

SOMMAIRE

Éditorial : La famille et sa défense face à « une crise qui la menace jusque dans ses fondements »

NOVA ET VETERA3

La relation de création

GILLES EMERY, O.P.9

Les références de Charles Journet à Matthias Joseph Scheeben

MGR CHARLES MOREROD, O.P.45

Éduquer au sens de la beauté

✠ GEORGES CARD. COTTIER, O.P.63

L'Église et le monde, ou la vie théologique entre culture et contre-culture

EMMANUEL PERRIER, O.P.69

La valeur personnaliste du bien commun

WALTRAUD LINNIG91

Notes et lectures

Humaine raison. Pour une éthique du savoir

FRANÇOIS-XAVIER PUTALLAZ107

Les commentaires de saint Thomas sur l'Écriture, une lectio divina ?

JEAN-BAPTISTE ECHIVARD115

Bibliographie :123

GREGOR EMMENEGGER, *Florilège de la littérature patristique. IV^e-VI^e siècles* – JEAN-DANIEL MACCHI, CHRISTOPHE NIHAN, THOMAS RÖMER, JAN RÜCKL (éd.), *Les recueils prophétiques de la Bible. Origines, milieux et contexte proche-oriental.*

La famille et sa défense face à « une crise qui la menace jusque dans ses fondements »

Le 21 décembre 2012, lors du traditionnel échange des vœux de Noël, Benoît XVI a prononcé un important discours qui frappe par la vigueur de la pensée et, davantage encore, par la gravité du propos.

Après avoir évoqué quelques événements marquants du Pontificat de l'année écoulée, le Pape s'est arrêté à trois thèmes : la famille, le dialogue, la nouvelle évangélisation.

Le premier touche notre actualité la plus directe. L'exposé, fortement articulé, porte à la lumière les fondements doctrinaux et les implications d'une conception des relations humaines et de la famille inspirée par l'idéologie ultralibérale et individualiste qui est à la base d'une crise, atteignant surtout le monde occidental, devant laquelle nous n'avons pas le droit de nous dérober.

Avant de poser un diagnostic sur le phénomène, le Pape tend à souligner qu'en dépit des apparences la famille demeure une réalité « forte et vivante ». Chacun à sa manière, le rassemblement des familles à Milan et le récent synode des évêques, consacré à la nouvelle évangélisation, en ont donné le témoignage.

La famille transmet la foi ; d'elle, par le fait de vivre et aussi de souffrir ensemble, nous apprenons les formes fondamentales dans lesquelles s'affirme notre être de personne humaine.

De là se dégage une première évidence : la question de la famille ne porte pas seulement sur une forme sociale déterminée ; elle renvoie à ce qu'est l'homme et à ce qu'il importe de faire pour être homme de la manière qui est juste.

* * *

C'est par rapport à cette question, qui est la question anthropologique, que se présentent à nous plusieurs défis qui ne sont pas sans complexité.

Une mentalité de doute gagne aujourd'hui des domaines qui semblaient hors de discussion.

L'homme a-t-il la capacité de se lier à autrui, et cela pour toute une vie ? Cela correspond-il vraiment à sa nature ? Ne faut-il pas plutôt affirmer que

l'homme devient lui-même en demeurant autonome et « en entrant en contact avec autrui seulement par des relations qu'il peut interrompre à tout moment¹ »?

Un lien pour toute la vie serait ainsi en contraste avec la liberté, il ne mériterait pas que l'on souffre pour lui.

Mais le refus du lien humain, motivé par une idée erronée de la liberté et de l'autoréalisation ainsi que par la fuite devant la perspective de supporter patiemment la souffrance, signifie que l'homme demeure enfermé en lui-même et, en ultime analyse, conserve son propre « moi » pour soi et ne le dépasse pas vraiment. C'est pourtant seulement dans le don de soi que l'homme se rejoint lui-même; c'est seulement en s'ouvrant à l'autre, aux autres, aux enfants et à la famille, et seulement en se laissant modeler par la souffrance qu'il découvre dans toute son ampleur ce que veut dire être une personne humaine.

Avec le refus du lien [du mariage], ce sont aussi les figures fondamentales de l'existence humaine: le père, la mère, l'enfant, qui disparaissent; tombent ainsi des dimensions essentielles de l'expérience d'être personne humaine.

* * *

Il est hautement significatif du prix que le Saint-Père reconnaît au dialogue, que dans un discours d'une notable importance il cite avec éloge, pour s'en inspirer, une étude pénétrante du Grand Rabbin de France, Gilles Bernheim sur « l'attentat » qui menace l'authentique forme de la famille composée du père, de la mère et de l'enfant, conformément à la parole de la *Genèse* (1, 27): « Dieu créa l'homme à son image, à son image homme et femme, Il les créa. »²

Comme nous l'avons vu plus haut, la cause de la crise est dans une conception erronée de la liberté. Mais il faut aller encore plus profond dans l'analyse, parce que ce qui est en jeu c'est l'être lui-même de l'homme, - ce que signifie en vérité être homme.

Le Grand Rabbin cite l'affirmation devenue célèbre de Simone de Beauvoir: « On ne naît pas femme, on le devient », affirmation qui est au fondement de

la théorie qui, sous le nom de « *gender* », se présente comme une nouvelle philosophie de la sexualité³.

Le sexe n'est plus une donnée originaire de la nature que l'homme doit accepter et personnellement remplir de sens, mais bien plutôt un rôle social. Jusqu'ici c'était la société qui décidait de ce rôle, dorénavant il appartient à chacun de le faire en toute autonomie.

Voici le jugement qu'appelle cette conception des choses: « La profonde erreur de cette théorie et de la révolution anthropologique qui lui est sous-jacente est évidente. L'homme conteste le fait d'avoir une nature préconstituée par sa corporéité, laquelle caractérise l'être humain. Il nie sa propre nature et décide que celle-ci ne lui est pas donnée comme un fait préconstitué mais c'est lui-même qui se la crée. Selon le récit biblique de la création, il appartient à l'essence de la créature humaine d'avoir été créée par Dieu comme homme et femme. Cette dualité est essentielle à l'être de l'homme tel que Dieu l'a donné. C'est proprement cette dualité comme donnée de départ qui est contestée. »

En conséquence, ce que nous lisons dans le récit biblique: « homme et femme, Il les créa » n'est plus valable: « [...] Homme et femme comme réalité de la création, comme nature de la personne humaine, n'existe plus. L'homme conteste sa propre nature. Dorénavant il est seulement esprit et volonté. »

* * *

Une telle révolution anthropologique n'est pas sans entraîner des conséquences considérables: « La manipulation de la nature, que nous déplorons aujourd'hui quand il s'agit de l'environnement, devient ici le choix fondamental de l'homme à l'égard de soi-même. Dorénavant n'existe seulement que l'homme abstraitement pris qui ensuite choisit pour soi en pleine autonomie quelque chose comme sa nature. »

Ce qui est contesté ce sont l'homme et la femme comme formes de la personne humaine s'intégrant naturellement en vertu d'une exigence découlant de la création. Mais quand est niée cette dualité, la famille comme réalité conforme au dessein de la création n'existe pas non plus. Et la descendance elle-même perd le lieu qui lui revient ainsi que la dignité particulière qui lui est propre. « Bernheim montre comment de sujet subsistant par soi, elle devient nécessairement un objet auquel on a droit. »

1. Les traductions sont de nous.

2. Cette étude, rendue publique, a été adressée aux autorités politiques françaises au sujet d'un projet de loi qui bouleverse radicalement la conception du mariage et de la famille. Le Grand Rabbin s'exprimait comme référent et porte-parole du judaïsme français dans sa dimension religieuse.

3. Éditorial: « La théorie du *Gender*: quels présupposés anthropologiques? », in *Nova et Vetera* 3/2011.

Inéluctablement nous sommes conduits jusqu'à cette ultime conséquence : « Où la liberté du faire devient liberté de se faire à partir de soi, on aboutit nécessairement à nier le Créateur lui-même et avec cela, en définitive, c'est l'homme lui-même, créature et image de Dieu, qui se trouve avili dans l'essence de son être. Dans la lutte pour la famille est en jeu l'homme lui-même. Et il devient évident que, là où Dieu est nié, se dissout également la dignité de l'homme. Qui défend Dieu, défend l'homme. »

* * *

Ces paroles parlent d'elles-mêmes. Elles offrent un diagnostic clair. Elles mettent en évidence l'enjeu anthropologique des actuels débats sur la famille. Ce qui est en cause, ce n'est rien de moins que la vision biblique, mais aussi humaniste, de l'homme. La foi et la raison se trouvent devant un défi majeur qui ne tolère aucune ambiguïté.

L'homme, créé à l'image de Dieu, est composé d'une âme spirituelle et d'un corps. Si c'est en vertu de son âme spirituelle qu'il est une personne responsable de soi, le corps est partie intégrante de son être. L'idéologie agressive à laquelle nous avons à faire face se réclame d'un spiritualisme spécieux : l'homme est esprit et volonté.

Il importe donc de rappeler la dignité du corps humain et sa part dans la vocation et la destinée de la personne. En dominant par une vie vertueuse les désordres du péché, la personne est conduite à respecter son corps et celui d'autrui : « ... Ne savez-vous pas que votre corps est un temple du Saint-Esprit qui est en vous et que vous tenez de Dieu ? Vous avez bel et bien été achetés ! Glorifiez donc Dieu dans votre corps. » (1 Cor 6, 19-20)

La Déclaration des droits de l'homme de 1948 présuppose que chaque individu possède à égalité la nature humaine, fondement de droits et, ajoutons, de devoirs. Cette nature est normative : elle l'est pour les autorités politiques. Le principe qui élimine à la racine toute forme de totalitarisme, est la reconnaissance de la part de l'Etat de la transcendance de la personne et des limites que celle-ci impose à ses compétences⁴.

Si une autorité politique demande son inspiration à une idéologie négatrice de la nature humaine, elle sera inévitablement portée, même dans le cadre d'un régime parlementaire, à transgresser les limites qui sont les siennes, puis-

qu'elle n'a plus de norme éthique de qui recevoir sa mesure et qu'elle s'appuie sur la seule volonté de sa majorité qui lui tient lieu d'absolu décidant du bien et du mal. La porte est ouverte à l'esprit du totalitarisme.

NOVA ET VETERA

4. Ce sont les démocraties occidentales dans leur ensemble qui doivent être alertées contre le danger totalitaire. *Nova* reviendra sur cet argument.

Tous les êtres de l'univers se rapportent à Dieu comme à leur Créateur. Comment la théologie rend-elle compte de cette relation des créatures envers leur Créateur? En quoi cette relation consiste-t-elle? Quel est son statut ontologique? Ces questions ont soulevé un vaste débat au moyen âge: elles ont divisé les écoles théologiques. Nous voudrions en présenter ici quelques aspects. Premièrement, l'explication théologique de la création en termes de « relations » découle directement de la doctrine de la création *ex nihilo*: nous commencerons donc par un bref aperçu de la création *ex nihilo* chez saint Thomas d'Aquin. Deuxièmement, la relation que les êtres entretiennent avec Dieu Créateur est « quelque chose » dans les créatures: en quoi consiste ce « quelque chose »? Pour y répondre, nous présenterons la pensée de saint Thomas sur la « relation de causalité » en général et sur la « relation de création » en particulier. Puisque la création engage une double relation (1° la relation des créatures envers Dieu Créateur et 2° la relation de Dieu Créateur envers les créatures), une étude des différents types de relations et des « paires de relations » s'avère indispensable. Enfin, les êtres n'ont pas seulement une relation avec Dieu mais ils entretiennent aussi d'innombrables relations les uns avec les autres: nous préciserons donc brièvement le double « ordre » des créatures: l'ordre interne des créatures au sein de l'univers et l'ordre envers Dieu. Cette deuxième partie de notre exposé s'achèvera par une récapitulation de la doctrine de saint Thomas. La troisième partie se tournera vers d'autres auteurs dont la pensée diffère notablement de celle de saint Thomas: saint Bonaventure, Henri de Gand et Jean Duns Scot. Cela permettra notamment de mieux saisir, par contraste, les traits propres de la pensée de saint Thomas sur la nature de la « relation de création » dans les créatures. Chez tous nos auteurs, la discussion de cette question engage un très haut niveau de réflexion spéculative (théologie de la création, métaphysique, philosophie de la nature, logique). Nous avons laissé de côté certaines subtilités qui n'étaient pas indispensables à notre propos; l'intelligence des positions théologiques que nous présentons n'en demeure pas moins exigeante.

La question de la « relation de création » peut apparaître bien « scolastique ». Elle l'est effectivement dans la mesure où les théologiens médiévaux

mettent en œuvre toutes les ressources philosophiques et théologiques dont ils disposent, en prêtant une grande attention aux concepts par lesquels nous saisissons la réalité aussi bien qu'au langage par lequel nous signifions ce que notre esprit conçoit. Et ils le font avec d'autant plus d'attention et de précision que la question traitée concerne une réalité tout à fait fondamentale: il s'agit de ce que l'on pourrait appeler le « statut religieux du monde »¹.

1. Au commencement: la création *ex nihilo*

En affirmant que Dieu a créé le monde *ex nihilo*, on signifie que la création diffère de tous les processus naturels que nous observons dans notre monde. La création n'est pas une « génération » car la génération (prise au sens large du passage du non-être à l'être²) présuppose une matière préalable. C'est précisément l'exclusion de toute matière préalable qui amena les premiers Pères de l'Église à développer la doctrine de la création *ex nihilo*³. La création n'est pas

1. Dans cette formule, le terme « religieux » ne signifie pas « surnaturel » mais il désigne le rapport que le monde, *en tant que créé* (la « nature créée »), entretient avec Dieu Créateur et Fin ultime; nous prenons ici l'adjectif « religieux » par extension analogique de ce qui, chez l'homme, concerne la vertu de religion.

2. SAINT THOMAS, *Sum. theol.*, I^a, q. 27, a. 2, corp.: « On emploie le mot “génération” (*generatio*) en deux sens. Le premier s'applique communément à tout ce qui est soumis à la génération et à la corruption (*ad omnia generabilia et corruptibilia*): prise en ce sens [commun], la génération n'est rien d'autre que le passage du non-être à l'être (*mutatio de non esse ad esse*) ».

3. Peu après l'an 180, THÉOPHILE D'ANTIOCHE expliquait: « Quant à Platon et à ses sectateurs, ils reconnaissent un Dieu incréé, père, auteur de l'univers; là-dessus, les voilà qui supposent la matière sans commencement, comme Dieu, et qui la disent s'épanouir en même temps que Dieu! [...] Quoi d'extraordinaire si Dieu avait tiré le monde d'une matière préexistante? Un artisan humain, quand on lui donne un matériau, en fait tout ce qu'il veut. Tandis que la puissance de Dieu se montre précisément quand il part du néant (*ex ouk ontôn*) pour faire tout ce qu'il veut. [...] Dieu est plus puissant que l'homme [...] quand il s'agit de partir du néant pour créer, et d'être le créateur de tout ce qu'il veut, à la façon dont il veut » (*Trois Livres à Autolycus* II,4; *SC* 20, p. 102-105; voir aussi II,20, p. 122-125; II,13, p. 133). L'expression « *ex nihilo* » est biblique: elle provient de 2 Maccabées 7,28 (« *ouk ex ontôn* », littéralement: « non pas à partir de choses existantes »); voir aussi Romains 4,17: « Dieu qui [...] appelle à l'existence ce qui n'existe pas (*kalountos ta mè onta hōs onta*) ». À proprement parler, l'élaboration de la doctrine de la création *ex nihilo* est née de la confrontation avec la philosophie grecque et avec la gnose (que l'on pense à saint Irénée); voir Jacques FANTINO, « L'origine de la doctrine de la création *ex nihilo* », *RSPTh* 80 (1996), p. 589-602; Gerhard MAY, *Schöpfung aus dem Nichts*, Berlin, 1978. Cette doctrine a trouvé sa première maturité dans le débat contre l'arianisme au sujet du Fils (premier concile de Nicée) puis dans le débat concernant la divinité du Saint-Esprit (premier concile de Constantinople): tandis que le Fils est engendré « de la substance du Père » (*ek tēs ousias tou Patros / de substantia Patris*) et que le Saint-Esprit procède « du Père » (*ek tou Patros / ex Patre*), les créatures sont produites « de rien » (*ex ouk ontôn / ex nullis extantibus*). Pour le texte de Nicée I (avec ses anathèmes) et de Constantinople I, voir *Conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta*, Editio critica, vol. 1, éd. G. Alberigo et alii, «Corpus Christianorum», Turnhout, 2006, p. 19 et p. 57.

davantage une « transformation » car une transformation présuppose un sujet qui existe déjà et qui reçoit une nouvelle détermination formelle. La création *ex nihilo* n'est donc pas le « passage » d'un état « x » à un état « y », puisqu'il n'y a pas d'état « x » antérieur: toute la créature est produite par Dieu, non pas à partir d'un état antérieur mais à partir de rien. La causalité créatrice de Dieu s'étend à « tout ce qui existe » dans la créature qu'il produit⁴. « Créer » une chose, c'est « la produire dans l'être selon toute sa substance »⁵. La création se définit ainsi par deux éléments principaux: elle exclut tout préalable créé et, dans ce qui est créé, elle affirme une « priorité de nature » du non-être par rapport à l'être⁶.

Dans la *Somme de théologie*, saint Thomas montre que la qualification « *ex nihilo* » est impliquée dans l'affirmation de la création comme « production de la totalité de l'être par la cause universelle qui est Dieu »⁷, c'est-à-dire comme production de *tous les êtres* et de *tout l'être*: « tout ce qu'il y a » dans « tout ce qui est ». La doctrine de la création *ex nihilo* n'exclut pas seulement l'existence antécédente de telle chose ou de telle propriété particulières (« ceci » ou « cela » n'était pas) mais elle pose l'absence préalable de tout étant: le *néant*. Ajoutons trois précisions qui seront utiles pour la suite de notre exposé. Premièrement, « l'agent » de la création est Dieu Trinité: Dieu seul crée, en tant que Dieu⁸. Dans le même sens, la création n'est pas et ne peut pas être une réalité intermédiaire « entre » Dieu et la créature (sinon selon notre manière de signifier la création comme un « passage », c'est-à-dire selon la conception imaginative que nous allons présenter dans les lignes qui suivent)⁹. Deuxièmement,

4. SAINT THOMAS, *In II Sent.*, dist. 1, q. 1, a. 2, corp.: « Causalitas creantis se extendit ad omne id quod est in re ».

5. *Ibid.*: « Hoc autem creare dicimus, scilicet producere rem in esse secundum totam suam substantiam ».

6. *Ibid.*: « Ad rationem creationis pertinent duo. Primum est ut nihil praesupponat in re quae creari dicitur. [...] Secundum est, ut in re quae creari dicitur, prius sit non esse quam esse: non quidem prioritatem temporis vel durationis [...] sed prioritatem naturae ». À ces deux éléments (de soi accessibles à la raison naturelle) s'ajoute un troisième posé par la foi seule: les créatures ont un commencement dans le temps (*ibid.*: « etiam duratione res creata prius non esse quam esse habeat, ut dicatur esse ex nihilo, quia est tempore post nihil, [...] per fidem supponitur »).

