan de *Lumen gentium* (p. 25-194) ; II. Clarification des fondements ecclésiologiques de la notion d'Eglise *Corps du Christ* (p. 195-324) ; III. Apport de l'ecclésiologie du Cardinal Charles Journet (p. 325-541).

La première partie revisite trois notions importantes à juste titre mises en valeur après Vatican II : Peuple de Dieu, sacrement et communion, et présente en *Lumen gentium* la place qu'y occupe le thème du Corps mystique. L'observation nous semble juste : ces trois notions – surtout celle de Peuple de Dieu – ont eu tendance à occuper beaucoup de place, sinon toute la place. À vrai dire, ces trois notions ne sont pas strictement cumulatives car si le Peuple de Dieu se situe parmi les sources bibliques et de Tradition, sacrement et communion relèvent davantage d'une élaboration spéculative moderne, certes fondée dans la Tradition. Il est vrai cependant, comme le relève l'auteur, que ces notions ont subi souvent un même sort, à savoir un infléchissement dans un sens surtout sociologique et pratique. La présentation du *Corps du Christ* tel que Vatican II l'assure dans *Lumen gentium* est très finement conduite par l'A. avec un recours quasi constant aux *Acta Synodalia* qui permettent de saisir à la fois la genèse du texte et son intention de fond. Nous avons ici la meilleure étude à notre connaissance de la façon dont Vatican II a intégré les données majeures venant de *Mystici Corporis* et a renoué avec la vision organique et vitale de la Tradition contre la tendance trop juridique et sociétaire héritée de la Contre-Réforme. C'est à ce point qu'intervient la deuxième partie.

Revenir à la perception constante chez les Pères et les grands médiévaux de l'Eglise comme réalité même du Corps du Christ, demandait pour éviter toute confusion, de revisiter en profondeur le sens anthropologique et sotériologique de l'expression. Il est clair qu'il convient de proposer à nouveaux frais, compte tenu des difficultés de notre époque, ce que l'A. appelle « l'analogie anthropologique ». Pour cela, l'ouvrage nous propose d'abord une synthèse des conceptions philosophiques du rapport entre l'âme et le corps (Platon, Aristote, le Moyen Âge et S. Thomas, Descartes) en situant les données magistérielles intéressantes cette question. Nous avons-là un splendide exposé à partir de cette question anthropologique de ce que peut être une « philosophie chrétienne ». Pour faire bref, il s'agira d'apprécier la haute convenance de la perception unitive venant d'Aristote et élaborée par S. Thomas, et de voir le risque inévitable de dualisme attaché à la perception de Platon et à la descendance de Descartes. Les conséquences ecclésiologiques sont clairement montrées, notamment à la suite du débat formalisé par les Réformés. Cette histoire des conséquences est remarquablement retracée (Luther, Calvin, Bellarmin et ses suites tenaces jusqu'à aujourd'hui). Même certaines propositions faites dans le cadre du dialogue interreligieux (une économie de l'Esprit distincte de celle du Christ) peuvent se rattacher – du moins en partie – à une perspective anthropologique défailante.

Enfin, la thèse sollicite les ressources de l'œuvre immense de Charles Journet pour manifester « une vision unifiée de

l'être ecclésial ». Partant des perceptions fondatrices de la réflexion de l'abbé genevois, l'A. situe d'abord l'Eglise dans l'économie du salut (du Christ à l'origine trinitaire), montre ensuite le sens retenu par la Tradition de l'expression Eglise, Corps du Christ (sens analogue) et explicite ses bases anthropologiques assumées par Journet (anthropologie thomiste de l'unité substantielle du sujet complexe). À partir de là, l'A. expose dans une synthèse vigoureuse « l'analogie anthropologique » dans l'ecclésiologie de Journet, c'est-à-dire la manifestation de l'âme de l'Eglise (développement à la fois clair et très rigoureux sur l'âme créée et l'âme incréée) dans son corps, ou la coextensivité parfaite de l'âme et du corps de l'Eglise. Dans un dernier chapitre, l'A. fait le point sur le débat concernant les « deux » âmes de l'Eglise et propose une détermination pertinente (p. 453 s.). L'actualité de ce « principe » de coextensivité est montrée à propos de la question classique du salut des infidèles positifs et de la question plus récente du sens et de la valeur des religions non chrétiennes.