7. SAINT THOMAS, *Sum. theol.*, I^a, q. 45, a. 1, corp.: « emanationem totius entis a causa universalis quae Deus est ».

8. SAINT THOMAS, *Sum. theol.*, I^a, q. 45, a. 5.

9. SAINT THOMAS, *Sum. theol.*, I^a, q. 45, a. 3, ad 2: « Puisque la création est signifiée comme un changement (*significatur ut mutatio*) [...], et puisque le changement est d'une certaine manière intermédiaire (*mutatio autem media quodammodo*) entre ce qui meut et ce qui est mu, la création est donc signifiée comme intermédiaire (*media*) entre le Créateur et la créature ». Sur notre mode de signifier, voir ci-dessous les notes 13, 14 et 15.

mement, le « terme total » de la création est l'étant subsistant concret qui est produit dans l'existence: seules les choses qui subsistent (les *subsistentia*) sont à proprement parler « créées »; les déterminations formelles et accidentelles (les propriétés qui ne subsistent pas par elles-mêmes mais qui existent dans un sujet) sont « con-créées » (*concreata*, littéralement: « créées avec » les choses en lesquelles elles existent). Troisièmement, le « terme formel » de la création est l'existence même (*esse*), « l'être absolument »¹⁰: c'est dans l'*esse* que réside la « raison propre de l'objet de la création »¹¹.

La notion de création pose plusieurs difficultés à notre intelligence. Pour notre propos, l'une d'elles mérite une attention particulière. Nous avons vu que, puisque créer consiste à produire la totalité de l'être, il n'y a ni matière préalable qui reçoive une nouvelle forme, ni chose préalable qui subisse une transformation. La création, qui exclut le mouvement (*motus*), n'est pas un changement (*mutatio*):

La création n'est pas un changement (*non est mutatio*) si ce n'est selon notre mode de penser seulement (*secundum modum intelligendi tantum*). Car la notion de changement implique en elle-même qu'une chose donnée existe maintenant de façon différente qu'auparavant: dans certains cas, c'est le même étant en acte qui a changé, comme dans les changements selon la qualité, la quantité et le lieu; dans d'autres cas, c'est le même étant en puissance seulement, comme dans les changements selon la substance dont le sujet est la matière¹².

La création n'est ni un changement accidentel ni un changement substantiel. Or, suivant nos conceptions imaginatives, nous nous représentons la création à la manière d'un changement selon un « avant » et un « après »: nous concevons la création comme un « passage » du non-être à l'être car notre esprit se représente la création sur le mode des changements qui ont lieu dans notre monde; nous *signifions* donc la création à la manière d'un changement. Cela tient au fait que nos concepts et notre langage concernant Dieu et l'agir divin sont liés au mode d'existence et d'agir des êtres corporels, et au mode suivant lequel nous connaissons ces êtres corporels. C'est là une règle générale de notre connaissance et de notre langage sur Dieu: nous *signifions* les

perfections divines à la manière dont nous les *connaissons*, et nous les connaissons suivant la manière dont elles *existent dans les créatures*:

Le mode de signifier (*modus significandi*) des noms que nous donnons aux choses suit notre mode de connaître (*modus intelligendi*): en effet, les paroles signifient les conceptions de l'intellect, comme il est dit au début du *Perihermeneias*. Or, notre intellect connaît l'être selon le mode qu'il revêt dans les choses inférieures (*quo modo invenitur in rebus inferioribus*) desquelles il tire sa connaissance¹³.

Cette règle de notre langage et de notre connaissance des réalités divines s'applique également à la création: nous *signifions* la création comme un changement, un passage du non-être à l'être¹⁴. Dans ses questions disputées *De potentia*, saint Thomas explique:

Dans la création, [...] on trouve cependant un certain « sujet » commun mais seulement selon l'imagination (*secundum imaginationem tantum*), c'est-à-dire en tant que nous imaginons (*imaginamur*) un temps commun lorsque le monde n'existait pas et après lequel le monde a été produit dans l'être. [...] Avant le commencement du monde, il n'y eut donc pas de temps, bien qu'il soit possible de l'imaginer. Sur ce point, à parler proprement selon la vérité (*secundum veritatem proprie loquendo*), la création ne comporte pas l'idée de changement (*mutatio*): cela ne se trouve que selon une certaine imagination, non pas proprement mais par une sorte de similitude (*solum secundum imaginationem quamdam, non proprie, sed similitudinarie*)¹⁵.

La question se précise donc de la manière suivante: dans la vérité même de la création *ex nihilo*, il n'y a que le nouvel existant qui est produit sans que

13. Saint THOMAS, *De potentia*, q. 7, a. 2, ad 7. On y observe clairement la séquence: « mode de signifier », « mode de connaître » et « mode d'exister dans les créatures ». Parmi de nombreux textes, voir *Sum. theol.*, I^a, q. 13, a. 3, corp.: « Notre intellect appréhende les perfections [de Dieu] sur le mode que ces perfections ont dans les créatures; et comme il les appréhende, il les signifie par des noms ». Dans notre langage, les noms qui signifient les perfections que nous attribuons à Dieu « ont le mode de signifier (*modus significandi*) qui convient aux créatures » (*Sum. theol.*, I^a, q. 13, a. 6, corp.). C'est l'une des raisons pour lesquelles notre langage sur Dieu n'est pas univoque mais analogue.

14. Saint THOMAS, *Sum. theol.*, I^a, q. 45, a. 2, ad 2: « Puisque le mode de signifier (*modus significandi*) suit le mode de connaître (*modus intelligendi*) [...], la création est signifiée par mode de changement (*significatur per modum mutationis*): et c'est pourquoi l'on dit que créer, c'est "faire" quelque chose *ex nihilo*. Cependant, "faire" (*facere*) et "devenir" (*fieri*) conviennent davantage que "changer" (*mutare*) et "être changé" (*mutari*): car "faire" et "devenir" impliquent une relation de cause à effet et une relation d'effet à cause, et ne comportent l'idée de changement (*mutatio*) que par voie de conséquence ».

15. Saint THOMAS, *De potentia*, q. 3, a. 2, corp.

10. Saint THOMAS, *Sum. theol.*, I^a, q. 45, a. 5, corp.: « Illud autem quod est proprius effectus Dei creantis est illud quod praesupponitur omnibus aliis, scilicet esse absolute ».

11. Saint THOMAS, *Sum. theol.*, I^a, q. 45, a. 4, ad 1: « Esse [...] importat propriam rationem obiecti creationis ».

12. Saint THOMAS, *Sum. theol.*, I^a, q. 45, a. 2, ad 2.

rien (*nihil*) ait préexisté; or, si l'on exclut le changement, que reste-t-il de la notion de création? Il ne reste que des *relations*: la relation de l'effet créé à sa cause créatrice, et la relation correspondante de la cause créatrice à l'effet créé.

Dans la création, par laquelle toute la substance des choses est produite, on ne peut pas trouver quelque chose d'identique qui existe maintenant de manière différente qu'auparavant, si ce n'est selon notre mode de penser (*nisi secundum intellectum tantum*), comme lorsque nous pensons qu'une chose, qui n'existait pas totalement auparavant, existe ensuite. [...] Il s'ensuit que, si l'on écarte le changement (*subtracto motu*), il ne reste que des relations diverses (*diversae habitudines*) dans le Créateur et dans ce qui est créé¹⁶.

L'affirmation de la création *ex nihilo*, purifiée de nos représentations « imaginatives », amène donc la théologie à concevoir la création en termes de *relations*.

2. Création et relations

Avant de considérer la « relation de création » proprement dite (b), il convient d'apporter quelques précisions préalables sur le statut de la relation d'un effet à sa cause (a); il faut aussi s'interroger sur la « paire de relations » que constitue la création: une relation de Dieu envers la créature et une relation de la créature envers Dieu (c). Dans le prolongement de ces explications, nous présenterons brièvement le rapport que la relation envers Dieu possède avec les autres relations que l'on observe parmi les créatures (d). Nous terminerons cette section par une récapitulation de l'enseignement de saint Thomas en apportant une dernière précision sur l'ordre des concepts dans notre intelligence de la « relation de création » (e).

a) La relation de causalité

Le fait d'« être causé » par Dieu est une propriété commune de tout étant: tout ce qui existe dans le monde est causé (créé) par Dieu. Nous pouvons pourtant définir un oiseau sans faire entrer, dans la définition de cet oiseau, le fait qu'il est créé par Dieu. Bien que l'homme soit créé par Dieu et « à l'image de Dieu », nous pouvons signifier l'*essence* de l'être humain sans

16. Saint THOMAS, *Sum. theol.*, I^a, q. 45, a. 2, ad 2. Sur la création *ex nihilo*, l'exclusion du mouvement, la relation à la cause première et les rapports entre raison et foi concernant la création, voir Georges COTTIER, « La doctrine philosophique et théologique de la création chez Thomas d'Aquin », *Nova et Vetera* 84/1 (2009), p. 71-83; Jean-Hervé NICOLAS, « Être créé », *Revue Thomiste* 92 (1992), p. 609-641.

mentionner, dans la définition de l'homme¹⁷, sa relation envers Dieu Créateur; c'est ainsi que la pensée classique a défini l'homme comme un « animal raisonnable »¹⁸ et la personne comme une « substance individuelle de nature raisonnable ». Or, cela suscite immédiatement une question: le fait d'être produit par Dieu ne serait-il donc pas constitutif de la nature des choses? Pour répondre à cette question, saint Thomas d'Aquin fait valoir le principe général suivant:

La relation d'un étant envers sa cause n'entre pas dans la définition de l'étant qui est causé, mais cette relation est pourtant une conséquence de ce qui appartient à la nature [*ratio*] de cet étant¹⁹.

Appliqué à notre relation envers Dieu Créateur, ce principe comporte deux éléments principaux. Premièrement, la relation envers Dieu comme Source créatrice n'entre pas dans la définition d'une chose en tant que telle (dans l'*essence* que signifie la définition de cette chose: *ratio*). Certes, l'essence des étants créés (comme toute perfection) est causée par Dieu mais *nous pouvons saisir et signifier l'essence des choses sans y introduire la relation à Dieu Créateur*. Deuxièmement, la dépendance par rapport à Dieu appartient pourtant *nécessairement* à chaque chose créée; la relation envers Dieu comme cause (Dieu Créateur) est ce que l'on appelle un « accident propre de l'étant ». Avant Rabelais, saint Thomas l'explique ainsi:

Du fait même que quelque chose est un étant par participation, il s'ensuit qu'il est causé par autre chose. Un étant par participation ne peut pas exister sans être causé, tout comme l'homme ne peut pas exister sans avoir la faculté de rire²⁰.

Cet exemple montre ce qu'est un « accident propre » de l'étant: dans les créatures, le fait d'être créé n'est pas à proprement parler un élément de l'essence des choses, ni un accident accessoire, mais c'est une *propriété nécessairement impliquée par l'être des créatures*. On peut l'expliquer de la façon suivante:

17. La définition d'une chose signifie l'essence (la « quiddité ») de cette chose.

18. Ou: « L'homme, c'est ce qui a la raison dans une nature sensible (*homo est id quod habet rationem in natura sensitiva*) » (saint THOMAS, *Sententia libri Metaphysicae*, Livre VII, lect. 9; n° 1463).

19. Saint THOMAS, *Sum. theol.*, I^a, q. 44, a. 1, ad 1: « Licet habitudo ad causam non intret definitionem entis quod est causatum, tamen sequitur ad ea qua sunt de eius ratione ».

20. *Ibid.*: « Ex hoc quod aliquid per participationem est ens, sequitur quod sit causatum ab alio. Unde huiusmodi ens non potest esse, quin sit causatum; sicut nec homo, quin sit risibile ». Thomas ajoute aussitôt, concernant Dieu: « Mais puisque "être causé" n'appartient pas absolument à la notion de ce qui est (*non est de ratione entis simpliciter*), on trouve un certain étant qui n'est pas causé (*aliquid ens non causatum*) ».

Bien que la cause première, qui est Dieu, n'entre pas dans l'essence (*essentia*) des choses créées, cependant l'existence (*esse*) qui est dans les créatures ne peut être comprise que comme découlant de l'être (*esse*) divin; de même qu'un effet propre ne peut être compris que comme découlant de sa cause propre²¹.

Cette explication métaphysique recourt à la différence entre l'essence et l'existence: tandis que la relation envers Dieu Créateur n'entre pas dans l'*essence* des choses (signalons que cela fonde la légitimité de l'étude du monde par les sciences naturelles qui, dans leurs limites et leur ordre propre, ne prennent pas en compte la relation à Dieu), l'*existence* des choses ne peut être saisie que comme donnée par Dieu (par participation): du côté de l'existence (*esse*), la relation à Dieu comme Cause est nécessairement requise pour saisir l'être des choses. Nous retrouvons ici la place décisive de l'*esse* comme « terme formel » ou « raison propre » de l'objet de la création. L'ensemble s'éclaire par la doctrine de la *participation* (« un étant par participation ne peut pas exister sans être causé »).

b) Le rapport à Dieu Créateur: un accident dans le genre de la relation

Saint Thomas enseigne clairement que le rapport des créatures envers Dieu Créateur est un accident dans le genre de la relation. C'est une relation réelle « prédicamentale » ou « catégoriale ». Rappelons que l'on appelle relation prédicamentale (ou catégoriale) la relation qui est un *accident* relevant distinctement de l'un des dix modes d'attribution ou de prédication (les dix « prédicaments » ou « catégories » énoncés par Aristote), c'est-à-dire de l'un des dix modes de l'être signifiés par notre *langage*; la relation est alors l'un des neuf genres d'accidents. Dans ce cas, *la relation est différente de la substance des choses*: la relation est un accident qui « inhère » dans la substance (qui « existe dans » la substance) à laquelle elle « s'ajoute »: la relation prédicamentale réelle « fait composition » avec la substance à laquelle elle ajoute une détermination concrète dans l'ordre de l'être même²².

21. SAINT THOMAS, *De potentia*, q. 3, a. 5, ad 1: « Licet causa prima, quae Deus est, non intret essentiam rerum creaturarum; tamen esse, quod rebus creatis inest, non potest intelligi nisi ut deductum ab esse divino; sicut nec proprius effectus potest intelligi nisi ut deductus a causa propria ». Il faut remarquer ici les expressions « effet propre » et « cause propre ». L'objection (arg. 1) prétendait que, puisque notre intellect peut connaître (*intelligere*) la nature (*natura*) d'une chose sans son rapport à Dieu Créateur, la chose elle-même (*res*) peut être connue sans ce rapport à Dieu.

22. C'est un point décisif de la doctrine de saint Thomas sur les relations (réelles), en parfaite cohérence avec sa pensée sur l'être des accidents. *In I Sent.*, dist. 8, q. 4, a. 3, corp.: « L'être de l'accident est d'inhérer et de dépendre, et par conséquent de faire composition avec

Si la création est prise au sens passif [« création » au sens d'« être créé »], elle est un certain accident (*accidens*) dans la créature et elle signifie alors une certaine réalité (*quandam rem*) qui ne se trouve pas à proprement parler dans le prédicament de la passion mais dans le genre de la relation (*in genere relationis*): elle est un certain rapport de ce qui possède l'être à partir d'un autre [c'est-à-dire Dieu], par suite de l'opération divine (*habitus habentis esse ab alio consequens operationem divinam*)²³.

Le rapport des créatures à Dieu Créateur est une certaine « *res* » dans les créatures. Cette réalité est un accident, une relation qui inhère dans la substance des réalités créées: c'est « la dépendance même de l'être créé envers le principe qui l'a produit », une dépendance qui fait partie du « genre de la relation »²⁴. Telle est précisément la raison pour laquelle, suivant saint Thomas, la dépendance envers Dieu Créateur n'entre pas formellement dans la définition des choses, bien que tout étant créé possède une telle dépendance envers Dieu. Cet enseignement affirme le caractère fondamental du rapport à Dieu Créateur (« dépendance ») qui caractérise nécessairement chaque étant créé, tout en honorant la consistance propre des créatures. Pour mieux le saisir, considérons la paire de relations que forment le rapport de Dieu aux créatures et le rapport des créatures à Dieu.

c) Un couple de relations différentes

Où réside et en quoi consiste le « point de contact » des créatures avec Dieu Créateur? Deux termes se trouvent en présence, et deux seulement: Dieu et

le sujet (*esse accidentis est inesse et dependere, et compositionem facere cum subjecto per consequens*) »; dist. 33, q. 1, a. 1, corp.: « Dans les relations réelles qui existent dans les créatures, l'être de la relation diffère de la substance qui est référée [par cette relation] (*est aliud esse relationis, et substantiae quae refertur*); et c'est pourquoi l'on dit que ces relations inhèrent (*inesse*); et en tant qu'elles inhèrent, elles font une composition de l'accident avec son sujet (*compositionem faciunt accidentis ad subjectum*) »; *Somme contre les Gentils*, Livre IV, ch. 14 (n° 3508): « Chez nous, les relations ont un être dépendant (*esse dependens*), car leur être (*esse*) est différent de l'être de la substance. [...] Il faut que leur être soit ajouté à celui de la substance et qu'il en dépende (*oportet quod eorum esse sit superadditum supra esse substantiae, et ab ipso dependens*) »; *De potentia*, q. 8, a. 1, ad 5: « La relation réelle a un être (*esse*) différent de celui de la substance dans laquelle elle inhère ».

23. SAINT THOMAS, *In II Sent.*, dist. 1, q. 1, a. 2, ad 4.

24. SAINT THOMAS, *Somme contre les Gentils*, Livre II, ch. 18 (n° 952): « Non enim est creatio mutatio, sed ipsa dependentia esse creati ad principium a quo statuitur. Et sic est de genere relationis »; *De potentia*, q. 3, a. 3, corp.: « Si autem passive accipitur, cum creatio, sicut iam supra dictum est, proprie loquendo non sit mutatio, non potest dici quod sit aliquid in genere passionis, sed est in genere relationis »; *ibid.*, ad 3: « Illa relatio accidens est ».

la créature. La doctrine nicéenne de la création exclut en effet tout troisième terme intermédiaire entre Dieu et la créature²⁵.

Du côté de Dieu, la *simplicité* du Créateur exclut que la création puisse introduire un changement en Dieu : la création n'entraîne aucune modification qui « ajouterait » quelque chose à ce que Dieu est immuablement en lui-même et par lui-même de toute éternité. En raison de la simplicité divine, la doctrine catholique tient que l'action de Dieu n'est pas différente de l'être même de Dieu : l'action divine de création est réellement identique à l'essence de Dieu, avec un effet qui ne se trouve pas en Dieu mais dans les créatures.

La création au sens actif signifie l'action de Dieu qui est son essence avec une relation à la créature²⁶. – La création peut se prendre au sens actif et au sens passif : au sens actif, puisque la création signifie une opération de Dieu qui est son essence avec une certaine relation, la création est la substance divine²⁷. – Prise au sens actif, la création signifie l'essence divine avec une certaine relation qui est co-intelligée, et ainsi la création est une réalité incréée²⁸.

L'affirmation « Dieu crée » ainsi que le nom « Créateur » engagent donc premièrement l'être ou l'essence simple et immuable de Dieu, et deuxièmement une relation envers la créature – une relation qui ne modifie pas l'être de Dieu. Il faut ajouter que, pour saint Thomas, l'action par laquelle Dieu conserve les créatures dans l'être n'est pas différente de l'action par laquelle il produit ces créatures : Dieu conserve les créatures dans l'être « par continuation de l'action par laquelle il donne l'être, une action qui a lieu sans mouvement ni temps ; tout comme la conservation de la lumière dans l'air se fait par l'influx continu du soleil »²⁹. Bien que la création comporte l'aspect propre de « nouveauté

d'existence » (*novitas essendi*) par rapport à la conservation dans l'être (qui présuppose une existence déjà donnée)³⁰, saint Thomas pose fermement l'unité de l'action divine de « donner l'existence »³¹. Et du côté de la créature, comme nous l'avons vu :

La création prise au sens passif [...] est une réalité (*aliquid*) dans le genre de la relation³². – La relation de la créature à Dieu est une relation réelle (*relatio realis*)³³.