À propos de la question de l'âme incréée et de l'âme créée, l'A. reconnaît que la pensée de Journet est difficile d'accès. La distinction de deux âmes est-elle la mieux à même de manifester le mystère de l'être ecclésial ? On en discutera encore longtemps. Le peu de réception parmi les théologiens de cette proposition ne doit pas abuser : il s'agit plus d'une ignorance actuelle de cet effort spéculatif, faute pour beaucoup de posséder les instruments de pensée nécessaires. De fait, croyons-nous, et l'A.

l'a bien vu (p. 463), nous nous trouvons en ecclésiologie sous une double dépendance de S. Paul par les thèmes de l'Eglise comme Corps du Christ et de l'Eglise comme Epouse du Christ. Ces deux thèmes se corrigent mutuellement, le premier allant dans le sens d'une unité de sujet, le second relevant davantage la distinction des sujets. C'est pourquoi S. Thomas parlait du Christ et de l'Eglise comme *quasi una Persona mystica*. Le *quasi* est important. La proposition de deux âmes de l'Eglise vise à manifester spéculativement cette question. Cela ne se fait pas sans forcer quelque peu la base de l'analogie de l'âme, celle-ci étant par définition un principe unique. Mais l'intérêt cependant demeure pour manifester où est le mystère, à défaut d'en lever le voile. La vérification « expérimentale » de cette voie très convenante est faite par l'A. qui montre les impasses dans lesquelles on peut se retrouver si l'on ignore ce point, en particulier dans

les recherches actuelles sur le sens et la valeur des religions non chrétiennes en relation avec la nécessité de l'Eglise pour le salut.

Le livre se lit très agréablement grâce à un style clair et à une précision de langage qui permet de toujours suivre le développement de la pensée. La bibliographie est très judicieusement sélectionnée. On peut ajouter qu'avec l'A. l'école qui s'origine en S. Thomas reçoit un nouveau disciple de valeur qui enrichira le dialogue théologique. Nous avons-là un maître livre qui pourrait bien – on le lui souhaite – marquer le retour de l'ecclésiologie du Corps mystique dans les recherches actuelles. Sans cela Vatican II ne pourra pas être convenablement reçu.

Fr. Benoît-Dominique
DE LA SOUJEOLE, OP

CHARLES JOURNET, *Entretiens sur les fins dernières*, Éd. Parole et Silence, 2011, 182 p.

Ce nouveau volume d'*Entretiens*, préparé avec beaucoup de soin, publie une retraite prêchée par Charles Journet à des laïcs en 1961.

Journet n'envisageait jamais les fins dernières de la vie humaine autrement que comme l'achèvement et la consommation du mystère de l'Église, son épanouissement au-delà de notre temps historique.

On ne s'étonnera donc pas de le voir reprendre ici ces questions en les replaçant dans une vision grandiose qui part de la création (univers antérieur à l'Église) et embrasse les destinées de l'Église depuis le soir de la chute jusqu'à la « plénitude des temps », – puis jusqu'à ce qu'elle parvienne finalement au terme de son pèlerinage dans l'histoire, où elle rejoindra le Christ ressuscité. La théologie des fins dernières est inséparable de celle qui comprend dans la lumière de Dieu les origines de l'univers et l'histoire de l'homme.

« Mystère d'un monde qui, avant d'arriver à son terme, dans l'éternité, doit connaître une aventure, quelque chose d'unique. Cette durée provisoire, qui n'était pas, et qui éternellement ne sera plus, a un sens merveilleux ; vous voyez l'importance des choses fugitives, non seulement pour l'homme, mais pour l'humanité tout entière. L'univers est parti pour un voyage qui ne se refera plus. Et le monde de l'au-delà sera comme une éternisation du fugitif ; il gardera la trace des vicissitudes de son histoire, comme

un fruit révèle la qualité de la terre dans laquelle l'arbre a été planté, du soleil et de l'eau qui l'ont amené à maturité. » (p. 23)

Journet avait esquissé ces développements dans une retraite à Ecogia, près de Genève, en 1945, puis de nouveau dans un enseignement à l'Eau Vive, près de Paris, en 1949, alors qu'il entreprenait la rédaction de son « Esquisse d'une théologie ecclésiale de l'histoire du salut », dont les 700 pages du premier volume paraîtront en 1969 (tome III de *L'Église du Verbe incarné*, volume IV des *Œuvres Complètes*) et dont les prolongements inédits ou non réunis en volume par l'auteur formeront le tome V des *Œuvres Complètes* en 2005. En 1961, au moment où il prêchait cette retraite, pendant la période préparatoire du Concile Vatican II, Journet défendait cette conception de l'Église coextensive à l'histoire du salut, qui était déjà celle des Pères et de saint Thomas d'Aquin, mais qui rencontrait encore l'opposition de maints théologiens. Elle finira par passer dans la Constitution conciliaire *Lumen Gentium*.