La création engage ainsi une paire mixte de relations : la relation est réelle dans la créature mais « de raison » en Dieu :

Les relations signifiées par les noms attribués à Dieu temporellement [comme « Créateur », « Seigneur »] sont « de raison » (*rationis*) seulement en Dieu ; tandis que les relations correspondantes dans les créatures sont réelles (*secundum rem*)³⁴.

Il convient donc d'examiner plus précisément ces deux sortes de relations et la paire qu'elles forment³⁵.

sole ». Cf. *De potentia*, q. 5, a. 1, ad 2 : « Ce n'est pas par une autre opération que Dieu produit les choses dans l'existence (*producit res in esse*) et qu'il les conserve dans l'existence (*et eas in esse conservat*). [...] L'opération de Dieu qui est par soi la cause du fait qu'une chose existe n'est donc pas différente selon qu'elle produit le commencement d'exister et la continuation de l'existence (*non est alia secundum quod facit principium essendi et essendi continuationem*) ».

30. Saint THOMAS, *De potentia*, q. 3, a. 3, ad 6 : « La création implique une relation avec une nouveauté d'existence (*relationem [...] cum novitate essendi*). Il n'est donc pas nécessaire que la chose soit [constamment] créée aussi longtemps qu'elle existe, bien qu'elle se réfère toujours à Dieu. Il n'y aurait cependant pas d'inconvénient à dire que, comme l'air est illuminé par le soleil aussi longtemps qu'il brille, la créature est faite (*fiat*) par Dieu aussi longtemps qu'elle possède l'existence, comme Augustin l'affirme dans son *Traité sur la Genèse au sens littéral*. Mais on ne trouve ici qu'une différence selon le nom, dans la mesure où le nom de "création" peut être pris avec ou sans l'idée de "nouveauté" ».

31. Saint Thomas exclut également que, dans la créature, la relation de création se porte vers le non-être. C'est une caractéristique de l'enseignement thomiste : par sa « relation de création », la créature ne se rapporte pas au non-être mais à Dieu qui, dans une même opération, donne l'être et conserve dans l'être. Voir par exemple *De potentia*, q. 3, a. 3, ad 5 : « *Relatio praedicta non est intelligenda entis ad non ens* » (comme nous l'indiquerons plus bas, une telle relation au non-être ne serait pas « réelle »).

32. Saint THOMAS, *De potentia*, q. 3, a. 3, corp.

33. Saint THOMAS, *Sum. theol.*, I^e, q. 45, a. 3, ad 1 ; cf. q. 13, a. 7.

34. Saint THOMAS, *Sum. theol.*, I^e, q. 13, a. 7, ad 4.

35. Pour des références et davantage de détails concernant ce qui suit, voir Gilles EMERY, « *Ad aliquid* : la relation chez Thomas d'Aquin », dans *Saint Thomas d'Aquin*, éd. Thierry-Dominique Humbrecht, "Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie", Paris, Cerf, 2010, p. 113-135, en particulier p. 121-132.

25. Notons qu'il en va de même dans l'union hypostatique : dans le Christ, la nature divine (Créateur) est unie à la nature humaine (créature) sans intermédiaire, c'est-à-dire à l'exclusion d'un troisième terme qui exercerait un impossible rôle de « tampon » entre la divinité et l'humanité. Il en va de même dans l'union substantielle de l'âme et du corps qui constitue la personne humaine : l'âme et le corps sont unis sans intermédiaire.

26. Saint THOMAS, *Sum. theol.*, I^e, q. 45, a. 3, ad 1 : « *Creatio active significata significat actionem divinam, quae est eius essentia cum relatione ad creaturam* ».

27. Saint THOMAS, *In II Sent.*, dist. 1, q. 1 a. 2, ad 4 : « *Creatio potest sumi active et passive. Si sumatur active, cum creatio significet operationem divinam, quae est essentia ejus cum relatione quadam; sic creatio est substantia divina* ».

28. Saint THOMAS, *De potentia*, q. 3, a. 3, ad 2 : « *Creatio active accepta significat divinam actionem cum quadam relatione cointellecta, et sic est increatum* ».

29. Saint THOMAS, *Sum. theol.*, I^e, q. 104, a. 1, ad 4 : « *Conservatio rerum a Deo non est per aliquam novam actionem; sed per continuationem actionis qua dat esse, quae quidem actio est sine motu et tempore. Sicut etiam conservatio luminis in aere est per continuatum influxum a*

Relations réelles

Il y a, en premier lieu, les relations que l'on appelle « réelles ». Il s'agit des relations qui ne sont ni inventées, ni posées par notre esprit seulement, mais qui existent bien concrètement dans les choses avec un véritable poids ontologique (accident). Thomas parle à leur sujet de « relation réelle », de « rapport réel » (*respectus realis*), d'une relation qui existe « réellement » (*realiter*) ou « selon la réalité » (*secundum rem*) « dans la nature même des choses » (*in ipsa natura rerum*), « dans les réalités extra-mentales » (*in rebus extra animam*)³⁶. Ces relations ne sont pas produites par la comparaison de notre esprit qui met des choses en rapport les unes avec les autres. Ces relations réelles n'existent pas « entre » les choses mais bien *dans* les choses : elles « inhèrent dans » (existent dans) les choses à la manière d'un accident dans la substance. L'exemple classique, développé dans le contexte de la théologie trinitaire, est la relation d'un enfant à ses parents : la relation de « filiation » est une relation réelle qui détermine ontologiquement le sujet qui est « fils » ou « fille » (cette relation est fondée sur l'action des parents qui engendrent leur enfant et sur la réception de cette action dans l'enfant lui-même).

En référence à Aristote³⁷, Thomas d'Aquin tient que seuls *deux fondements* peuvent causer une relation réelle : la quantité et l'action-passion, qui sont des accidents (et qui, comme tels, diffèrent de la substance). « Selon le Philosophe au livre V de la Métaphysique, toute relation est fondée (*fundatur*) soit sur la quantité, comme le double et la moitié, soit sur l'action et la passion, comme par exemple ce qui "fait" et ce qui "est fait", ou père et fils, maître et serviteur, et les choses du même genre »³⁸. En résumé : « Une chose (*res*) est ordonnée (*ordinatur*) à une autre soit selon la quantité, soit selon la puissance (*virtus*) active ou passive. Car c'est seulement à partir de ces deux [fondements] qu'en

une chose se trouve un rapport envers quelque chose d'extérieur »³⁹. Moyennant le fondement qui cause la relation dans le sujet, l'être (*esse*) de cette relation dépend de la substance qui la porte et il diffère de l'être de cette substance⁴⁰.

En de nombreux textes, Thomas d'Aquin s'emploie à manifester l'existence de relations réelles. Aristote est fréquemment invoqué en ce sens⁴¹. Saint Thomas note que le Stagirite a placé la relation (*ad aliquid*) parmi les prédicaments ; or, ces prédicaments concernent des réalités extra-mentales (*res extra animam existens*). Suivant l'Aquinat, Aristote a posé « l'être de raison » en le distinguant précisément de l'être qui relève des dix prédicaments. Plus profondément, Thomas fait observer *l'ordre de l'univers* ; la reconnaissance d'un univers ordonné amène à reconnaître l'existence de relations réelles qui se trouvent *dans* les choses : « Il faut donc qu'il y ait un certain ordre dans les choses elles-mêmes (*in ipsis rebus*) : et cet ordre (*ordo*) est une relation (*relatio*). C'est pourquoi il faut que, dans les choses elles-mêmes (*in rebus ipsis*), il y ait certaines relations par lesquelles une réalité est ordonnée à une autre »⁴². Nous reviendrons plus bas sur la place de « l'ordre de l'univers » dans la pensée de saint Thomas.

Cette doctrine se distingue profondément du nominalisme postérieur qui tendra à réduire les relations à des comparaisons de l'esprit, situant alors ces relations « entre » les choses plutôt que dans les choses. Pour le franciscain Guillaume d'Ockham, au XIV^e siècle, le prédicament de la relation sera exclusivement composé de noms, c'est-à-dire de *mots* relatifs et non pas de choses existant hors de notre esprit : seule existe la chose singulière dans son irréductibilité absolue⁴³. Ockham écartera donc l'existence de relations dans la réalité des choses ; il ne maintiendra l'existence de relations réelles extra-mentales que « là où la foi oblige » (doctrine de la Trinité), posant ainsi une rupture entre la philosophie et la théologie. Concernant les relations impliquées dans la création, Ockham tient la position suivante :

36. Pour ce vocabulaire, voir A. KREMPEL, *La doctrine de la relation chez saint Thomas*, Exposé historique et systématique, Paris, Vrin, 1952. Malgré certaines interprétations discutables et la surdétermination de l'exposé de l'enseignement thomiste par la problématique des relations transcendantales, cette étude demeure fort utile : nous lui avons emprunté certains éléments. Voir aussi Mark G. HENNINGER, *Relations: Medieval Theories 1250-1325*, Oxford, Clarendon Press, 1989, p. 13-39 ; Rolf SCHÖNBERGER, *Relation als Vergleich*, Leiden, Brill, 1994, p. 63-76.

37. ARISTOTE, *Métaphysique*, Livre V (Delta), 15 (1020b26 – 1021a26). Quand saint Thomas parle de « fondement » (*fundamentum*) de la relation, il n'entend pas le sujet qui porte la relation mais la *cause* de la relation, c'est-à-dire ce qui fait advenir la relation réelle. Ce vocabulaire se distingue de celui d'autres auteurs que nous examinerons plus bas et pour lesquels le « fondement » désigne le sujet de la relation.

38. SAINT THOMAS, *Sum. theol.*, I^a, q. 28, a. 4, corp.

39. SAINT THOMAS, *De potentia*, q. 7, a. 9, corp.

40. Voir plus haut la note 22.

41. On en trouve un bel exemple en *De potentia*, q. 7, a. 9, corp.

42. *De potentia*, q. 7, a. 9, corp. Le texte se poursuit par l'indication des deux fondements entraînant l'existence de relations réelles (la quantité et l'action-passion).

43. Voir Béatrice BERETTA, *Ad aliquid: La relation chez Guillaume d'Ockham*, Fribourg, Éditions Universitaires, 1999.

J'affirme de manière générale que ni la création-action, ni la création-passion, ni la conservation-action, ni la conservation-passion ne posent une réalité extra-mentale différente des choses absolues. [...] La création de la pierre, soit au sens actif soit au sens passif, ne signifie pas quelque chose de distinct de Dieu et de la pierre⁴⁴. – La relation ne dit rien de positif en plus de l'absolu⁴⁵.

Le « rasoir » d'Ockham manifeste ici son nominalisme tranchant : seule existe la réalité absolue à laquelle la création n'ajoute rien de concret. Nous sommes à mille lieues de la métaphysique thomiste de la création et de l'affirmation thomiste de relations réelles extra-mentales distinctes de leur sujet. Pour bien saisir la pensée de saint Thomas, il convient donc de noter son insistance sur l'existence concrète de certaines relations dans la réalité même des choses, hors de notre esprit : tel est, pour Thomas d'Aquin, le cas de la relation de création dans les créatures.

Relations de raison

En deuxième lieu, il y a les relations que saint Thomas, comme ses contemporains, appelle « de raison ». Ce sont les relations qui n'existent pas concrètement dans les choses mais qui sont posées par une intelligence. Saint Thomas parle à ce sujet de « relation de raison » (*relatio rationis*) ou « selon la raison seulement » (*secundum rationem tantum*), « selon le mode de connaître » (*secundum modum intelligendi*) ; une telle relation est un « être de raison » (*res rationis tantum*) qui n'existe que « dans l'intelligence » (*in intellectu tantum*) ou « dans l'appréhension de la raison » (*in ipsa apprehensione rationis*). La différence des « relations réelles » et des « relations de raison » ne concerne pas la notion formelle de relation (le « rapport à autrui »), car cette formalité s'observe dans les deux cas ; cette différence touche l'existence (*esse*) de la relation. Il y a « relation de raison » lorsqu'un terme n'est pas réellement distinct de son corrélatif (par exemple dans le cas de la relation d'identité d'une chose avec elle-même), lorsque le corrélatif est privé de

réalité (la relation à un non-existant), lorsqu'un terme ne fait pas partie du même ordre que son corrélatif (c'est ce que nous observerons dans le cas de la relation de Dieu aux créatures), et lorsque la relation n'a pas de fondement (quantité et action/passion) qui puisse en établir la réalité, notamment dans le cas de relations de relations⁴⁶.

Observant que « la relation de raison consiste dans l'ordre des concepts (*ordo intellectuum*) », Thomas en spécifie *deux modalités*⁴⁷ qu'il importe de noter pour notre propos. (1) Selon la première modalité, l'ordre des concepts est posé ou « inventé » (*adinventus*) par notre intellect qui l'attribue aux choses en tant que ces choses sont connues (*rebus intellectis, prout sunt intellectae*) : tel est le cas, par exemple, de la relation du genre et de l'espèce ; l'intellect pose l'ordre mutuel des concepts ou considère le rapport entre ce qui se trouve dans la pensée et les choses extra-mentales. Ce sont les relations logiques à proprement parler. De ces relations, on peut bien affirmer qu'elles existent « entre » les choses. (2) La seconde modalité s'observe lorsque la relation « de raison » découle de notre « mode de connaître ». Dans ce cas, saisissant une chose en rapport à une autre, notre intellect attribue bien la relation à la chose elle-même (*huiusmodi relationes intellectus non attribuit ei quod est in intellectu, sed ei quod est in re*) ; il n'invente pas cette relation mais il la reconnaît en concevant les choses de façon ordonnée. Saint Thomas invoque cette seconde modalité des « relations de raison » pour rendre compte des paires mixtes de relations. Par exemple, en vertu de la relation réelle que mon intellect entretient avec la chose qu'il connaît (cette relation est bien réelle dans mon intelligence qui s'en trouve perfectionnée!)⁴⁸, je reconnais *nécessairement* une *relation correspondante* dans la chose connue, c'est-à-dire une relation de la chose connue envers mon intellect ; mais dans la chose elle-même qui est connue, cette relation n'est pas « réelle », elle n'apporte pas un surplus d'être à la chose connue (le fait que je connaisse une chose ne modifie pas ontologiquement cette chose connue). Mon intellect attribue alors au terme correspondant (la réalité connue) une relation « de raison ». C'est cette *seconde* modalité des « relations de raison » qui, par analogie, s'applique à la relation de Dieu Créateur envers les créatures. Voyons cela de plus près.

44. GUILLAUME D'OCKHAM, *Quodlibet* VII, q. 1 (*Opera theologica*, vol. 9, éd. Joseph C. Wey, New York, St. Bonaventure University, 1980, p. 703 et 705) : « Generaliter dico quod nec creatio actio nec creatio passio nec conservatio actio nec conservatio passio dicit aliam rem extra animam a rebus absolutis. [...] Creatio lapidis sive activa sive passiva non significat aliquid positivum distinctum a Deo et lapide ».

45. GUILLAUME D'OCKHAM, *In II Sent.*, q. 2 (*Opera theologica*, vol. 5, éd. Gedeon Gál et Rega Wood, New York, St. Bonaventure University, 1981, p. 48) : « Relatio nihil positivum dicit praeter absolutum ». Telle est l'opinion qu'Ockham juge la plus probable (*probabilior*), après une longue critique de la pensée d'Henri de Gand et de Duns Scot (que nous présenterons plus bas) sur la question : « La création au sens passif diffère-t-elle de la créature ? ».

46. Saint THOMAS, *In I Sent.*, dist. 26, q. 2, a. 1, corp. ; *De veritate*, q. 1, a. 5, ad 15 ; *De potentia*, q. 7, a. 11, corp.

47. Saint THOMAS, *De potentia*, q. 7, a. 11, corp.

48. Ce perfectionnement est fondé dans l'acte de connaître (voici le « fondement » : l'*action* de connaissance) qui entraîne l'existence d'une relation réelle, dans l'intellect, envers la chose connue.

Trois paires de relations

Puisqu'il y a deux types de relations, saint Thomas pose donc trois sortes de paires de relations. La première sorte est constituée de relations qui sont « réelles » de part et d'autre, c'est-à-dire réelles dans les deux termes corrélatifs. Plusieurs conditions sont requises pour que deux choses entretiennent une relation mutuellement réelle; il faut: 1° que les deux termes en relation soient bien réels (*quod utrumque sit ens*); 2° que ces deux termes soient réellement distincts; 3° qu'ils appartiennent à un « même ordre »; 4° que la relation résulte d'un fondement (quantité ou action-passion) qui la cause dans le sujet⁴⁹. La deuxième sorte concerne les relations qui sont « de raison » dans les deux termes corrélatifs. Et la troisième sorte de paires de relations s'observe lorsqu'une relation est « réelle » dans un terme relatif tandis que la relation correspondante est « de raison » dans le terme corrélatif. L'exemple classique de cette troisième sorte « mixte » est celui de la connaissance mentionné plus haut: la relation qu'un sujet connaissant entretient avec la chose qu'il connaît est « réelle » dans le sujet qui connaît, mais dans la chose connue cette relation est « de raison ». Cette dissymétrie repose fondamentalement sur le fait que l'acte de connaître et l'objet connu ne sont *pas du même ordre*: en elle-même, la chose connue existe dans l'ordre de l'être naturel (*esse naturale*), tandis que le fait d'« être connu » est de l'ordre sensible ou intelligible (*esse sensibilis et intelligibilis*)⁵⁰.

C'est cette troisième sorte, celle des « paires mixtes de relations », qui s'applique par analogie aux rapports des créatures et de Dieu Créateur. Dans la

créature, la relation est « réelle » (accident inhérent réellement dans la substance) parce que la créature reçoit son être de Dieu: la relation de la créature à Dieu, *fondée sur l'action divine*, détermine concrètement la créature⁵¹. Mais la relation correspondante en Dieu est « de raison ». Il faut néanmoins prendre garde à ce vocabulaire: affirmer que la relation de création est « réelle » dans les créatures mais « de raison » en Dieu ne signifie absolument pas que Dieu soit indifférent à ses créatures ni que le rapport de Dieu au monde soit une illusion! Cela signifie plutôt que Dieu n'est pas enrichi par sa relation au monde car *Dieu est hors de l'ordre des créatures*. Cette relation au monde ne rend pas Dieu plus parfait mais c'est la créature qui est enrichie par l'action divine. *L'action de Dieu est bien réelle*⁵²: elle est *réelle au point qu'elle s'identifie à l'essence et à l'être même de Dieu!* Mais elle n'ajoute pas de « plus » à ce qu'est Dieu, elle n'introduit aucune différence en Dieu lui-même. C'est en ce sens que l'on parle d'une relation « de raison » en Dieu à l'égard des créatures: Dieu Créateur *dépasse* la relation que nous entretenons avec lui parce qu'il en est la cause transcendante, c'est-à-dire *parce qu'il est d'un autre ordre que nous*⁵³.

d) Duplex ordo

Chez saint Thomas, l'affirmation de la relation des créatures à Dieu s'accompagne très souvent d'une réflexion sur les innombrables relations que les créatures entretiennent les unes avec les autres⁵⁴. Cette réflexion souligne la place fondamentale de la relation à Dieu et elle met en relief la valeur du monde créé dans son ordre interne. Elle est généralement posée autour de la

51. SAINT THOMAS, *Sum. theol.*, I^a, q. 28, a. 1, ad 3: « Dans les créatures, la relation à Dieu est réelle (*realis relatio*) parce que les créatures sont contenues sous l'ordre divin et qu'il est dans leur nature qu'elles dépendent de Dieu ».

52. Certes, du côté créé, toute la consistance ontologique de la création réside dans la relation de la créature envers Dieu Créateur. Mais on ne doit pas négliger la réalité de l'action de Dieu (c'est-à-dire son essence) et l'importance de la « relation de raison » en Dieu Créateur. Cela invite à nuancer quelque peu l'affirmation du Père Sertillanges: « Que reste-t-il dès lors entre nos mains? – Une relation *unilatérale* de dépendance, et *rien d'autre* »; A.-D. SERTILLANGES, *L'idée de création et ses retentissements en philosophie*, Paris, Aubier, 1945, p. 46 (les italiques sont de nous). Malgré les critiques qu'on peut lui adresser sur certains points, ce livre demeure un ouvrage de référence.

53. SAINT THOMAS, *Sum. theol.*, I^a, q. 13, a. 7; q. 28, a. 1, ad 3: « Puisque la créature procède de Dieu dans une nature différente de celle de Dieu (*in diversitate naturae*), et puisque Dieu est hors de tout l'ordre des créatures (*Deus est extra ordinem totius creaturae*), la relation de Dieu aux créatures n'appartient pas à sa nature (*nec ex eius natura est eius habitudo ad creaturas*). [...] C'est pourquoi, en Dieu, la relation aux créatures n'est pas réelle (*non est realis relatio ad creaturas*) ». Rappelons que l'appartenance à un « même ordre » est une condition de l'existence d'une relation réelle.

54. Le meilleur exemple se trouve probablement en *De potentia*, q. 7, a. 9.

49. SAINT THOMAS, *Sum. theol.*, I^a, q. 13, a. 7, corp.; *In I Sent.*, dist. 33, q. 1, a. 1, corp.; *De potentia*, q. 7, a. 11, corp.

50. Dans ses explications sur ce sujet, saint Thomas se réfère à Aristote (qui n'avait pourtant pas discuté profondément cet aspect). Voir par exemple SAINT THOMAS, *De potentia*, q. 7, a. 1, ad 9 (« ut patet per Philosophum »); q. 7, a. 10, sed contra 2; q. 7, a. 11, ad 1 (en référence à ARISTOTE, *Métaphysique*, Livre V, 15 [1021a29-30]); *Sententia libri Metaphysicae*, Livre V, lect. 17 (n° 1026): « Il [Aristote] dit que le troisième mode des relations diffère des précédents en ceci que, dans les précédents, chaque terme est dit relativement du fait qu'il se réfère à autre chose (*dicitur relative ex hoc, quod ipsum ad aliud refertur*) et non pas parce qu'une chose se réfère à lui: en effet, le double se réfère à la moitié et réciproquement; et de même le père au fils, et réciproquement. Mais selon ce troisième mode, un terme est dit relativement du seul fait que quelque chose se réfère à lui (*hoc tertio modo aliquid dicitur relative ex eo solum, quod aliquid refertur ad ipsum*): cela s'observe manifestement dans le fait que le sensible et le connaissable sont dits de façon relative parce que d'autres choses se réfèrent à eux; en effet, une chose est dite connaissable (*scibile*) parce qu'on en a la connaissance; et semblablement une chose est dite sensible (*sensibilis*) parce qu'elle peut être sentie ».

notion de « bien ». Pour un instant, nous considérons Dieu non seulement comme cause productrice des créatures mais aussi comme fin ultime, ces deux aspects étant intrinsèquement liés⁵⁵. Le bien est ce que tout existant recherche; le *bonum* (ce qui est bon) implique un rapport à une réalité désirable (*appetibile*): il est la fin de toute action⁵⁶. Sur cette base, poursuit saint Thomas, il existe un double ordre des choses dans l'univers (*duplex ordo in universo*), un double ordre de finalité, un double rapport à la fin, autrement dit: un double bien. Dans ce contexte, le terme *ordo* signifie précisément « rapport » ou « relation »⁵⁷, spécialement la relation à une fin.

Selon Aristote (*Métaphysique* IX), il existe un double bien de l'ordre (*duplex bonum ordinis*) dans l'univers: le premier en tant que tout l'univers est ordonné à ce qui est hors de l'univers, comme une armée est ordonnée à son chef; le second en tant que les parties de l'univers sont mutuellement ordonnées, comme les parties d'une armée. Or le second ordre existe en raison du premier (*secundus autem ordo est propter primum*). C'est ainsi que Dieu, du fait qu'il se veut lui-même comme fin [des créatures], veut les autres choses qui lui sont ordonnées comme à leur fin. Il veut donc: 1° le bien de l'ordre de l'univers tout entier ordonné à lui-même, et 2° le bien de l'ordre de l'univers selon ses parties ordonnées entre elles. Et le bien de l'ordre provient des biens singuliers⁵⁸.

La bonté des choses ne consiste pas seulement dans les perfections qu'elles possèdent en elles-mêmes mais aussi dans l'ordre que ces choses entretiennent avec d'autres. Le « bien de l'univers » est le bien d'un ordre (*bonum ordinis*) enraciné dans les biens singuliers. Ce bien de l'univers consiste précisément dans les rapports mutuels de ses parties et dans le rapport envers Dieu. Outre le caractère *réel* de ces rapports, saint Thomas souligne la priorité de la relation à Dieu: l'ordre interne de l'univers, c'est-à-dire les relations que les créatures entretiennent les unes avec les autres, existe en raison de l'ordre envers Dieu et pour l'ordre envers Dieu⁵⁹. L'ordre interne de l'univers est clairement

subordonné à l'ordre des créatures envers le Bien ultime « extrinsèque » (c'est-à-dire « hors de l'univers ») qui est Dieu lui-même:

Dieu a institué un double ordre (*duplex ordo*) dans l'univers. L'ordre principal (*principalis*) consiste en ce que les créatures sont ordonnées à Dieu; et l'ordre secondaire (*secundarius*) consiste en ce qu'une créature aide l'autre pour qu'elle parvienne à la similitude de Dieu. [...] L'ordre mutuel des parties de l'univers existe en vue de l'ordre au bien ultime (*ordo partium universi ad invicem est propter illum ordinem qui est in bonum ultimum*)⁶⁰.

La synthèse de ces deux ordres est très claire: l'ordre mutuel des créatures existe en raison de l'ordre envers Dieu et en vue de l'ordre envers Dieu. Cet enseignement sur le *duplex ordo* fonde l'« autonomie » relative des réalités temporelles. Il éclaire notamment les affirmations de Vatican II concernant l'« autonomie des réalités terrestres »⁶¹. Nous retrouvons ici un aspect de la relation à Dieu Créateur noté plus haut au sujet de la relation de causalité comme « accident propre de l'étant »: les créatures possèdent une consistance propre. La valeur du monde ne se réduit pas exclusivement au rapport envers Dieu (ajoutons, sous un autre aspect: la consistance *naturelle* des choses n'est pas dissoute dans le surnaturel). Bien plutôt, le rapport fondamental et *premier* de toutes choses à Dieu Créateur implique un ordre propre *second* des réalités temporelles⁶².

e) *Récapitulation de la pensée de saint Thomas*

Nous avons observé les principaux éléments doctrinaux requis pour saisir ce qu'est la création dans la réalité des choses. Ces éléments sont: la simplicité

55. Voir saint THOMAS, *Sum. theol.*, I^a, q. 44, a. 4.

56. Voir saint THOMAS, *Sum. theol.*, I^a, q. 5.

57. Saint THOMAS, *De potentia*, q. 7, a. 9, corp.: « Il doit donc exister un certain ordre (*ordo*) dans les choses elles-mêmes et cet ordre est une certaine relation (*hic autem ordo relatio quaedam est*) ».

58. Saint THOMAS, *Somme contre les Gentils*, Livre I, ch. 78 (n° 663). C'est *parce que* Dieu se veut comme fin ultime des créatures qu'il veut l'ordre interne des parties de l'univers créé.

59. Saint THOMAS, *Sum. theol.*, I^a, q. 103, a. 2, ad 3: « La fin de l'univers est un certain bien qui existe en lui [l'univers], c'est-à-dire l'ordre de l'univers lui-même (*ordo ipsius universi*); ce bien n'est pourtant pas la fin ultime mais il est ordonné à un bien extrinsèque (*bonum extrinsecum*) comme à sa fin ultime ».

60. Saint THOMAS, *In II Sent.*, dist. 1, q. 2, a. 3, corp.

61. VATICAN II, Constitution pastorale *Gaudium et Spes*, n° 36, § 2 et § 3: « Si, par "autonomie des réalités terrestres", on veut dire que les choses créées et les sociétés elles-mêmes ont leurs lois et leurs valeurs propres, que l'homme doit peu à peu apprendre à connaître, à utiliser et à organiser, une telle exigence d'autonomie est pleinement légitime: non seulement elle est revendiquée par les hommes de notre temps, mais elle correspond à la volonté du Créateur. C'est en vertu de la création même que toutes choses sont établies selon leur consistance, leur vérité et leur excellence propres, avec leur ordonnance (*ordine*) et leurs lois spécifiques. [...] Mais si, par "autonomie des réalités temporelles", on veut dire que les choses créées ne dépendent pas de Dieu et que l'homme peut en disposer sans référence au Créateur, la fausseté de tels propos ne peut échapper à quiconque reconnaît Dieu. En effet, la créature sans Créateur s'évanouit ». Il faut noter ici la mention expresse de l'« ordre », de la « création » et du « Créateur ».

62. Le Père Sertillanges souligne vigoureusement cette « autonomie des êtres ». Cependant, il nous semble que les textes de saint Thomas ne permettent pas de dire: « Toutes choses sont, de par Dieu, comme s'il n'y avait pas de Dieu » (*L'idée de création*, p. 60); cette affirmation dépasse la pensée de saint Thomas jusqu'à s'en écarter.

de Dieu, la création *ex nihilo* (qui exclut le changement), la relation de causalité, la relation comme accident et les paires mixtes de relations. Nous avons également noté les conséquences que saint Thomas en tire. Du côté de Dieu (« création active »), la création est l'agir même de Dieu, c'est-à-dire l'essence de Dieu avec une relation « de raison » envers la créature. Et *dans* la créature (« création passive »), la création est une relation réelle de dépendance radicale envers Dieu, avec une note de « nouveauté d'être » : la réalité concrète (la consistance ontologique) de la création réside donc dans la relation que la créature entretient avec Dieu en vertu de l'opération créatrice de Dieu. Au sens passif, la création est *le rapport de dépendance originelle des créatures envers Dieu*. « La création [...] est la dépendance même de l'être créé à l'égard du principe par lequel cet être créé est établi (*ipsa dependentia esse creati ad principium a quo statuitur*) »⁶³. Cette relation est un accident propre de tout étant créé, une relation prédicamentale réelle dans le genre de la relation. Comme tout accident, cette relation de création n'est pas à proprement parler « créée » mais « concrétée »⁶⁴.

La création pose bien quelque chose (*aliquid*) dans l'être créé mais seulement selon la relation (*secundum relationem tantum*). En effet, ce qui est créé ne se fait pas par mouvement ou changement. Car ce qui se fait par mouvement ou changement se fait à partir d'une réalité préexistante : c'est ce qui se passe dans les productions particulières de certains étants ; mais cela ne peut pas être le cas de la production de tout l'être par la cause universelle de tous les étants, qui est Dieu. Car en créant Dieu produit les choses sans mouvement. Et lorsque, de l'action et de la passion, on écarte le mouvement, il ne reste rien d'autre que la *relation*, comme on l'a dit. Aussi faut-il que, dans la créature, la création ne soit rien d'autre qu'une certaine *relation* au Créateur, en tant que le Créateur est le principe de l'être (*esse*) des créatures⁶⁵.

63. Saint THOMAS, *Somme contre les Gentils*, Livre II, ch. 18 (n° 952).

64. Saint THOMAS, *De potentia*, q. 3, a. 3, ad 2 : « Si, de façon stricte, nous prenons le nom de "créature" seulement pour la réalité qui subsiste (seule la réalité qui subsiste est "faite" et "créée", tout comme c'est elle qui possède proprement l'*esse*), alors la relation [de la créature envers Dieu Créateur] n'est pas "créée" mais "concrétée" (*concreatum*), tout comme elle n'est pas un "étant" (*ens*) à proprement parler mais quelque chose qui "inhère" (*inhaerens*). Et il en va semblablement de tous les accidents » ; *ibid.*, ad 7 : « Ce qui acquiert la relation de création (*relatio creationis*) à titre principal, c'est la réalité qui subsiste (*res subsistens*), de laquelle la relation de création diffère ; la relation de création est pourtant elle-même une créature (*creatura*), non pas principalement mais comme secondairement (*non principaliter, sed quasi secundario*), c'est-à-dire comme quelque chose de "concrété" (*quid concreatum*) ».

65. Saint THOMAS, *Sum. theol.*, I^e, q. 45, a. 3, corp. Pour une présentation de ce texte, voir Margherita Maria ROSSI, « "Creatio in creatura non est nisi relatio quaedam" : Riflessioni su *Summa theologiae*, I, q. 45, a. 3 », dans *Istituto San Tommaso, Studi* 1996, A cura di Dietrich Lorenz, Rome, Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino, 1997, p. 153-181.

Une conséquence complexe de cet enseignement consiste dans la mise en ordre de nos concepts concernant l'existence des créatures et leur relation à Dieu Créateur : puisque la « relation de création » est un accident qui diffère de la substance de la créature, cette créature est-elle le *terme* ou le *sujet* de la création⁶⁶ ? La réponse dépend de l'aspect sous lequel on considère la « création ». Précisons que cette dernière mise au point concerne *notre intelligence de la création*, c'est-à-dire l'ordre des concepts dans notre esprit :

[1°] *Signifiée* comme un changement, la création a pour terme la créature. [2°] Mais selon que la création est *en vérité* une relation, la créature est son sujet et la précède dans l'existence, comme le sujet précède l'accident. [3°] Cependant, la création possède une certaine priorité par rapport à la créature du côté de l'objet auquel la créature se réfère [Dieu Créateur] et qui est le principe de la créature⁶⁷.

Premièrement, en tant que nous nous *représentons* et que nous *signifions* la création à la manière d'un changement, la création est saisie comme un processus qui *aboutit* à la créature elle-même. Dans ce cas, la créature est vue comme le « terme » de la création. Cette approche reflète la conception « imaginative » de la création que nous avons expliquée plus haut⁶⁸. Deuxièmement, dans la réalité des choses créées, la création est une relation : de ce point de vue, la créature apparaît comme le « sujet » de la création, c'est-à-dire comme cela même qui porte la « relation de création » ; dans les choses créées, la création est une relation dont le sujet (la chose en laquelle cette relation existe) est la créature qui subsiste. Cette approche correspond à la « vérité » de la notion de création. La « relation de création » ne s'identifie pas à la substance de la créature mais elle est un accident propre qui s'ajoute à la substance de la créature avec laquelle elle « fait composition ». Le problème de notre intelligence provient du fait que, suivant l'ordre de nos concepts, nous devons nécessairement poser un sujet *avant* de pouvoir poser la relation que ce sujet possède. C'est pourquoi, bien que tel être soit une créature en vertu de sa relation de création, saint Thomas explique que la créature « précède dans l'être » la relation de création « comme le sujet précède

66. Dans ce contexte, le mot « terme » désigne ce qui est créé, la réalité produite par création. Quant au mot « sujet », il désigne la réalité qui porte la relation de création, c'est-à-dire la chose en laquelle cette relation inhère.

67. Saint THOMAS, *Sum. theol.*, I^e, q. 45, a. 3, ad 3 : « Creationis, secundum quod significatur ut mutatio, creatura est terminus ; sed secundum quod vere est relatio, creatura est eius subiectum, et prius ea in esse, sicut subiectum accidente. Sed habet quandam rationem prioritatis ex parte obiecti ad quod dicitur, quod est principium creaturae ». Voir aussi *De potentia*, q. 3, a. 3, ad 3.

68. Voir ci-dessus les notes 13, 14 et 15.

l'accident ». Troisièmement, si l'on considère le terme corrélatif, c'est-à-dire Dieu Créateur, alors la création « précède » conceptuellement la créature : sans l'action créatrice de Dieu, c'est-à-dire sans *Dieu Créateur auquel la créature se réfère par sa relation de création*, cette créature n'existerait pas.

Ces explications peuvent paraître bien subtiles mais elles ne sont pas sans importance. D'une part, elles offrent un saisissant résumé des divers points de vue sous lesquels nous envisageons la création (la créature elle-même, la relation de création, Dieu Créateur). D'autre part, la complexité de cette réflexion manifeste la position que saint Thomas soutient résolument jusqu'en ses ultimes conséquences : dans la créature, la création est une relation accidentelle, un accident propre dans le genre de la relation. Les enjeux de cet enseignement, sur lesquels nous reviendrons dans notre conclusion, apparaîtront mieux par la considération de la pensée d'autres théologiens.

3. La relation à Dieu : une relation qui s'identifie à la créature elle-même ?

La thèse thomiste qui pose la relation de création comme un accident dans la créature n'est pas anodine ; elle porte la marque philosophique et théologique de la conception propre de saint Thomas concernant les rapports du monde à Dieu. En effet, un vaste courant de penseurs chrétiens se refuse à reconnaître l'accidentalité de cette relation et tend à la considérer comme une réalité relevant de l'essence des créatures, ou s'identifiant à la substance même de ces créatures.

a) *Saint Bonaventure*

À la même époque que saint Thomas, saint Bonaventure tient que la relation de création ne peut pas être un accident. Dans son étude du mystère de Dieu, lorsqu'il traite les noms que nous donnons à Dieu en raison de son action dans le temps, le docteur franciscain explique :

Il faut dire que la créature, quant à son être premier, dépend essentiellement [de Dieu] : et une telle relation, qui exprime cette dépendance [envers Dieu], n'est pas accidentelle à la créature mais elle lui est bien plutôt essentielle⁶⁹.

69. SAINT BONAVENTURE, *In I Sent.*, dist. 30, dubium 4 : « Item quaeritur de hoc quod dicit, quod accidens est in creatura, cum relatio est creaturae ad Creatorem. [...] Dicendum, quod creatura quantum ad esse primum essentialiter dependet; et talis relatio, quae exprimit illam dependentiam, non est creaturae accidentalis, sed magis essentialis » (*Opera omnia*, vol. 1, Quaracchi, 1882, p. 528). Le commentaire de saint Bonaventure sur les *Sentences* est antérieur à celui de saint Thomas. Notre docteur dominicain connaissait le commentaire de son collègue franciscain et l'avait très vraisemblablement sur sa table de travail lorsqu'il rédigeait son propre commentaire.

Saint Bonaventure présente ici deux objections. Il écarte la seconde (si la relation de création était un accident, elle serait une créature qui, comme telle, devrait se référer à Dieu par une autre relation, entraînant ainsi un processus à l'infini)⁷⁰. Mais il laisse la première objection sans réponse car il l'accepte implicitement dans son explication principale. Cette première objection, que nous retrouverons chez Duns Scot, mérite d'être notée : « On peut connaître une réalité même en écartant l'un de ses accidents ; si donc la relation au Créateur advient [au titre d'un accident] à la créature, une fois cet accident écarté, on peut encore saisir la réalité créée même en faisant abstraction de son rapport au Créateur »⁷¹. Or, pour le docteur séraphique, la créature ne peut pas être saisie sans son rapport au Créateur : c'est précisément ce qu'exprime la thèse qui conçoit la relation de création comme essentielle et non pas accidentelle.