Le texte ici publié constitue un abrégé de toute cette théologie de l'histoire débouchant sur les destinées éternelles de l'homme, rendue accessible à un public plus vaste en une splendide catéchèse : le « mystère extraordinaire » de la création, le sens de l'histoire, l'aventure des anges, la création de l'homme, le « climat de la grâce » adamique, la catastrophe du premier péché, l'univers de rédemption, la loi de nature, la loi mosaïque, les missions visibles du Fils et de l'Esprit dont est issue l'Église

périgrinante en son état achevé¹, la dialectique de la mort et de l'immortalité, la mort « salaire du péché », le jugement particulier et le purgatoire, la prière pour les morts, la résurrection des corps et le jugement dernier (« Une fois terminée la grande aventure terrestre de toute l'humanité, que restera-t-il pour toujours ? » p. 137), l'enfer, l'Église du ciel².

Un unique fil d'or traverse et relie les différents aspects de cette immense fresque : l'amour de Dieu, un amour immense qui crée et qui rachète (« la sagesse de son Amour » et « la folie de son Amour », dira Journet ailleurs). L'enfer lui-même (Journet n'élude pas cette redoutable question) est défini comme « l'amour refusé ».

1. « L'Église est la conséquence de l'irruption de la Trinité dans le monde par l'Incarnation et la Pentecôte, et de ce fait elle est porteuse d'une force invincible. Ce n'est pas le monde qui entraîne l'Église, mais l'Église qui assume le monde, l'entraîne dans sa trajectoire, portée qu'elle est par un élan qui la conduit jusqu'à la fin du temps et qui, au-delà du temps, lui fera rejoindre l'éternité. Elle paraît faible comme un enfant, on peut la persécuter. Que voulez-vous qu'elle fasse ? elle n'a pas de mitrailleuses ! On peut l'anéantir ? Apparemment, oui ! mais en réalité non, parce qu'à un moment donné c'est elle qui résorbera tout ce qui pourra être sauvé du monde. » (p. 50-51)

2. Sur la question du sort des enfants morts sans baptême, l'exposé suit l'opinion théologique (des limbes) adoptée par Charles Journet. Une note des éditeurs (p. 138) rappelle que la Commission Théologique Internationale, dans son document du 7 octobre 2007, *L'espérance du salut pour les petits enfants morts sans baptême*, affirme que cette doctrine des limbes « demeure une hypothèse théologique possible », mais que le principe révélé selon lequel Dieu désire que tout homme soit sauvé appelle la réflexion théologique à aller plus loin et à trouver une articulation cohérente entre les diverses affirmations de la foi catholique qui sont en jeu dans cette question.

« Puisque Jésus en a parlé, il faut bien que nous en parlions aussi, mais comme de *l'amour refusé*, et en tremblant, et dans la lumière au sein de laquelle ces choses nous ont été révélées. Toutes les révélations divines nous ont été données comme baignant dans l'Amour, comme une perle se forme dans la mer. Et si on en parle sans amour, qu'il s'agisse de la Trinité, de l'Incarnation, du baptême, de la Présence réelle, du ciel ou de l'enfer, on trahit. » (p. 146)

« Le dogme de l'enfer, de l'amour refusé, c'est pour nous un mystère, même un scandale, comme une sorte d'épine dans le cœur. Il faut qu'il soit cela pour nous. Seuls les tout grands saints, à certains moments, arrivent à dominer ce scandale et à se trouver dans la paix. [...] C'est seulement quand nous serons de l'autre côté que s'éclairera pour nous le mystère de l'enfer, quand nous le verrons, non plus avec nos pauvres yeux, mais avec les yeux de Dieu : cet immense mystère de la création faite pour accueillir l'Amour, qui l'accueille en effet et par là crée le Ciel, mais qui le refuse aussi dans une partie d'elle-même. » (p. 157)