Plus loin, dans son étude de la création, saint Bonaventure traite le statut de la relation de création dans une question intitulée : « La création désigne-t-elle quelque chose d'intermédiaire (*medium*) entre le Créateur et la créature ? » La réponse exige quelque attention. Si l'on considère la création active, c'est-à-dire l'action divine, la création n'est « intermédiaire » que selon notre mode de connaître (*secundum rationem intelligendi*). Et si l'on considère la création passive, Bonaventure introduit une distinction. D'un côté, le nom « créature » (*creatura*) peut signifier tout ce qui a l'être après le non-être : dans ce cas, la notion de « création » est bien incluse dans le nom de « créature », car ce nom « créature » s'applique aussi bien aux choses créées qu'aux propriétés « concrètes » ; la création n'est alors aucunement intermédiaire, ni dans la réalité ni conceptuellement (*nec re nec ratione*). De l'autre côté, le nom « créature » peut désigner la *substance* d'une chose produite *ex nihilo* : dans ce cas, la « création » est conçue comme intermédiaire, non pas dans la réalité mais « selon la raison et le rapport » ; selon le « rapport » : il s'agit de la relation au non-être antérieur et au principe producteur (Dieu) ; et selon la

70. À cet argument, saint BONAVENTURE répond que les relations ne se réfèrent pas (*ipsae autem relationes sive respectus non referuntur*) : ce sont plutôt les étants concrets qui se réfèrent par des relations. Il faut donc comprendre que « les relations se réfèrent avec leurs sujets (*cum subiectis*) » (*ibid.*). De son côté, saint Thomas répond à cette même objection de la manière suivante : « Les relations, puisque leur être même consiste à se rapporter à autre chose, ne sont pas référées par d'autres relations mais par elles-mêmes (*referuntur... per seipsas*) » (saint THOMAS, *Sum. theol.*, I^a, q. 45, a. 3, ad 2).

71. SAINT BONAVENTURE, *ibid.* : « Contingit rem intelligi, accidente remoto : ergo si relatio ad Creatorem accidit creaturae, ergo illo remoto, contingit rem creatam esse intelligi, etiam circumscripto respectu ad Creatorem ».

« raison » en tant que ce rapport, en particulier le rapport au non-être, est inclus dans la notion même de création⁷². Sur ces bases, saint Bonaventure explique qu'il y a trois sortes de relations: la première est fondée sur une *propriété accidentelle* (par exemple la relation de similitude); la deuxième est fondée sur une *dépendance essentielle* (par exemple la relation de la matière à la forme); et la troisième se fonde sur une *origine naturelle* (les relations intratrinitaires). La première relation « ajoute » quelque chose à l'essence tandis que la troisième s'identifie purement et simplement avec la réalité qui existe; quant à la deuxième, elle désigne « quelque chose qui est d'une certaine manière identique [à l'essence] et d'une certaine manière différente ». Notre auteur poursuit: « La création désigne une relation selon le deuxième mode, puisque la créature dépend essentiellement et totalement du Créateur »⁷³. Nous retrouvons l'enseignement du traité de Dieu: dans la créature, la création est une relation essentielle qui *s'identifie à la créature*. Bonaventure précise cependant que la création active est davantage identique au Créateur (« Dieu est son action ») que la création passive n'est identique à la créature: dans la créature, il observe en effet la différence de « raison » et de « rapport » que nous avons notée plus haut. Ainsi, « la création n'est *pas réellement autre chose que la créature elle-même* » car « cette relation est essentielle »⁷⁴. En résumé: la création passive, c'est-à-dire la relation de création, est *réellement identique* à la créature bien qu'elle s'en distingue conceptuellement (en tant qu'elle désigne un rapport « concréé »)⁷⁵. Les *Conférences* de saint Bonaventure sur l'œuvre des six jours résument brièvement cet enseignement:

72. SAINT BONAVENTURE, *In II Sent.*, dist. 1, pars 1, a. 3, q. 2, corp. (*Opera omnia*, vol. 2, Quaracchi, 1885, p. 34): « Alio modo creatura nominat ipsam substantiam rei ab aliquo productae de nihilo; et sic creatio tenet medium non secundum rem et naturam, sed secundum rationem et habitudinem. Illa tamen ratio non nihil dicit, sed non dicit aliquid per essentiam diversum a creatura, et hoc patet sic. Creatio enim dicitur de nihilo esse, creatio nihilominus dicitur esse a Deo; unde habitudinem dicit ipsius ad non esse praecedens et ad suum esse producens, de ratione sui nominis. [...] Dicendo igitur comparisonem ad non-esse, dicit medium non diversum per essentiam, sed secundum rationem ».

73. *Ibid.* (p. 35): « Media relatio dicit aliquid, quod est quodam modo idem, quodam modo aliud. Creatio autem dicit relationem secundum medium modum, quoniam ipsa creatura essentialiter et totaliter a Creatore dependet ».

74. *Ibid.*, (p. 35): « Et ideo concedendum, quod creatio non est aliud secundum rem a creatura, nec medium inter ipsam et Deum secundum essentiam, sed secundum rationem et habitudinem [...]. Hic autem est differentia rationis et etiam habitudinis, quae non facit diversitatem per essentiam, quia habitudo illa est essentialis ».

75. Cela semble rejoindre l'opinion que saint BONAVENTURE mentionne en *In I Sent.*, dist. 1, pars 1, a. 1, q. 1, ad 6: « D'autres disent [...] que la création [passive] désigne seulement l'être de la chose, en connotant un rapport au principe producteur premier et au non-être (*solum dicit esse rei, connotando ordinem ad primum efficiens a quo, et ad non-esse*) » (*Opera omnia*, vol. 2, p. 18).

La division de l'accident et de la substance est manifeste. Mais il y a certaines choses qui s'y ramènent et qui entraînent la plus grande erreur. Celui-là dit: il n'y a pas de création. Pourquoi? Parce qu'il est impossible que l'accident précède la substance; or la création est un accident: donc, etc. Je dis, moi, que la création passive n'est pas un accident puisque la relation de la créature au Créateur n'est pas accidentelle mais essentielle⁷⁶.

Cette explication comporte une polémique à l'endroit des aristotéliens. Nous avons déjà rencontré une forme voisine de cet argument (on pourrait connaître une réalité créée abstraction faite de son rapport au Créateur); ici, l'objection concerne la priorité de la substance par rapport à l'accident. Nous avons vu comment saint Thomas y répond en distinguant le « terme » et le « sujet » de la création. La solution de Bonaventure ne présente rien qui se rapprocherait de celle de Thomas. Sa position est radicale: il exclut tout simplement que la relation de création soit un accident. Le rapport des créatures à Dieu n'est pas accidentel mais il appartient à l'*essence* même des choses créées. Saint Bonaventure précise ce statut de la relation de création par deux comparaisons. La première est celle de la « puissance de la matière » (*potentia materiae*): cette puissance n'est pas un accident de la matière mais elle est essentielle (*essentialis*) à la matière « puisque son essence est d'être relative à autre chose »⁷⁷. La seconde comparaison est également significative: « Semblablement, les différences se réduisent au genre comme les simples privations à leurs habitus »⁷⁸. En résumé, saint Bonaventure critique les aristotéliens: il estime qu'il faut penser la « créature » comme une substance avec une essence *et*, identiquement, comme une relation de dépendance de la substance et de l'essence envers Dieu.

Cet enseignement n'est pas isolé. Par exemple, peu après saint Bonaventure, le dominicain Robert Kilwardby († 1279) soutient que la création prise

76. SAINT BONAVENTURE, *In Hexaëmeron Collatio* IV, 8 (*Opera omnia*, vol. 5, Quaracchi, 1891, p. 350): « Divisio substantiae et accidentis patet; sed quaedam sunt, quae reducuntur ad ista, et in his est maximus error. Dicit ille: creatio non est. Quare? Quia impossibile est, accidens praecedere substantiam; creatio autem accidens est: ergo etc. Dico, quod creatio, quae est passio, accidens non est, quia relatio creaturae ad Creatorem non est accidentalis, sed essentialis ». Traduction française (modifiée): SAINT BONAVENTURE, *Les Six Jours de la Création*, Traduction, introduction et notes de Marc Ozilou, Paris, Desclée et Cerf, 1991, p. 175. Pour la réponse de saint Thomas au problème posé ici, voir plus haut la note 67 (avec le texte correspondant donné en traduction française).

77. SAINT BONAVENTURE, *ibid.*: « Quia "hoc ipso, quod est, ad alterum est" ». Voir ARISTOTE, *Physique*, Livre II, 2 (194b9): « La matière est un relatif (*pros ti hê hulê*) » (Aristote, *Physique*, t. 1, Texte établi et traduit par Henri Carteron, Troisième édition, Paris, Les Belles Lettres, 1961, p. 64).

78. *Ibid.*: « Similiter differentiae ad genus reducuntur, ut merae privationes ad suos habitus ».

au sens actif (l'acte de créer) est Dieu lui-même : tous nos auteurs s'accordent sur ce point. Quant à la création au sens passif (« la création passive est-elle la créature ? »), Kilwardby explique : « La créature est créée par création, et la création [passive] par une création qui n'est pas autre chose qu'elle-même ; tout comme l'on dit que l'homme vit par l'âme et que l'âme vit par la vie ; et la vie vit par elle-même »⁷⁹. Les parallèles sont expressifs : la créature est créée par création comme l'homme vit par l'âme ; et la création passive dont il est ici question (la réalité de la création dans la créature) est créée par une création qui n'est autre qu'elle-même, comme la vie vit par elle-même. « La création et le créé ne diffèrent pas vraiment formellement mais seulement conceptuellement »⁸⁰.

b) *Henri de Gand*

La question prend un nouveau tour avec le maître séculier Henri de Gand († 1293). Sans entrer dans tous les détails (la relation au non-être, le rapport entre création et conservation dans l'être, etc.), trois aspects de sa pensée méritent une attention spéciale pour notre propos. Premièrement, Henri de Gand veut offrir une métaphysique chrétienne selon laquelle les êtres sont *essentielement des créatures*, c'est-à-dire une métaphysique qui permette d'affirmer que la relation à Dieu Créateur appartient au *plus intime* des étants. Or, les êtres créés ne sont pas des relations au sens du prédicament aristotélien de la relation ; Henri développe à ce sujet une conception de la relation comme « mode d'être »⁸¹. Deuxièmement, la créature est identique à sa relation envers Dieu Créateur et elle doit être définie par sa dépendance envers Dieu Créateur :

*L'être de la créature est une vraie relation réelle, selon l'usage général de la relation. C'est un vrai rapport au Créateur, et par lui toute essence des créatures possède une relation et un rapport de dépendance envers Dieu*⁸².

79. ROBERT KILWARDBY, *In II Sent.*, q. 5/1 (*Quaestiones in Librum Secundum Sententiarum*, éd. Gerhard Leibold, Munich, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1992, p. 22) : « Creatura creatione creatur et creatio creatione non alia quam se ipsa, sicut est dicere quod homo vivit per animam et anima per vitam, vita autem vivit per se ipsam ». Cet ouvrage de Kilwardby est postérieur à 1256 (p. 27*).

80. ROBERT KILWARDBY, *ibid.* : « Non differt vere formaliter creatio et creatum, ut dictum est, sed solum secundum rationem ».

81. Voir Rolf SCHÖNBERGER, *Relation als Vergleich*, p. 87-102 ; Jos DECORTE, « Relatio as Modus Essendi : The Origins of Henry of Ghent's Definition of Relation », *International Journal of Philosophical Studies* 10 (2002), p. 309-336.

82. HENRI DE GAND, *Summa*, art. 35, q. 8 : « Esse creaturae relatio vera realis est, secundum scilicet generalem usum relationis. Est enim verus respectus ad Creatorem, et per ipsum omnis essentia creaturae relationem et respectum habet secundum dependentiam quandam ad

Plus tard, Duns Scot résumera la pensée d'Henri de Gand (qu'il critique) en ces termes : la relation de la créature à Dieu Créateur est identique à la créature elle-même ; la nature de la créature n'est rien d'autre qu'une certaine dépendance envers Dieu ; une telle relation n'est pas accidentelle mais c'est une « relation substantielle », constitutive de son fondement (c'est-à-dire constitutive de la créature elle-même)⁸³.

Troisièmement, Henri de Gand ne se satisfait pas de reconnaître que notre esprit, observant la relation réelle que les créatures entretiennent avec Dieu Créateur, pose « en conséquence » une relation correspondante en Dieu (la relation « de raison » de Dieu envers les créatures, relation que nous attribuons à Dieu « temporellement »). Henri estime que, pour tenir la priorité de Dieu, il faut *aussi* affirmer l'ordre inverse : la relation de la créature envers Dieu est causée par la relation première qui se trouve en Dieu lui-même de toute éternité. Tout ce qui est relatif à Dieu tient son être de Dieu :

C'est pourquoi, s'il y a relation entre un premier et un second qui se rapportent l'un à l'autre selon que l'un est le principe de quelque chose et selon que l'autre est ce quelque chose, c'est parce que le premier se réfère en quelque manière (c'est-à-dire au moins selon la raison) au second, et non pas l'inverse. Donc, toute relation entre Dieu et la créature, toute relation qui existe entre Dieu et la créature du fait que c'est de Dieu que la créature est ce qu'elle est (soit selon son essence soit selon son existence) se trouve nécessairement entre eux parce que Dieu se réfère à la créature et possède une relation envers elle [...], plutôt que l'inverse (c'est-à-dire parce que la créature se réfère à Dieu)⁸⁴.

Deum ». Henricus de Gandavo, *Opera omnia*, vol. 28 : *Summa (Quaestiones ordinariae)*, art. XXXI-XL, éd. G.A. Wilson, Leuven, Leuven University Press, 1994, p. 82. Cette thèse est posée en référence aux relations trinitaires en Dieu (p. 79-81).

83. DUNS SCOT, *Reportata Parisiensia II*, dist. 1, q. 6, n° 5 (Joannes Duns Scotus, *Opera omnia*, vol. 22, Paris, Vivès, 1894, p. 550-551) : « Habitudo creaturae ad Deum in ratione causae, est eadem creaturae, et sic eadem quod natura ejus non est nisi quaedam dependentia ad Deum. [...] Est relatio substantialis constituens fundamentum, et non praesupponens ». Pour un aperçu de la critique que Duns Scot adresse à cette position, voir Jos DECORTE, « Creatio and conservatio as relatio », dans *John Duns Scotus (1265/6-1308) : Renewal of Philosophy*, éd. E.P. Bos, Amsterdam et Atlanta, Rodopi, 1998, p. 27-48, ici p. 46-47.

84. HENRI DE GAND, *Quodlibet IX*, q. 1, sol. : « Quare, cum relatio quae est inter primum et secundum quae se habent sicut a quo est aliquid et quod est aliquid, non est nisi quia primum quoquo modo, scilicet secundum rationem saltem, refertur ad secundum et non e converso, relatio igitur omnis inter Deum et creaturam, quae consistit inter Deum et creaturam quia creatura est a Deo id quod est, sive secundum essentiam sive secundum existentiam, necessario est inter ipsos potius quia Deus refertur et ordinem habet ex ratione sui intellectus et voluntatis ad creaturam ut a quo est id quod est, quam e converso quia ipsa creatura refertur ad Deum ». Henricus de Gandavo, *Opera omnia*, vol. 13 : *Quodlibet IX*, éd. R. Macken, Leuven, Leuven

Henri de Gand insiste: sous l'aspect qu'il considère, la relation de Dieu envers les créatures (relation de raison) possède une *priorité de nature* par rapport à la relation (réelle) que les créatures ont envers Dieu, « de telle sorte que cette relation de raison [en Dieu] est d'une certaine manière la raison causale de la relation réelle [dans la créature] »⁸⁵. L'intention « religieuse » d'Henri de Gand est manifeste: la créature est essentiellement sa relation à Dieu et elle provient de la relation que Dieu entretient « de toute éternité » avec elle dans son intelligence et sa volonté. Ces deux affirmations bouleversent radicalement la métaphysique aristotélicienne, spécialement dans sa forme thomiste. D'une part, Henri de Gand ne considère plus la relation comme la catégorie possédant l'être « le plus faible » mais il lui donne de *constituer la nature même de la créature*. D'autre part, la *relation* « de raison » en Dieu à l'égard des créatures est la cause de la relation que les créatures entretiennent avec Dieu Créateur⁸⁶. En se gardant de tout anachronisme, on peut discerner dans ces deux thèses, bien médiévales sur le fond comme sur la forme, une sorte de préfiguration de renversements qui seront systématisés dans la modernité et à notre époque contemporaine (l'être humain comme relation, l'existence du monde comme découlant d'une *relation* en Dieu envers le monde⁸⁷).

University Press, 1983, p. 5-6. Cette thèse est également posée en référence aux relations trinitaires. Ce texte date des environs de 1286 (p. XX).

85. HENRI DE GAND, *ibid.*, ad argumenta (p. 7): « Relatio illa quae est secundum rationem, natura sit prior in illo in quo est, et secundum eius correspondentiam habeat esse id quod est alterum extremum et relatio realis in illo. Ut per hoc relatio illa secundum rationem quoquo modo est ratio causandi illam quae est secundum rem, ut contingit universaliter in relationibus quae ab aeterno sunt in Deo ad creaturas, et ex parte divini intellectus et divinae voluntatis ». Henri précise bien qu'il ne s'agit pas des relations dites de Dieu « temporellement » (*ex tempore*) mais des relations de Dieu « de toute éternité » (*ab aeterno*): les relations des idées divines (*rationes ideales*) liées à la volonté divine (p. 8). Il reste que, pour Henri de Gand, la relation même de Dieu Créateur envers les créatures, dans sa formalité de *relation*, est la *cause* de la relation des créatures envers Dieu Créateur.

86. Suivant Jos DECORTE (« *Creatio and conservatio as relatio* », p. 47-48), dont l'analyse nous semble pertinente, Henri de Gand s'oppose ici à l'« aristotélisme thomiste ». D'un côté, en considérant d'abord le « dynamisme intratrinitaire », Henri tient que la créature est en quelque sorte « comme Dieu » (la personne divine est sa relation). De l'autre, Henri modifie la métaphysique aristotélicienne au point qu'une *relation* en cause une autre, ce que saint Thomas exclut expressément.

87. Dans ce cas, la pensée moderne tendra à considérer la relation de Dieu aux créatures comme réelle en Dieu lui-même. Voir par exemple l'essai de Earl MULLER, « Real Relations and the Divine: Issues in Thomas's Understanding of God's Relation to the World », *Theological Studies* 56 (1995), p. 673-695, spécialement p. 690-695: l'auteur propose de concevoir la personne humaine en termes de « relationalité subsistante » et de reconnaître une relation réelle (personnelle) en Dieu à l'égard des créatures. Malgré toutes les nuances et précisions que l'on pourra apporter, il s'agit d'un véritable démantèlement de la pensée de saint Thomas.

c) Jean Duns Scot

En débat critique avec Henri de Gand, Duns Scot († 1308) prolonge la pensée de saint Bonaventure. Pour le docteur subtil, la relation des créatures à Dieu est bien réelle; dans cette relation, la créature exerce le rôle de « fondement ». La thèse centrale de Duns Scot réside dans l'affirmation de la transcendantalité de cette relation: la relation de création n'est pas un accident mais elle s'identifie à la créature elle-même. Cependant, puisque nous parlons distinctement de « création » (la relation de création passive) et de « créature », ces deux notions doivent se distinguer en quelque façon: il y aura donc identité réelle mais distinction formelle.

J'affirme que la relation à Dieu, commune à toute créature, est réellement identique à son fondement; cependant, elle ne lui est pas formellement ni précisément identique (l'identité n'est pas adéquate)⁸⁸.

Duns Scot prête une grande attention à cette question: il lui consacre de longs exposés d'une grande complexité. Nous nous limitons ici aux points centraux. Commençons par l'identité réelle. Duns Scot avance deux arguments principaux en faveur de sa thèse⁸⁹.

Premièrement, s'il est *contradictoire* qu'un être existe sans telle relation, cette relation lui est identique. Duns Scot donne l'exemple suivant: « De même qu'il est impossible qu'une pierre existe sans Dieu, il est impossible qu'elle existe sans sa dépendance envers Dieu »⁹⁰. En effet, « tout ce qui se trouve formellement en quelque chose de telle sorte que sans cela cette chose ne peut

88. DUNS SCOT, *Ordinatio* II, dist. 1, q. 4-5, n° 260 (Ioannes Duns Scotus, *Opera omnia*, Studio et cura Commissionis Scotisticae, vol. 7, Cité du Vatican, 1973, p. 128): « Ad quaestionem igitur istam dico quod relatio ad Deum, communis omni creaturae, est idem realiter fundamento; non tamen idem formaliter, nec praecise idem (sive non identitate adaequata), ita quod fundamentum tantum sit relatio formaliter ».

89. Sur ces arguments, voir Étienne GILSON, *Jean Duns Scot*, Introduction à ses positions fondamentales, Paris, Vrin, 1952, p. 343-346; CAJETAN, *In I^m*, q. 45, a. 3, n° 4-6, dans: Saint Thomas d'Aquin, *Opera omnia*, Édition Léonine, vol. 4, Rome, 1888, p. 467-468.

90. DUNS SCOT, *Ordinatio* II, dist. 1, q. 4-5, n° 263 (*éd. cit.*, p. 130): « Sicut impossibile est lapidem esse sine Deo, ita impossibile est ipsum esse sine dependentia eius ad Deum ». Cf. DUNS SCOT, *Lectura in II Sent.*, dist. 1, q. 4-5, n° 243 (Ioannes Duns Scotus, *Opera omnia*, Studio et cura Commissionis Scotisticae, vol. 18, Cité du Vatican, 1982, p. 82): « Contradictionem includit lapidem esse et terminus illius relationis non esse (ut Deum non esse), quia in ordine essentiali – et maxime – impossibile est esse posterius et primum non esse, et hoc praecipue de primo simpliciter; sed contradictio est lapidem esse et Deum esse, et tamen non esse relationem lapidis ad Deum [...]; ideo impossibile est lapidem esse sine relatione ipsius ad Deum ».

pas être, est réellement identique à cette chose. Or, il est manifeste que la relation de la pierre envers Dieu est dans la pierre de telle manière qu'il est impossible que la pierre existe sans cette relation [...]; donc la relation de la pierre envers Dieu est réellement identique à la pierre »⁹¹. Pour une créature, ne pas avoir de relation de dépendance causale envers Dieu serait une contradiction en soi. Ainsi donc :

Je concède que « les relations dans les créatures sont des accidents » lorsqu'il s'agit de relations envers ce dont les créatures ne dépendent pas essentiellement. Mais envers tout ce dont quelque chose dépend essentiellement, cette dépendance essentielle envers cela [dont cette chose dépend essentiellement] n'est pas en elle un accident; c'est-à-dire : cette dépendance essentielle n'est pas réellement autre chose⁹².

Deuxièmement, Duns Scot fait valoir l'universalité et l'*uniformité* de la relation que toutes les créatures entretiennent avec Dieu Créateur. Il ajoute aussi que si cette relation n'était pas identique aux choses, elle serait un accident qui devrait se rapporter à Dieu par une autre relation, entraînant un processus à l'infini⁹³.

Tout ce que l'on affirme uniformément de toutes les choses qui ne sont pas Dieu est réellement identique à ces choses; or la relation de la créature à Dieu est affirmée uniformément de toute créature; donc la relation de la créature à Dieu est réellement identique à son fondement [c'est-à-dire à la créature]⁹⁴.

91. DUNS SCOT, *Lectura in II Sent.*, dist. 1, q. 4-5, n° 241 (*éd. cit.*, p. 81) : « Omne quod inest formaliter alicui, sine quo impossibile est ipsum esse, est idem realiter illi; sed relatio lapidis ad Deum est in lapide, sine qua impossibile est lapidem esse, ut manifestum est; ergo relatio lapidis ad Deum est eadem realiter lapidi ».

92. DUNS SCOT, *Ordinatio II*, dist. 1, q. 4-5, n° 278 (*éd. cit.*, p. 138-139) : « Concedo, quod "relationes in creaturis sunt accidentia", de relationibus creaturarum ad illa ad quae non dependent essentialiter; ad quaecumque autem essentialiter dependet aliquid, ipsa dependentia eius essentialis ad illa non est sibi accidentis, hoc est, non est aliud realiter ».

93. Dans les *Reportata Parisiensia II*, dist. 1, q. 6, n° 13 (Vivès, vol. 22, p. 554), l'impossibilité du recours à l'infini est présentée distinctement comme « troisième raison ». Si la dépendance de la créature envers Dieu était autre chose (*aliud*) que la créature elle-même, de deux choses l'une : soit cette relation de dépendance dépend d'une autre relation de dépendance, et cela entraîne un processus à l'infini; soit cette relation de dépendance ne dépend pas d'une autre relation de dépendance, et cela nous ramène à l'identité de la dépendance avec la créature elle-même.

94. DUNS SCOT, *Lectura in II Sent.*, dist. 1, q. 4-5, n° 250 (*éd. cit.*, p. 84) : « Quidquid dicitur uniformiter de quolibet alio a Deo, est idem realiter illis; sed relatio creaturae ad Deum dicitur uniformiter de quolibet creatura; igitur relatio creaturae ad Deum est idem realiter cum fundamento ». Voir aussi *Ordinatio II*, dist. 1, q. 4-5, n° 266-271 (*éd. cit.*, p. 132-134); *Reportata Parisiensia II*, dist. 1, q. 6, n° 13 (Vivès, vol. 22, p. 553-554).

Ayant posé l'identité réelle de la relation de création avec la créature, Duns Scot poursuit son propos en expliquant leur différence formelle : « De soi, la notion de "rapport" n'inclut pas formellement la notion d'"absolu"; et corrélativement la notion d'"absolu" n'inclut pas la raison formelle de "rapport" »⁹⁵. La relation envers Dieu Créateur se distingue donc de ce que Duns Scot appelle le « fondement » : sur ce point, il rejette la pensée d'Henri de Gand. Notre esprit saisit d'abord la créature en elle-même (« absolu ») et ensuite sa relation à Dieu (« rapport »). Reprenant l'exemple de la pierre, Duns Scot explique que cette pierre désigne un « absolu » qui, en raison de sa perfection, inclut un « rapport »⁹⁶. Autrement dit : bien que la relation envers Dieu Créateur soit réellement identique à la créature (*idem fundamento*), cette identité n'est pas formelle ni précisément adéquate. Le « fondement » (la créature elle-même : « absolu ») est « plus parfait » que la relation, tout comme le « contenant » est plus parfait que le « contenu ». Voici la solution proposée par Duns Scot :

J'affirme donc à ce sujet que le fondement n'est pas seulement la relation (qu'il contient par identité), mais il est une réalité absolue comme si la relation lui était ajoutée ou comme s'il n'avait aucune relation. Cela ne provient pas de son imperfection mais de sa perfection (soit absolument, soit d'une certaine manière) parce qu'il *contient cette relation par identité*, de telle manière que ce « contenir » empêche l'accidentalité de la relation : cette relation ne peut pas être un accident car *elle est parfaitement contenue dans la substance*; et si cette relation n'était pas contenue de cette manière, elle n'aurait sans doute pas de quoi être la substance par identité⁹⁷.

L'affirmation simultanée de l'*identité réelle* de la créature avec sa relation envers Dieu (la relation de dépendance envers Dieu, sans laquelle la créature

95. DUNS SCOT, *Ordinatio II*, dist. 1, q. 4-5, n° 272 (*éd. cit.*, p. 135) : « Per se ratio respectus non includit formaliter rationem absoluti, nec e converso ratio absoluti per se includit formaliter rationem respectus ». Cf. *Reportata Parisiensia II*, dist. 1, q. 6, n° 14 (Vivès, vol. 22, p. 554) : « Respectus nunquam cadit in definitione absoluti ».

96. DUNS SCOT, *Lectura in II Sent.*, dist. 1, q. 4-5, n° 257-258 (*éd. cit.*, p. 87-88).

97. DUNS SCOT, *Ordinatio II*, dist. 1, q. 4-5, n° 275 (*éd. cit.*, p. 136) : « Ita dico in proposito quod fundamentum non est tantum relatio (quam continet per identitatem), sed est ita absolutum sicut si relatio esset sibi addita, vel omnino nullam haberet relationem; sed hoc non est ex imperfectione sua, sed ex perfectione (vel simpliciter, vel aliquoties), quia illam relationem continet per identitatem, ita quod ipsa continentia praevenit accidentalitatem relationis ne ipsa possit esse accidens, quia perfecte continetur in substantia, — quae tamen relatio, si non sic contineretur, ex se non haberet forte quod esset per identitatem substantia ». Cf. *Lectura in II Sent.*, dist. 1, q. 4-5, n° 258 (*éd. cit.*, p. 88) : « Unde lapis dicitur 'ad se' primo, sed ex perfectione sua includit respectum ».

ne peut exister, s'identifie à la créature elle-même) et de leur *différence formelle* (l'absolu se distingue de la relation comme le contenant est formellement différent du contenu) se noue ainsi dans la thèse d'une *contenance par identité*: la substance de la créature contient sa relation envers Dieu par identité. Dans ces explications, la perfection de la créature considérée comme « absolu » et « contenant » exerce un rôle central. La relation est identique au sujet créé « parce qu'il la contient pour ainsi dire si parfaitement dans sa substance, qu'elle ne peut être pour lui un accident »⁹⁸. La relation de création est donc une *relation transcendante*⁹⁹.

Les relations de la créature à Dieu sont donc transcendantes, raison pour laquelle elles ne sont pas dans le « genre » de la relation¹⁰⁰. – Une telle relation est transcendante, parce que ce qui revient à l'étant avant que l'on descende dans les genres est transcendantal; car ce qui revient à tout étant, lui revient avant que l'on descende dans les genres; et ce qui est tel est transcendantal et ne fait pas partie d'un genre. Donc, ces relations consécutives à l'étant avant que l'on descende dans les étants de chaque genre, puisqu'elles sont transcendantes, ne font pas partie d'un genre déterminé¹⁰¹.

Duns Scot s'accorde avec Thomas d'Aquin sur certains points: la substance possède une priorité par rapport à la relation et elle est plus parfaite que la relation; le sujet de la relation envers Dieu est une réalité « absolue » (et la relation disparaît si son sujet disparaît); c'est en raison de la relation réelle que la créature entretient avec Dieu que l'on attribue à Dieu une relation de raison envers les créatures (contre la thèse d'Henri de Gand).

98. É. GILSON, *Jean Duns Scot*, p. 345.

99. La relation « transcendante » se distingue de la relation « catégoriale » ou « prédicamentale » expliquée plus haut dans notre exposé de saint Thomas. Pour faire bref, disons que la relation transcendante est la relation qui s'identifie à la substance même d'une chose. Dans cette expression, l'adjectif « transcendante » signifie qu'une telle relation n'est pas un accident différent de la substance; elle n'ajoute pas de détermination ontologique à la chose elle-même qui possède cette relation. Cette relation n'est pas un accident qui ferait composition avec la substance d'une chose mais elle est une propriété réellement identique à la chose elle-même.

100. DUNS SCOT, *Lectura in II Sent.*, dist. 1, q. 4-5, n° 261 (*éd. cit.*, p. 89): « Et ideo relationes creaturae ad Deum sunt transcendentes, propter quod non sunt in genere relationis ».

101. DUNS SCOT, *Ordinatio II*, dist. 1, q. 4-5, n° 277 (*éd. cit.*, p. 137-138): « Hujusmodi relatio est transcendens, quia quod convenit enti antequam descendat in genera, est transcendens; sed quod convenit omni enti, convenit sibi antequam descendat in genera; ergo quod est tale, est transcendens et non alicuius generis. Et ideo istae relationes quae consequuntur ens antequam descendat in entia cuiuscumque generis, cum sint transcendentes, non erunt alicuius generis determinati ».

Mais les différences sont plus profondes encore. Pour saint Thomas, la relation de création est un rapport catégorial dans le genre de la relation; elle s'ajoute à la substance de la créature avec laquelle elle fait composition; la relation de création est réellement différente de la substance et de l'essence de la créature. À l'inverse, pour Duns Scot, la relation de création s'identifie réellement à la créature (à son « fondement », dans le langage de Duns Scot); cette relation de création n'est pas un accident de la créature mais une relation transcendante; et ce n'est que par distinction formelle que la créature, comme sujet, se distingue de la relation qu'elle contient par mode d'identité. Ajoutons que Duns Scot établit un rapport direct entre la relation transcendante de « création passive » et les relations trinitaires: « Ces rapports de la créature envers Dieu, du fait qu'ils reviennent à toute créature, reviennent donc à l'étant avant que celui-ci soit divisé dans les dix [genres], et ils sont par conséquent des relations transcendantes et non pas [des relations] dans le genre "relation", pas davantage que les relations divines »¹⁰².

4. Conclusion

Les enjeux philosophiques et théologiques sont nombreux. Premièrement, du côté métaphysique: pour rendre compte de la relation de création, saint Thomas recourt à la doctrine de la *participation* en invoquant la distinction de l'essence et de l'existence (*esse*). Saint Bonaventure et Duns Scot ne présentent pas une telle approche. Chez Duns Scot, c'est plutôt la doctrine de la distinction formelle qui se trouve au premier plan. Deuxièmement, l'analyse de la relation présente de nombreuses différences chez nos auteurs, tant sous l'aspect métaphysique que logique. Saint Thomas prête davantage d'attention à ce qui cause la relation réelle (en l'occurrence, l'action créatrice de Dieu), ainsi qu'à la distinction entre la raison formelle de la relation (le « rapport à autrui ») et l'être de la relation (*esse*); il maintient fermement la différence réelle de la substance et de la relation: ce n'est qu'en Dieu, *en Dieu seul*, que la relation réelle s'identifie à la substance ou à l'essence¹⁰³. En ce sens, on peut dire que Duns Scot (cela s'applique davantage encore à Henri de Gand)

102. DUNS SCOT, *Reportata Parisiensia II*, dist. 1, q. 6, n° 16 (Vivès, vol. 22, p. 555): « Isti igitur respectus creaturae ad Deum, ex quo competunt omni creaturae, competunt enti, antequam dividatur in decem, et per consequens sunt relationes transcendentes, et non in genere Relationis, non plus quam relationes divinae ».

103. SAINT THOMAS, *De potentia*, q. 8, a. 2, ad 1: « Mais l'essence divine n'est pas dans le "genre" de la substance: elle est bien plutôt au-delà de tout genre, comprenant en elle-même les perfections de tous les genres. C'est pourquoi rien n'empêche que l'on trouve en elle ce qui est le propre de la relation (*id quod est relationis*) ».

attribue aux créatures les résultats d'une analyse que Thomas d'Aquin réserve à Dieu seul.

Enfin et surtout, du côté métaphysique et théologique, nous sommes en présence de deux manières différentes de rendre compte du « statut religieux » du monde créé. Saint Thomas tient bien que la relation envers Dieu Créateur est commune à toutes les créatures, au titre d'un *accident propre* de l'étant créé (qui se distingue réellement de la substance de cet étant). Face à saint Bonaventure, à Henri de Gand et à Duns Scot, on comprend que la pensée de Thomas d'Aquin ait pu lui valoir le reproche d'une sorte de « naturalisme », comme si (du point de vue de ces auteurs) saint Thomas n'honorait pas suffisamment la dimension religieuse du monde créé. La réception d'Aristote chez saint Thomas joue certainement un rôle important. Le maître dominicain souligne davantage la « consistance » propre de la nature créée : c'est un aspect caractéristique de son enseignement. En réalité, saint Thomas se tient sur une ligne de crête : il affirme le caractère fondamental de la relation envers Dieu, tout en donnant son plein relief à la réalité propre de la substance créée. C'est peut-être dans la doctrine thomiste du « duplex ordo » que la synthèse apparaît de la manière la plus manifeste : les créatures entretiennent de multiples rapports réels les unes avec les autres, des rapports qui s'enracinent dans le bien singulier de chaque créature ; les créatures entretiennent de tels rapports mutuels *en raison* de leur relation à Dieu et *en vue* de cette relation à Dieu ; le rapport envers Dieu est *premier* et *principal* tandis que les innombrables rapports qui constituent le bien interne de l'univers sont *seconds*. Cette conception fonde la reconnaissance d'une « autonomie relative » de l'ordre propre des créatures sur la base de la primauté de la relation envers Dieu : ces deux aspects ne sont ni juxtaposés ni purement identifiés, mais *ordonnés*.

On nous permettra de formuler ici une pure hypothèse. Dans les temps modernes, la conception antique et médiévale de la personne comme « substance » a fait place à la compréhension de la personne comme « sujet ». Or, qu'advient-il si l'on applique l'analyse bonaventurienne et scotiste de la relation de création à la personne-sujet ? La personne se trouve identifiée à sa relation envers Dieu. Nous pensons notamment à la conception rahnérienne de l'être humain comme un « être de transcendance » qui est *constitué* comme sujet et personne par son « ouverture » native au « mystère »¹⁰⁴. Malgré d'évi-

dentes différences, cette conception présente une certaine affinité avec la pensée de Bonaventure et de Duns Scot sur la relation de création. Il en va de même pour les rapports de la grâce et de la nature : si l'on conçoit notre relation à Dieu comme une relation transcendantale, que devient la distinction entre la relation que nous entretenons avec Dieu en vertu de la création, et celle que nous entretenons avec Dieu en vertu du don de la grâce ? Ces aspects mériteraient une exploration plus approfondie.

Concluons brièvement cet exposé en nous limitant à saint Thomas d'Aquin. Ses explications manifestent le statut tout à fait unique de la création. (1) En Dieu, la création est l'essence même de Dieu avec une relation de raison aux créatures ; l'action de Dieu est « incréée ». (2) Dans les créatures, la création est une relation de dépendance envers Dieu, Source universelle de l'être créé. Cette relation est fondée sur la réception participée de l'être par les créatures, résultant de l'action divine. Inscrite à la profondeur des créatures comme accident propre de tous les étants créés, cette relation réfère les créatures à leur Source transcendante qui est Dieu Créateur. (4) La relation de création, comme relation catégoriale et accident propre, rend simultanément compte de la condition du monde comme effet de Dieu (le statut « religieux » du monde) et de la consistance propre des êtres créés. (5) Cette relation comporte la note d'un commencement mais elle est coextensive à toute la durée des créatures : nous sommes continuellement et intimement en rapport à Dieu par la « relation de création » envers le Créateur qui nous donne d'exister.

Fr. Gilles EMERY, OP

104. Karl RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, Introduction au concept du christianisme, Paris, Le Centurion, 1983, p. 48-49.

Les références de Charles Journet à Matthias Joseph Scheeben¹

Introduction

Charles Journet cite le théologien allemand Matthias Joseph Scheeben (1835-1888) dans certaines de ses œuvres, mais de loin pas dans toutes. Son chef-d'œuvre ecclésiologique, *L'Eglise du Verbe incarné*, a été publié en trois volumes entre 1945 (première édition du tome 1) et 1969 (tome 3), repris en cinq volumes dans la nouvelle édition². Dans cette dernière édition, Scheeben est cité à 11 endroits dans le tome 1 (plusieurs citations peuvent se trouver au même endroit), à 21 endroits dans le tome 2, une fois dans le tome 3, jamais dans les tomes 4 et 5. Dans le résumé des deux premiers tomes de l'édition originale, publié en 1958 sous le titre *Théologie de l'Eglise*, Scheeben n'est cité qu'une fois. Cela est d'autant plus frappant que ce livre résume deux volumes où Scheeben était abondamment cité. Dans les autres ouvrages de Journet publiés avec un index³, Scheeben n'est jamais cité. Etant donné que plusieurs références à Scheeben dans *L'Eglise du Verbe incarné* ont trait aux sacrements et au sacrifice, il est surprenant que cet auteur n'apparaisse jamais dans *La Messe*, par exemple. Il semble que Journet ait cité Scheeben durant une certaine période (peut-être parce qu'il était un auteur classique durant les études du jeune Journet), mais ni avant ni après. Toujours est-il que les références dans les premiers volumes de *L'Eglise du Verbe incarné* méritent d'être présentées.