« Le chapitre final sur l'Église du ciel – écrit le cardinal Cottier dans sa Préface – est dans sa sobriété lyrique d'une grande beauté. Il reverse sa lumière et sa paix sur l'ensemble du texte. » (p. 14)

On ne parle plus beaucoup, dans la prédication et dans la catéchèse, des fins dernières. Faut-il en parler ? À la lecture de ces *Entretiens*, on voit que c'est la destinée humaine elle-même qui est replacée dans sa dimension véritable quand elle est prise dans ces perspectives infinies. « Il faut s'enivrer de cette découverte et s'en aller à travers la vie comme fasciné par sa splendeur ». Ce qu'avait compris déjà Platon dans le *Phédon* à propos de la découverte de l'immortalité de l'âme (Journet le rappelle, p. 74 et 88) devient plus vrai encore.

Chez Charles Journet, le travail du théologien n'était jamais disjoint de ses préoccupations de pasteur d'âmes. Non pour infléchir l'enseignement doctrinal ou en atténuer l'éclat, mais pour éveiller les fidèles aux profondeurs les plus grandes du mystère de Dieu révélé et pour répondre par la lumière et par l'amour aux questions les plus graves que chacun se pose dans son cœur.

Fr. Michel CAGIN, OSB

SAINT AUGUSTIN, *Lettres 1-30*, Epistulae I-XXX (Œuvres de Saint Augustin, 6^e série, Bibliothèque Augustinienne 40A), Texte critique d'Aloys Goldbacher (CSEL 34/1), Traductions, introductions et notes de Serge Lancel et collaborateurs, Introductions et notes des Lettres 1-14 par Emmanuel Bermon, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2011 652 p.

Cette nouvelle traduction accompagnée du texte critique des 30 premières *Lettres* de Saint Augustin, qui correspondent aux *Lettres* antérieures à l'épiscopat et rédigées entre l'hiver 386-387 et 396, enrichit la Bibliothèque augustiniennne d'un volume précieux et longtemps attendu du lectorat français.

En effet, les deux traductions françaises publiées par Poujoulat en 1864 et Barreau en 1873, jamais réimprimées et introuvables sur le marché, n'étaient non seulement plus conformes aux critères de fidélité et d'exactitude qui sont de règle aujourd'hui, mais n'avaient pas encore pu à l'époque donner en notes toutes les précisions historiques, doctrinales et biographiques que l'essor des études augustiniennes du xx^e siècle a permis de clarifier.

Si la première ambition de cette édition est donc de fournir au lecteur, en regard du texte critique latin édité par Aloys Goldbacher sur la base de plus de

223 manuscrits, « une traduction moderne aussi fidèle que possible à l'original, respectueuse de son sens, mais aussi de son rythme et de son « phrasé » (p.158s), la seconde est bien de déterminer la date et les circonstances de la rédaction de chacune de ces *Lettres* dans la vie et les activités d'Augustin et d'éclairer l'identité des destinataires et des personnages auxquels il fait allusion.

Dans une longue et substantielle introduction, valable pour l'ensemble des *Lettres* et des volumes qui suivront, Serge Lancel brosse un portrait remarquable d'Augustin épistolier, écrivain et témoin de son temps, dictant ses lettres comme ses autres œuvres et les authentifiant en écrivant de sa main la formule de salutation finale.

Augustin aimait écrire aux autres, c'est le moins qu'on puisse dire, avec toute la sensibilité et l'art qui étaient les siens. Même si l'on peut regretter qu'« il se soit effacé dans sa correspondance » (p. 56) et qu'il fût « pudique, bien trop pudique à notre goût » (p. 48), même si l'on peut aussi déchiffrer dans ses *Lettres* les échos de la crainte qu'il évoque dans les *Confessions* (X, 59) que « la langue des hommes est notre fournaise de tous les jours », il n'en reste pas moins que « l'un des secrets de la réussite d'Augustin épistolier a été sa capacité à mettre en œuvre une gamme très étendue de tons et de formulations, qui lui permettait d'adapter son discours à la fois au sujet et à la personnalité des destinataires » (p. 135). Sans compter, bien sûr, l'apport souvent décisif de ces *Lettres* dans les grands dossiers que constituent son combat contre le donatisme, son implication dans la vie de l'Eglise, sa participation, en tant qu'acteur et témoin, à la vie sociale et culturelle de l'Afrique de son temps, en marge d'un monde en train de se défaire.

Comme le dit encore une fois très justement Serge Lancel, ce qui frappe le

lecteur dans ces 30 *Lettres* antérieures à l'ordination épiscopale, c'est « la profonde mutation qui intervient en l'espace de quelques années » (p. 183). Entre ses premières lettres à ses amis Hermogenianus, Zenobius, Nebridius, et les dix dernières à son évêque Valerius, à l'évêque de Carthage Aurelius, à l'évêque donatiste Maximus ou encore à Paulin de Nole et S. Jérôme, ce n'est plus le même homme. Des préoccupations purement philosophiques qu'il nourrissait encore à Cassiciacum, Augustin a passé aux soucis, voir « à l'effroi de ne pas être prêt à affronter – à la hauteur de la conception qu'il en avait – les tâches qui attendent un *servus Dei*, embrassant avec une autorité qui excédait celle d'un simple prêtre les responsabilités pastorales d'une grande Eglise » (p. 185).

Voilà ce qui fait l'intérêt majeur de ce premier volume de la correspondance de Saint Augustin, et nous félicitons traducteurs et éditeurs pour le soin qu'ils ont mis dans sa réalisation, laquelle honore une fois de plus le projet de la traduction des *Œuvres complètes* de l'Evêque d'Hippone commencé en l'année 1936.

Jean BOREL

JEAN DAMASCÈNE, *La Foi orthodoxe 1-44*, Texte critique de l'édition B. Kotter (PTS 12), Introduction, traduction et notes par P. Ledrux, V. Kontouma - Conticello et G.-M. De Durand (Sources Chrétiennes 535) Paris, Cerf, 2011, 375 p.

JEAN DAMASCÈNE, *La Foi orthodoxe 45-100*, Texte critique de l'édition B. Kotter (PTS 12), Introduction, traduction et notes par P. Ledrux et G.-M. De Durand (Sources Chrétiennes 540) Paris, Cerf, 2011, 361 p.

Lorsqu'un travail d'érudition doit être repris par un autre spécialiste pour cause de décès, c'est toujours une source de difficultés supplémentaires et l'occasion

d'un retard. Confiée à Pierre Faucon il y a une trentaine d'années, cette traduction de la *Foi orthodoxe* de Jean Damascène a dû être en effet poursuivie par les soins de Pierre Ledrux et d'autres réviseurs, dont certains sont aussi décédés avant son achèvement.

Cette œuvre, qui enrichit les *Sources Chrétiennes* d'un texte patristique capital, est donc aujourd'hui la bienvenue. Très tôt traduite en syriaque, arabe, vieux bulgare, géorgien, arménien, puis en latin par Burgundio de Pise au XII^e siècle – traduction que Thomas d'Aquin a utilisée dans sa propre *Somme* –, traduite à nouveau par Jacques Lefèvre d'Étaples au XVI^e siècle et par Michel Lequien au XVIII^e siècle, traduction reprise par Migne (P.G.94) en 1860, la *Foi orthodoxe* est à juste titre considérée comme l'une des premières synthèses doctrinales du Moyen Âge, tant en Orient qu'en Occident, dont le rayonnement fut exceptionnel.

La « foi droite » ou orthodoxe doit être comprise comme étant la foi chalcédonienne. Elle fait partie d'un ensemble de trois ouvrages désignés sous le titre de '*Pègè gnôséos*', '*Source de la connaissance*' : 1.- *Les chapitres philosophiques*; 2.- *Le livre des hérésies*; 3.- *La foi orthodoxe*. Sa rédaction en cent chapitres, « issue des habitudes de l'enseignement monastique, permet de cerner un problème à travers une libre méditation; contrairement au florilège, elle admet commentaires et développements de types variés » (p. 36). L'ouvrage est dédié à Cosmas, hiéromoine de Saint-Sabas, consacré en 742 évêque de Maïouma.