1. Version française d'une conférence donnée à l'Augustine Institute de Denver le 1^{er} avril 2011, dans un colloque organisé par l'édition anglaise de *Nova et Vetera*.

2. Charles JOURNET, *L'Eglise du Verbe incarné*, Editions Saint-Augustin, Saint-Maurice, volume 1 en 1998, volume 2 en 1999, volume 3 en 2000, volume 4 en 2004, volume 5 (*Compléments et inédits*) en 2005. Cet ouvrage sera cité avec l'abréviation EVI I-II... dans la nouvelle édition.

3. *L'esprit du protestantisme en Suisse* (1925), *L'union des Eglises* (1927), *Connaissance et inconnissance de Dieu* (1943), *Destinées d'Israël* (1945), *Exigences chrétiennes en politique* (1945), *Introduction à la théologie* (1947), *Vérité de Pascal* (1951), *Les sept paroles du Christ en croix* (1952), *Primauté de Pierre* (1953), *La Messe, présence du sacrifice de la croix* (1957), *La volonté divine salvifique sur les petits enfants* (1958), *Le mal* (1961), *Le message révélé* (1963).

Le Christ et l'Eglise

L'ecclésiologie du Corps du Christ de Journet a été influencée par S. Thomas et les Pères de l'Eglise. Son interprétation de S. Thomas et des Pères est parfois explicitement influencée par Scheeben. Il mentionne par exemple la contribution de Scheeben à la compréhension de la relation entre le Christ et l'Eglise, par exemple dans une théologie de la récapitulation⁴, ou du Christ comme Tête de son Corps⁵. Le point de départ de l'ecclésiologie de Scheeben étant le désir de montrer la continuité entre le Christ et son Corps⁶, il n'y a rien d'étonnant à ce que Journet ait pu se trouver quelque affinité avec lui.

L'apport le plus important de Scheeben semble être sa vision de l'impact ecclésiologique de l'incarnation :

À ne tenir compte que de l'incarnation (...) il faudra déjà dire, à la suite de Scheeben, que le Christ unit entre eux le Créateur et les créatures, antérieurement à toute activité qui émanera de lui, en raison même de sa constitution essentielle. Non seulement, il se tient auprès de Dieu, comme les autres médiateurs, pour intercéder en notre faveur, mais il est un avec Dieu dans le registre même de l'être, ontologiquement, substantiellement; il est ainsi médiateur par nature, *mediator naturalis*, et, de ce fait seul, il commence de réconcilier Dieu à l'homme et l'homme à Dieu, conférant au nouvel univers de la rédemption, une grandeur incomparable, et ce que Scheeben appelle une participation de la dignité divine, *eine Mitteilung der göttlichen Würde*⁷.

Utilisant S. Thomas avec l'aide explicite de Scheeben, Journet continue en affirmant que l'incarnation unit d'une certaine manière au Christ tous les hommes, même ceux qui ne sont pas dans la charité, et joue un rôle dans la résurrection de tous⁸. Il commente cette vision, expliquant que ce que certains

4. Cf. EVI II, p. 277-278, note 119.

5. Cf. EVI II, p. 251-252.

6. Cf. Brunero GHERARDINI, « La visione ecclesiologica di Matthias Joseph Scheeben », dans : Vari Autori, *M. J. Scheeben, Teologo cattolico d'ispirazione tomista*, « Studi Tomistici » 33, Libreria Editrice Vaticana, Rome, 1988, p. 290.

7. EVI II, p. 220. Journet donne deux références à Scheeben : *Handbuch der katholischen Dogmatik*, Freiburg i. Br., 1933, t. III, p. 152 à 156 et *Die Mysierien des Christentums*, Freiburg i. Br., 1865, § 57, p. 359.

8. Cf. EVI II, p. 224-226 : « Si la descente du Verbe au sein de l'humanité n'obtient sa pleine efficacité que dans les membres qui lui sont unis par la charité, elle est cependant efficace, jusqu'à un certain point, chez tous les hommes sans exception, non seulement en tant qu'elle attire sur eux, dès l'éveil de leur raison, des grâces prévenantes merveilleuses, mais encore en tant que la résurrection du Christ est la cause de la résurrection de tous les hommes, y compris les méchants : 'Tous les hommes', écrit saint Thomas, 'bons ou méchants, sont dans leur vie présente conformes au Christ quant à la similitude spécifique, bien que tous ne lui soient

théologiens croient ne pouvoir trouver que chez les Pères (sous-entendu : pas dans la théologie scolastique) est très présent chez S. Thomas⁹. Vatican II dira aussi que « par son Incarnation, le Fils de Dieu s'est en quelque sorte uni Lui-même à tout homme¹⁰ ».

De telles vues impliquent une certaine vision du motif de l'incarnation. Avec Scheeben encore, Journet évite un antiscotisme extrême. Le motif de l'incarnation est certes le péché, mais son terme n'est pas seulement la suppression du péché :

Tout en continuant de penser que le Verbe ne se serait pas incarné si l'homme n'avait pas péché, nous tenons donc que le Christ n'est pas venu seulement pour réparer l'ordre humain détruit par le péché, mais qu'il est venu en même temps pour être le couronnement, le centre, le fondement d'un ordre meilleur de l'univers tout entier¹¹.

Cela implique une interprétation équilibrée de S. Thomas, à la lumière de l'*Exsultet* pascal que Journet invoque à l'appui de sa thèse¹². Et il l'explique, encore avec Scheeben, grâce à la comparaison d'un organisme en formation (un embryon ou l'humanité pas encore rachetée) qui à un moment donné reçoit un cœur¹³. S'il est d'accord avec la manière dont Scheeben rend compte du motif de l'incarnation, il va plus loin que lui : Dieu a prévu le péché et l'a permis dès le début en vue de la rédemption en son Fils, qui inclut l'Eglise

pas semblables quant aux biens de la grâce ; et c'est pourquoi tous les hommes lui seront conformes quant à la restauration de leur vie naturelle, bien que tous ne lui deviennent pas semblables quant à la similitude de grâce' [*IV Sent.*, dist. 43, qu. 1, a. 1, quaest. 2, ad 3] ; y compris même les petits enfants morts avant le baptême : 'Nous renaissions par la grâce du Christ qui nous est communiquée ; mais nous ressuscitons par la grâce qui, en portant le Christ à prendre notre nature humaine, nous a rendus conformes à lui par nature. Et c'est pourquoi les petits enfants morts dans le sein de leur mère, et que le don de la grâce n'a pas fait renaître, ressusciteront néanmoins, en raison de la conformité avec la nature du Christ de la nature qu'ils ont reçue' [*IV Sent.*, dist. 43, qu. 1, a. 1, quaest. 2, ad 5]. On peut donc parler, en vérité, d'une habitation du Verbe au sein de l'humanité universelle. 'Les Pères', écrit Scheeben, 'trouvaient la première expression de ces vues dans le prologue de l'évangile de saint Jean, où les mots *il a habité en nous* leur paraissaient se rapporter non pas seulement à quelque extrinsèque habitation et conservation du Verbe fait chair *parmi* nous dans le lieu, mais aussi et tout d'abord à l'inhabitation de sa divinité *à l'intérieur* de toute l'humanité' [*Dogmatik*, t. III, p. 140]. » Journet cite aussi Emile Mersch et Henri de Lubac dans le même contexte.

9. Cf. EVI II, p. 225, note 29 : « On est émerveillé de voir avec quelle profondeur saint Thomas a compris une vérité dont certains voudraient faire l'apanage des Pères. »

10. VATICAN II, Constitution *Gaudium et Spes*, § 22.

11. EVI II, p. 279. Journet cite SCHEEBEN, *Dogmatik*, t. III, p. 372.

12. Cf. EVI II, p. 279-280.

13. Cf. EVI II, p. 287 qui cite SCHEEBEN, *Dogmatik*, t. III, p. 371.

comme Corps du Christ mais – et c'est là que commence le désaccord – la grâce donnée à Adam a préparé l'Eglise seulement en puissance. L'Eglise n'était pas encore formellement présente¹⁴ (c'est probablement la raison de l'expression traditionnelle *Ecclesia ab Abel*¹⁵ plutôt que *ab Adam*: il ne faut pas inclure dans l'Eglise le péché originel).

Louanges et limites de l'ecclésiologie de Scheeben

Lorsque Journet se réjouit de la redécouverte de l'ecclésiologie du Corps du Christ, il loue explicitement deux théologiens : Matthias Joseph Scheeben

14. Cf. EVI II, p. 290-291, note 140: « Voici comment Scheeben, *Dogmatik*, pp. 374-376, propose, *salvo meliori judicio*, de résoudre la question ardue du rapport mutuel des éléments qui entrent dans le décret de la rédemption: 1° Selon l'Écriture et les Pères, il est difficile de dire, avec les scotistes, que le Christ aurait été d'abord prévu abstraitement, comme couronnement à la création, et non pas concrètement, comme Sauveur des hommes, et que son rôle de Sauveur lui serait survenu après coup et par accident; 2° Il faut affirmer cependant que le Christ a été voulu non seulement pour sauver le monde, mais encore pour l'accomplir; non seulement pour l'amour des hommes, mais encore pour l'amour de lui-même et pour l'amour de Dieu; ce n'est pas la prévision du Christ seul, c'est la prévision du Christ en tant que Sauveur, qui est destinée à procurer le maximum de gloire, soit au monde, soit au Christ offrant le plus parfait des sacrifices, soit à Dieu, dont la miséricorde et la justice seront ainsi merveilleusement manifestées; 3° Dieu, qui ne permet le péché que pour un bien, a prévu dès le principe la permission du péché d'Adam, lequel devait devenir l'occasion de la rédemption et du sacrifice du Christ; 4° Les créatures ont été prévues dès le principe comme devant faire un jour partie du royaume du Christ; et le Christ a été prévu dès le principe comme devant être leur tête et leur accomplissement; 5° On ne dira pas que le Christ a mérité la grâce primitive des anges. On pourra dire toutefois que cette grâce préparait les anges à devenir un jour des membres du royaume du Christ, qu'elle leur avait été conférée en tenant compte de la dignité qu'ils devaient recevoir plus tard; 6° Ainsi précisé, le rapport de la première création avec le Christ est exprimé par la typologie d'Adam (Éphés., V, 31), en sorte que Tertullien pourra dire que l'union du Christ et de l'Église a été le modèle de celle d'Adam et d'Ève. Pareillement la grâce capitale du premier Adam, qui annonçait et conditionnait la grâce capitale du Christ, présupposait cette dernière dans l'ordre de la causalité exemplaire; 7° La première création était référée non à un Christ sans souffrances, comme le disent les scotistes, mais au Christ rédempteur; le sacrifice de la croix ne représente pas seulement un remède pour nos péchés, il est lui-même le suprême accomplissement de l'univers et la suprême révélation divine. – Nous insistons, à la suite des Salmanticenses, plus que ne le fait Scheeben, sur la distinction qu'il convient de faire, quand on parle de la première création, entre d'une part la grâce des anges, qui était destinée à durer, et qui pouvait très bien être ordonnée au Christ comme à une cause finale; et la grâce d'Adam, qui, devant être saccagée, n'a pu être ordonnée au Christ qu'à la façon d'une condition matérielle, cf. Salmanticenses, *De incarn.*, disp. 16, dub. 5, n° 77; et c'est pourquoi, nous avons dit, avec Jean de Saint-Thomas, III, qu. 1, disp. 3, a. 3, n° 30; t. VIII, p. 118, que 'dans l'état d'innocence, l'Église existait non pas *formellement*, mais seulement *matériellement* et en puissance, en tant qu'existaient les personnes qui devaient en faire partie'. Nous ne nous séparons des Salmanticenses que pour dire que le Christ *confère* actuellement aux anges leur gloire essentielle. Nous rejetons, avec eux et avec l'ensemble des thomistes, sauf quelques exceptions, comme Godoi, la thèse du Christ qui aurait *mérité* aux anges leur gloire essentielle. »

15. Citée en *Lumen Gentium*, § 3.

et Emile Mersch. Il les défend contre certains théologiens qui estiment que leur ecclésiologie met en danger une vision de l'Eglise comme hiérarchie. Par exemple, le P. Przywara attaque Möhler et Scheeben :

La crise consiste, selon le P. Przywara, en ce que, d'une part, en partant des idées de Moehler et de Scheeben, on insiste si malheureusement sur la doctrine du corps mystique, qu'on en arrive au point d'abolir toutes les distances hiérarchiques, d'effacer toutes les différences charismatiques internes¹⁶.

Journet répond :

On ne gagnerait rien (...) de dresser l'un contre l'autre, comme rivaux, deux concepts mêmes de l'Église; d'une part, le concept *posttridentin*, *polémique*, *juridique*, établi par réaction contre la notion réformée de l'Église invisible; d'autre part, le concept *paulinien*, *primitif*, *mystique*, redécouvert en Allemagne d'abord par J.-A. Moehler, puis par J.-M. Scheeben. (...) Quoi qu'il en soit des théologiens, la théologie elle-même ne saurait consacrer la pseudo-opposition d'une *Église juridique* et d'une *Église mystique*, ou même, car l'inconscience de certains catholiques va jusque-là, d'une *Église visible* et d'une *Église invisible*. Elle ne connaît, au vrai, qu'un seul concept d'Église, qui lui vient de l'Évangile et de saint Paul, qu'elle défend au XVI^e siècle contre la déformation protestante, et qui s'explique au cours des âges. La distinction entre *Église juridique* et *Église mystique* n'offre qu'un intérêt purement historique et n'affecte que la surface des choses. Elle vient d'une part de ce que saint Thomas n'avait pas institué, dans la *Somme*, un traité spécial de l'Église, (...) qui au temps de la Réforme eût servi de point de départ pour la pensée théologique (...). D'autre part, les traités qui se multiplient au moment de la Réforme, vont au plus pressé, et se présentent sous une forme principalement apologétique¹⁷.

Journet explique ensuite que les traités de la Contre-Réforme, dont le *De controversiis* de S. Robert Bellarmin est le plus fameux et le plus influent, ont réduit la vision de l'Eglise. Ils n'ont pas développé l'aspect mystique de l'Eglise, bien qu'ils ne l'aient pas nié. Devant un tel arrière-fond, Möhler et Scheeben semblent avoir une vision nouvelle, mais ils ne font rien d'autre que rendre explicite le concept traditionnel de l'Eglise¹⁸, et Scheeben lui-même

16. EVI II, p. 152-153, note 94.

17. EVI II, p. 153-154, note 94.

18. Cf. EVI II, p. 154, note 94: « Saint Bellarmin, après avoir étudié à part les questions *De Romano Pontifice* et *De conciliis*, résumera la controverse *De Ecclesia militante* en trois points: 1° sa définition, 2° sa visibilité, 3° ses notes. Il en résultera que les traités subséquents, sans jamais *nier* le côté mystique de l'Église, bien au contraire en l'affirmant constamment, ont cependant *omis* de le développer; les fidèles en vivaient, les théologiens eux-mêmes en parlaient, mais ailleurs, par exemple, pour Bossuet, dans son admirable *Lettre sur le mystère de l'unité de*

insiste sur la visibilité de l'Eglise¹⁹. Journet ajoute que Scheeben a défendu la vision de Bellarmin : l'aspect mystique était implicitement présent dans la définition du docteur jésuite. Très bien, estime Journet, mais il aurait été préférable de le dire explicitement, évitant ainsi de justifier le reproche orthodoxe selon lequel les catholiques ont une vision purement « juridique »²⁰.

l'Eglise. D'où le caractère de nouveauté des vues ecclésiastiques de Moehler et de Scheeben. En réalité, dans la mesure où ces vues sont exactes, elles ne représentent qu'une meilleure mise en lumière, une meilleure explicitation du concept traditionnel de l'Eglise, que jamais, ni le magistère de l'Eglise, ni la charité des saints, ni même la haute théologie, – celle qui continuait, par exemple, avec Nazarius, de commenter la III^e Pars, – n'ont méconnu. »

19. Cf. EVI II, p. 77, note 9 : « La visibilité n'est pas seulement une propriété accidentelle de la véritable Eglise, elle appartient à son essence même, elle est la suprême expression de cette essence... Toutes les oppositions entre catholiques et protestants touchant la doctrine de l'Eglise sont concentrées, comme dans leur foyer, dans la question de savoir si l'Eglise est, ou n'est pas nécessairement et constamment, aussi longtemps qu'elle existe, visible en soi... Nous n'affirmons pas seulement une visibilité *matérielle* de l'Eglise résultant du fait que ses membres, ses rites, son comportement et son gouvernement tombent évidemment sous les sens. En ce sens, la visibilité de l'Eglise est hors de question et personne ne peut la nier. Ce qui est en question, c'est la visibilité *formelle* de l'Eglise. Et donc, sous cet aspect, c'est une doctrine de foi catholique que l'Eglise est visible *en tant que vraie Eglise instituée par le Christ*, qu'elle peut être discernée extérieurement des autres Eglises qui se sont égarées, et que *les promesses du Seigneur concernent cette Eglise visible*. Sans doute, elle n'est pas visible par tout son être et sous tout aspect *directement* (*unmittelbar*). Elle ne serait telle que si l'on considérait exclusivement son corps. Son âme, au contraire, n'est visible que *médiatement* (*mittelbar*), pour autant qu'à la ressemblance de l'âme humaine, elle se manifeste par des signes extérieurs. Entendue de cette façon, la visibilité convient à la véritable Eglise en tant que telle (*in se*) en raison de ses éléments essentiels ; l'Eglise n'est pas visible simplement en tant que communauté ou société dans laquelle la vraie Eglise serait contenue, plus précisément cachée. L'Eglise est constamment et nécessairement visible *essentiellement*, c'est-à-dire (par institution divine) en raison même de son essence, elle ne devient pas telle en raison des circonstances, du progrès humano-historique, etc.' Matthias Joseph Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, réédition de 1933, Fribourg i. Br., t. IV, p. 306. »

20. Cf. EVI II, p. 96-97, note 33 : « La définition de l'Eglise donnée par saint Bellarmin, et adoptée après lui par de nombreux théologiens et canonistes à cause de son indiscutable caractère pratique (...) demeure principalement extérieure et laisse dans l'implicite les richesses spirituelles et mystiques qui sont le vrai trésor de l'Eglise. À la prendre pour une définition ontologique et complète de l'Eglise, on ferait la partie belle à ceux qui accusent les catholiques d'avoir succombé sous le poids du 'juridisme', et qui, avec Khomiakov, définissent l'Eglise : 'un organisme vivant, l'organisme de la vérité et de l'amour, ou plus exactement, la vérité et l'amour comme organisme'. (...) Un théologien comme Scheeben n'aura sans doute pas de peine à défendre la définition bellarminienne : 'Certes, cette définition insiste de *préférence* sur l'élément externe et *visible* de l'Eglise', contesté par les protestants, et dont le rejet entraînait l'altération de l'essence entière de l'Eglise. Mais 'il suffit d'avoir devant les yeux la *véritable Eglise* pour que, en même temps que son *corps*, soit donnée son *âme*; car, en tant que corps mystique du Christ, elle est non pas un corps *mort*, mais un corps *vivant*. Dans une communauté où tous *extérieurement* professent la même foi, participent aux mêmes moyens de grâce, obéissant au même chef visible, se trouvent nécessairement aussi la foi *intérieure*, la charité et la justification intérieures, etc.' *Dogmatik*, t. IV, p. 294. Mais alors pourquoi ne pas le dire expressément ? »

Bien qu'il la défende, Journet n'approuve pas tous les aspects de l'ecclésiologie de Scheeben. Cela doit se comprendre en relation avec l'insistance de Journet sur le lien entre le corps et l'âme de l'Eglise, notamment sur leur coextensivité :

Où est l'âme créée de l'Eglise, là est son corps ; inversement, où est le corps de l'Eglise, là est son âme²¹.