Avec une excellente introduction de Mme Vassa Kontouma-Conticello, laquelle fait le point de manière nouvelle sur ce que nous savons de la vie du Damascène à la charnière du monde chrétien et du monde arabe, le premier

volume contient les chapitres 1 - 44, avec en regard le texte critique grec établi entre 1969 et 1988 par B. Kotter : 1-15, Dieu, de la simplicité et de l'incompréhensibilité de l'essence divine à Dieu Trinité; 16-25 : Création, anges et structure du monde comme acte de la volonté et de l'amour divin; 26-42 : L'être de l'homme et ses caractéristiques propres, perception sensorielle et pensée discursive, imagination, mémoire et libre arbitre; 43-44 : Providence, prescience et prédétermination divines.

Le second volume s'ouvre avec les chapitres 45-81, dans lesquels Jean Damascène développe l'économie divine et l'œuvre rédemptrice du Christ en suivant de près la *Dispute avec Pyrrhus* de Maxime le Confesseur, dont il discerne bien la fidélité à la tradition chalcédonienne, et dont il a assimilé la structure philosophique. Il insiste aussi, contre les Nestoriens, sur le nom de la Mère de Dieu (*Théotokos*), puisque ce nom renferme tout le mystère de l'économie. Comme le remarque Pierre Dupreux, « il concentre son effort d'élucidation de la doctrine sur deux points essentiels, le libre-arbitre de l'homme et la notion de nature à laquelle est liée celle d'hypostase » (p. 58).

Les derniers chapitres évoquent enfin, dans le sillage de la doctrine de Cyrille d'Alexandrie et des Cappadociens, la pratique et le sens des sacrements du baptême et de l'eucharistie, le culte des saints, le signe de la présence divine dans les icônes, le « sacrement » de l'Écriture comme source de grâce, le problème du mal et le libre-arbitre humain, le sabbat, la virginité et la circoncision.

Relevons enfin l'originalité de la conclusion dans laquelle le Damascène présente la résurrection des morts comme le retour à Dieu de l'humanité dans le Christ, suivie d'un dossier scripturaire qui en présente le témoignage de

manière « parfaitement articulée » (p. 73) : d'abord dans l'Ancien Testament (Noé, Moïse, David, Isaïe, Daniel), puis par les actes du Seigneur lui-même dans son séjour sur la terre, enfin par l'Apôtre Paul que Jean considère comme le principal témoin de l'enseignement de l'Eglise sur la résurrection. Vient ensuite le raisonnement : la résurrection est justifiée par la puissance créatrice de Dieu.

Infiniment précieux en eux-mêmes par la richesse de leur contenu, ainsi que par les cinq index complets des citations de l'Écriture, sources, noms propres, mots grecs et thèmes principaux, ces deux volumes seront aussi indispensables aux lecteurs des sommes théologiques médiévales ultérieures qui s'y rapportent régulièrement.

Jean BOREL

CÉDRIC GIRAUD, *Per Verba Magistri, Anselme de Laon et son école au XI^e siècle* (Bibliothèque d'Histoire Culturelle au Moyen Âge 8), Turnhout, Brepols, 2011, 631 p.

Cet ouvrage passionnant s'inscrit dans l'essor des études qui, depuis un demi-siècle, renouvellent, par leurs méthodes et leurs intérêts, ce que nous savions jusqu'alors de la vie des écoles cathédrales et canoniales et de la Renaissance du XII^e siècle.

Tout le mérite de l'auteur est d'avoir commencé à sortir Anselme de Laon du carcan limitatif et négatif dans lequel l'avait déjà enfermé l'*Historia calamitatum* d'Abélard, l'*Histoire littéraire* bénédictine du XVIII^e siècle et d'autres historiens du XII^e et de la première moitié du XX^e siècles, ne voyant en lui qu'une figure de second plan, falote, effacée, sans originalité. Si leur erreur a été peut-être de l'avoir jugé selon ce qu'ils eussent aimé qu'il fût et qu'il n'a pas été, la justice qu'il fallait d'abord lui rendre

était de le comprendre tel qu'il s'est voulu lui-même et tel qu'il a été reconnu et apprécié par ses étudiants et ses contemporains.

Pour ce faire, il fallait d'abord montrer comment la vie scolaire du XII^e siècle ne pouvait être réduite à l'affrontement ou même à la coexistence de l'école monastique et de l'école urbaine entendues comme des institutions uniformes, et jaugées à l'aune des âpres débats qui ont opposé Bernard de Clairvaux et Abélard. Mais la tâche la plus délicate et la plus difficile à laquelle s'est attaché l'A. est d'avoir cherché à dégager les traces d'Anselme de l'anonymat dans lequel lui-même les avait volontairement dissimulées, par méthode et par modestie, dans l'important *corpus* de sources attribuées à l'école de Laon.

L'A. distribue alors la matière de ses recherches en trois parties qui s'enchaînent logiquement. Dans la première, tout en avouant ne pas pouvoir reconstituer « une personnalité, encore davantage un individu », il réussit à mettre en évidence, grâce à l'étude des chartes laonnoises, la carrière brillante et la notoriété d'Anselme comme écolâtre, chancelier, doyen et archidiacre. En suivant minutieusement le parcours de vingt et un élèves venus de France, d'Italie et d'Angleterre pour l'écouter, il s'avère qu'il apparaît aux yeux de chacun d'entre eux comme le modèle du professeur orthodoxe aux mœurs irréprochables. Sa modestie, qui confine à l'effacement, demeure proverbiale dans les écoles et participe de son autorité.

Dans une seconde partie, l'analyse des rares commentaires bibliques manuscrits qui lui sont attribués, mais avant tout celle des nombreux florilèges recueillant précieusement les sentences des maîtres, c'est-à-dire les brèves solutions qu'ils tentent de donner à un problème théologique, et parmi lesquels

le *Liber pancrisis* constitue la principale source d'information sur l'enseignement d'Anselme, l'A. explore, sous leur anonymat, les principes méthodologiques qu'il met en œuvre : « Que ce soit dans le cadre de la Glose où les extraits patristiques sont ordonnés dans les marges et les interlignes du texte biblique ou au cours d'une sentence où sont réconciliées des *auctoritates* apparemment divergentes, Anselme de Laon privilégie la concorde par rapport aux joutes dialectiques. » (p. 183) Dans ce cadre-là, « l'anonymat ne doit pas être interprété comme signe d'indifférence, mais avant tout comme une marque de modestie. Le maître, complétant d'explications personnelles les extraits des Pères, a sans doute eu du scrupule à les identifier par son nom. Il a préféré, anonymement mais sûrement, participer à la chaîne scolaire dont il était un maillon. [...] Cet important succès qui promeut l'autorité nouvelle du maître, sans lui accorder explicitement le statut d'auteur, est à l'image du travail théologique d'Anselme : le maître ne s'affirme qu'en tant que modeste continuateur des Pères. Que ce soit comme glossateur ou créateur de sentences, il apparaît comme un expert ès autorités et orchestre leur polyphonie en harmonisant les contraires » (p. 497).

Les recueils rattachés à Anselme permettent-ils enfin de définir une école théologique parmi les écoles du XII^e siècle ? C'est à cette question que la troisième partie cherche à répondre en montrant comment la figure d'Anselme et son enseignement ont acquis une valeur de modèle si largement répandue que, après sa mort, les disciples se sont chargés d'assurer la pérennité de son héritage dans de nombreux milieux scolaires et monastiques. Mais les différentes réélaborations et interprétations qu'a suscitées ce travail de transmission

posent à nouveau les problèmes délicats d'attribution, car on y retrouve les mêmes méthodes de rédactions anonymes que précédemment. Et l'A. de conclure que les années 1130-1140 constituent un véritable tournant dans l'histoire de la théologie médiévale, tournant qui s'organise autour d'Anselme et de l'école de Laon en consacrant le « magistère » des *verba magistri* ou paroles des maîtres avant le passage de l'enseignement des écoles à celui des universités.

En annexe, le *Liber pancrisis* fait pour la première fois l'objet d'une description complète de son contenu et d'une comparaison des trois manuscrits contenant le florilège, avec identification des sources. Une excellente bibliographie répertorie les sources manuscrites et imprimées, les recueils de sentences et documents d'archives, les catalogues et travaux utiles pour une recherche plus approfondie.

Jean BOREL

À partir du 1^{er} janvier 2012
notre bureau Édition a une nouvelle adresse :

Nova et Vetera Édition
1, Chemin de la Fenettaz
CH – 1722 Bourguillon (FR)
SUISSE



Composition et mise en pages réalisées par
Sud Compo – Perpignan