Dans l'Eglise comme dans l'homme, l'âme ne peut être présente sans chercher à animer et unifier un corps :

Il est impossible, ou bien que l'âme de l'Eglise, en tant que reçue dans les hommes (...) ne travaille pas à faire apparaître au dehors le corps de l'Eglise, ou bien que le corps de l'Eglise puisse apparaître là où n'est pas son âme²².

Pour Journet, il ne suffit pas de distinguer l'âme et le corps de l'Eglise, il faut aussi comprendre leur unité. Une ecclésiologie du Corps du Christ qui n'aurait pas le juste équilibre risquerait de tomber dans quelques pièges, comme de suggérer que l'élément spirituel de l'Eglise soit le même pour les catholiques et les protestants (malgré les différences sacramentelles et juridictionnelles), ou de négliger que des erreurs à propos du corps de l'Eglise pourraient venir d'erreurs à propos de son âme – qui fait le corps²³. Et à cet égard des théologiens comme Grosche et Przywara ont raison de soupçonner que Möhler et Scheeben ne puissent pleinement rendre compte du rôle de la hiérarchie, parce qu'ils n'ont pas suffisamment expliqué comment la grâce passe du Christ à son Corps, l'Eglise²⁴. Certes Scheeben ne nie nullement l'importance du ministère ordonné. Journet voit bien que, pour le théo-

21. EVI II, p. 43.

22. EVI III, p. 1553.

23. Cf. EVI II, p. 96, note 33 : « Il est regrettable (...) de laisser croire que le spirituel reste le même chez nous et chez les protestants, puisqu'ils manquent de certains caractères sacramentels, de certaines grâces sacramentelles, de certaines directions spéculatives et pratiques, en un mot puisque la charité ne peut être chez eux ni pleinement sacramentelle ni pleinement orientée ; (...) il est regrettable enfin de ne pas mentionner expressément que, s'il est vrai que le corps résulte de l'âme et qu'il s'organise *ab intrinseco* sous la constante pression de l'âme, il faut bien conclure que l'erreur des protestants touchant l'aspect corporel et visible de l'Eglise procède d'une erreur plus secrète touchant son aspect spirituel et invisible. »

24. Une autre raison qui pourrait être invoquée, mais il ne semble pas que les critiques de Scheeben y aient pensé, est que Scheeben place le baptême et la confirmation dans la même catégorie que l'eucharistie. Journet est en désaccord avec Scheeben sur ce point, cf. EVI I, p. 155, note 35 : « C'est à tort que Scheeben, *Die Mysterien des Christentums*, 1865, § 83, pp. 550 et 557, appelle le baptême, la confirmation et l'ordre, des sacrements 'hiérarchiques' : la hiérarchie ne commence qu'avec le sacrement de l'ordre. »

logien allemand, les ministres « engendrent » et éduquent les chrétiens²⁵, et pour cette raison l'Eglise est notre mère :

La maternité de l'Eglise représente bien davantage que la touchante évocation, à propos des pouvoirs hiérarchiques, appelés parfois Eglise enseignante, des sollicitudes et des tendresses d'une mère. Elle signifie que la hiérarchie a vraiment, pour notre vie surnaturelle, l'importance d'une mère pour la vie de ses enfants. Scheeben, qui a beaucoup insisté sur ces vues, a signalé les deux aspects principaux de cette maternité : la fécondité (*Fruchtbarkeit*), qu'il rattache tout entière au pouvoir d'ordre, au sacerdoce, et la fonction éducative ou pastorale (*Hirtengewalt*), qu'il rattache au pouvoir de juridiction²⁶.

Deux choses manquent toutefois dans la théologie des sacrements de Scheeben, selon Journet. La première est l'importance de ce qu'il appelle les « grandeurs de sainteté », distinctes des « grandeurs de hiérarchie » : elles sont liées mais distinctes, et à la fin il ne reste que la sainteté²⁷. En un sens, avant la Pentecôte, l'Eglise est comme concentrée dans la sainteté non-hiérarchique de la Mère de Dieu²⁸. Cela devrait être ajouté à l'approche de Scheeben :

À cette maternité des grandeurs de hiérarchie, dont parle Scheeben, il nous faudra joindre la maternité plus mystérieuse encore des grandeurs de sainteté²⁹.

Un deuxième aspect auquel Scheeben n'a pas accordé suffisamment d'importance dans sa théologie des sacrements, selon Journet, est le fait que les grâces nous parviennent à travers les sacrements, et pour cette raison ont une certaine identité sacramentelle. Cela implique l'importance du ministère sacerdotal dans une ecclésiologie du Corps du Christ, et une certaine différence dans l'aspect mystique de l'Eglise entre protestants et catholiques³⁰. D'une

25. Cf. EVI I, p. 204-205.

26. EVI I, p. 204. Scheeben anticipe Paul VI en appelant Marie « Mutter des mystischen Leibes Christi, oder als Mutter Christi auch Mutter der Christen » (Matthias Joseph SCHEEBEN, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, Dritter Band, § 277, 1627, Freiburg im Breisgau : Herder, 1933, p. 511).

27. Cf. EVI I, p. 1018-1019.

28. Cf. EVI II, p. 18-19.

29. EVI I, p. 206.

30. Cf. EVI II, p. 186-187, note 138 : « Quand R. Grosche écrit que les esprits se trouvent aujourd'hui en présence de deux conceptions concurrentes de l'Eglise, l'une posttridentine, polémique, juridique, l'autre paulinienne, primitive, mystique, que la théologie n'a pas encore pleinement réussi à accorder ensemble, *Pilgernde Kirche*, p. 14 ; quand le P. Pzrywara constate que la tentative des disciples de Moehler et de Scheeben, de construire le traité de l'Eglise à partir de la notion du corps du Christ, semble incapable d'aboutir 'jusqu'à la formalité de l'Eglise' et de réserver aux grandeurs de hiérarchie toute la place qui leur est due, 'Corpus Christi mysticum', *Zeitsch. f. Asz. u. Myst.*, 1940, p. 202 et suiv. : qu'est-ce que cela signifie, sinon que

manière similaire, Journet pense que Scheeben a trop vu le Christ dans sa position médiane (*Mittelstellung*) et sous-estimé quelque peu sa fonction médiatrice (*mittlerische Funktion*)³¹ : le Christ n'est pas seulement un médiateur, sa médiation se réalise à travers des moyens spécifiques, et les causes secondes ont leur effet propre³². Journet estime en outre que Scheeben, s'il ne voit pas suffisamment le rôle des sacrements dans la vie mystique de l'Eglise, ne voit pas non plus suffisamment que les sacrements sont limités à la vie présente, et disparaîtront³³.

Le troisième désaccord avec Scheeben sur les sacrements porte sur le rôle de l'eucharistie, comparé à celui des autres sacrements. On s'en aperçoit à partir de la compréhension de la relation entre l'Eglise et les sacrements. Journet trouve chez le P. de Lubac (*Corpus Mysticum*) que selon Scheeben les théologiens devraient parler d'abord de l'eucharistie, puis de l'Eglise, enfin des autres sacrements. Journet n'est pas d'accord (le P. Aidan Nichols non plus³⁴) :

les théologiens critiqués par ces deux auteurs ont commencé par méconnaître tout d'abord que le Christ, étant prêtre et roi, sa puissance sacerdotale et son autorité royale devront passer par dérivation jusque dans ce qui sera son corps ; et, en outre, que la sainteté qu'il communique par la voie des sacrements, ne consiste pas simplement dans la grâce et la charité telles qu'elles sont offertes à tous les hommes, mais dans la grâce et la charité revêtues de modalités et de richesses sacramentelles, qui les rendent pareilles à ce qu'elles sont dans la sainte âme du Christ, et capables d'animer pleinement et parfaitement son corps mystique ? »

31. Cf. EVI II, p. 340 : « C'est d'abord en vertu de sa nature de Verbe incarné, en raison de son être, qui le constitue médiateur substantiellement, en raison de sa place dans l'univers, de ce que Scheeben appelle *Mittelstellung*, que le Christ pouvait réconcilier comme il l'a fait Dieu et le monde. Mais toutes les richesses comprises dans cette médiation substantielle demandaient à être actualisées par l'activité, par la fonction médiatrice du Christ, *mittlerische Funktion*. Si juste et si nécessaire que soit cette distinction entre la nature médiatrice et l'activité médiatrice du Christ, il est clair néanmoins qu'il sera difficile de parler de l'une sans toucher à l'autre, et nous sommes souvent descendus de la première à la seconde, notamment en signalant l'influence de la passion du Christ sur son Eglise. Il nous reste cependant à montrer comment le Christ, ne formant plus qu'une seule personne mystique avec son Eglise, d'une part l'attire dans sa rédemption, et d'autre part la remplit de ses grâces. » Journet indique la référence à SCHEEBEN, *Dogmatik*, t. III, p. 150, 153, 156, 166.

32. Scheeben en est en partie conscient, comme Journet l'explique en commentant la théologie du caractère sacramentel chez Scheeben, cf. EVI I, p. 158-162.

33. Cf. EVI I, p. 36, note 21 : « Scheeben estime que la sacramentalité a pour fin moins de remédier à nos plaies et à notre faiblesse, que d'instaurer une économie plus sublime du salut. Nous tenons sans doute que la grâce du Christ, qui nous arrive par les sacrements, est meilleure que la grâce d'Adam : en ce sens les vues de Scheeben doivent être retenues. Il ne faut pas oublier toutefois qu'à la différence de l'Incarnation, les sacrements passeront, ils n'appartiendront pas à l'économie de l'Eglise glorieuse. Cf. M. J. Scheeben, *Die Mysterien des Christentums*, ch. VII, n.81, Fribourg-en-B., 1865, p. 541. »

34. Cf. Aidan NICHOLS, OP, *Romance and System, The Theological Synthesis of Matthias Joseph Scheeben*, Augustine Institute, Denver, 2010, p. 383-384.

bien que l'eucharistie soit le principal don sacramentel de Dieu, il ne faut pas oublier les autres sacrements, ni les caractères sacramentels, ni la juridiction (ce qui pour Journet désigne avant tout la prédication de la foi)³⁵.

Les deux dernières corrections à propos des sacrements sont mineures. Même si Scheeben voit l'impact des sacrements sur nous, et voit qu'ils viennent du Christ, Journet pense que le grand théologien allemand ne distingue pas suffisamment la situation personnelle du Christ – la grâce capitale due à l'union hypostatique – et la manière dont le caractère du sacrement de l'ordre est dans l'âme du prêtre, c'est-à-dire non pas à la manière de la grâce³⁶. Finalement, Scheeben tend à identifier le rôle pastoral du prêtre – *Hirtengewalt* –

35. Cf. EVI III, p. 1129-1130, note 178 : « Est-ce à dire qu'il faille, selon l'ordre d'exposition adopté par Scheeben dans sa *Dogmatique* et signalé par le Père de Lubac [in *Corpus Mysticum*, livre que Journet commente depuis la p. 1124], traiter d'abord de l'Eucharistie, puis de l'Église, puis des autres sacrements ? Nous ne pensons pas. Le Christ donne à son Église, par la voie de l'eucharistie, la perfection de la charité sacramentelle, par laquelle il l'unit à son sacrifice rédempteur : c'est le principal, mais non le tout, de l'Église. Il utilise d'autres voies pour lui donner soit les autres grâces sacramentelles, soit les caractères sacramentels, soit les orientations juridictionnelles. Le traité de l'Église trouverait sa meilleure place entre le traité de l'Incarnation rédemptrice qui le fonde et le traité des sacrements qui le déploie. Il se trouve, comme en nœud, III, qu. 8, a. 6, où saint Thomas demande si c'est un privilège propre au Christ d'être Chef de l'Église. »

36. Cf. EVI I, p. 202-203, note 94 : « Scheeben conclut avec profondeur que, dans le corps mystique, la configuration au Christ résultant de l'empreinte du caractère, revêt la même signification que possède, en biologie, la configuration des membres à la tête : ici et là, l'identité de configuration est une condition nécessaire de l'unité de vie intérieure et d'action extérieure. Pourtant, quelle que soit la séduction de ces aperçus de Scheeben, il est certain qu'ils ne peuvent être tous conciliés avec les positions adoptées par Jean de Saint-Thomas et par saint Thomas lui-même. Voici comment les choses se présentent de leur point de vue. La dignité de l'ordre hypostatique ne peut être communiquée à une pure créature. En plus de cette grâce d'union, le Christ possède un autre privilège incommunicable ; car, du fait qu'il est réellement uni au Verbe et qu'il sert d'organe à la divinité, la grâce habituelle revêt en lui une perfection unique : elle a raison de grâce capitale, elle devient la source d'où la grâce dérive à tous les membres du Christ. Mais le Christ est chef de l'Église non seulement parce qu'il communique la grâce sanctifiante. Il l'est encore comme grand prêtre et comme fondateur du culte chrétien. La puissance sacerdotale du Christ est une qualité créée, résidant non pas dans l'essence de son âme, ni dans sa volonté, mais dans son intelligence. C'est à cette puissance sacerdotale que le caractère nous fait participer, et c'est pourquoi il a pour sujet immédiat l'intelligence. *'Si ergo sacerdotium Christi debet esse aliquid ad intellectum pertinens, character qui est participatio talis sacerdotii, exequens ministerialiter id quod sacerdotium Christi principaliter, debet etiam ad intellectum pertinere'*, écrit Jean de Saint-Thomas, iii, qu. 63 ; disp. 25, a. 4, n° 12 ; t. ix, p. 369. Saint Thomas dit expressément que le caractère, du fait qu'il est une vertu instrumentale, ne peut résider dans l'âme à la manière de la grâce, iii, qu. 63, a. 5, ad 1. Au sens large, la grâce capitale du Christ pourra signifier à la fois la grâce sanctifiante et le pouvoir sacerdotal du Christ. *'Character... derivatur a sacerdotio Christi et potestate excellentiae quam, ex vi gratiae capitis, habet supra totam Ecclesiam; quae aliquid physicum est'*, écrit encore Jean de Saint-Thomas, *Ibid.*, a. 2, n° 121, p. 350. »

avec le pouvoir de juridiction, alors que Journet estime que le rôle pastoral implique aussi le pouvoir d'ordre³⁷.

Eucharistie et sacrifice

Journet approuve les vues de Scheeben sur la théologie du sacrifice de la croix. Le théologien allemand réagit à des théologies du salut qui insistaient sur la grâce contre toute forme de mérite :

Scheeben, réagissant contre certaines théories modernes de la rédemption, s'est appliqué à mettre en lumière le caractère méritoire du sacrifice de la croix : (...) 'La grâce des enfants de Dieu, que nous avons saccagée par le péché, le Christ l'a reconquise pour nous non seulement en effaçant le péché et en laissant s'exercer à nouveau la faveur initiale de Dieu : car, alors, la grâce de Dieu serait restée pure grâce, le Christ ne l'aurait pas positivement méritée. Non. Comme, par la vertu satisfactoire de son sacrifice, il nous délivrait de la dette infinie que nous avons contractée à l'égard de Dieu ; ainsi, par la vertu méritoire de son sacrifice, il faisait de Dieu notre débiteur, il lui présentait un prix si élevé, que, désormais, Dieu se devrait de donner aux hommes, non seulement par pure faveur et par libre amour, mais en droit, ce haut bien qu'est la grâce de la filiation : et c'est justement en cela que paraît davantage la haute et mystérieuse signification du sacrifice du Christ pour nous'³⁸.

En d'autres termes, le Christ lui-même a vraiment obtenu la grâce pour nous de la part de Dieu : ce n'était pas un pur don du Père. Seule l'incarnation a rendu cela possible, et en ce sens l'incarnation et le sacrifice du Christ ont vraiment de l'importance. Il n'était pas facultatif pour le Christ de souffrir³⁹.

37. Cf. EVI I, p. 81, note 38 : « L'expression de 'pouvoir juridictionnel' est prise ici dans sa pleine signification traditionnelle. Elle désigne le pouvoir de prononcer avec une autorité divine, en matière spéculative et en matière pratique. L'Église l'exerce de deux manières : soit en nous transmettant les déclarations divinement révélées ; soit en promulguant elle-même des décisions de droit ecclésiastique. Scheeben, se référant au passage où Jésus confie à Pierre ses agneaux et ses brebis, propose d'appeler ce pouvoir une puissance pastorale, 'Hirtengewalt' ; *Die Mysterien des Christentums*, n° 80, 1865, p. 529. On peut retenir cette appellation. Nous avons noté cependant qu'à l'entendre au sens large, le pouvoir pastoral comprendrait à la fois le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction. »

38. EVI II, p. 378-379. Journet cite Scheeben, *Die Mysterien des Christentums*, Freiburg i. Br., n° 67, 1865, p. 437. Cf. aussi EVI I, p. 128.

39. Cf. EVI II, p. 386-387 : « Scheeben fait remarquer, à juste titre, que le Christ 'aurait pu nous mériter la grâce et la gloire sans avoir à souffrir pour nous, mais que la satisfaction exigeait absolument qu'il souffrît.' » Journet cite SCHEEBEN, *Die Mysterien des Christentums*, Freiburg i. Br., 1865, n° 67, p. 439. Cf. aussi EVI I, p. 126, note 8 : « Le Christ, fait remarquer Scheeben, 'aurait pu mériter pour nous la grâce et la gloire sans avoir à souffrir pour nous ; au contraire, la satisfaction exigeait absolument qu'il souffrît. Car, sans aliénation de soi, sans renoncement, sans anéantissement, l'honneur dérobé à Dieu ne peut lui être rendu ; mais le mérite

Alors qu'il approuve Scheeben sur ce point, Journet ajoute que celui-ci a sous-estimé la différence entre, d'une part, l'offense infinie faite à Dieu et la satisfaction offerte pour cette offense, et, d'autre part, l'aspect fini de la grâce et du mérite : le péché est contre Dieu, la grâce est pour nous⁴⁰.

Mariologie

Journet fait allusion à plusieurs reprises à la mariologie de Scheeben. Par exemple, il accepte son identification de Marie avec le « Cœur de l'Eglise », sans y voir une contradiction avec S. Thomas qui décrit le Saint-Esprit comme l'« âme de l'Eglise »⁴¹ (ce qui est évidemment aussi le cas de Journet lui-même). Il est moins heureux de trouver chez Scheeben des expressions comme Marie *Diakonin*⁴² ou épouse de son Fils⁴³ (le P. Marie-Joseph Nicolas

exige simplement qu'on fasse, pour l'amour de Dieu, quelque chose en son honneur et à sa gloire. Cependant, comme le don de l'amour se montre de la façon la plus excellente lorsqu'on s'offre pour l'aimé, et comme la plus parfaite adoration de Dieu consiste à s'anéantir réellement devant son infinie majesté, il faut conclure que le mérite du Christ a atteint son apogée lors de sa passion et de sa mort.' *Die Mysterien des Christentums*, n° 67, 1895, p. 439. »

40. Cf. EVI II, p. 379-380, note 256 : « La suite du texte, où Scheeben semble oublier que l'infinité de l'offense est absolue, tandis que l'infinité de la grâce est relative, nous paraît en partie contestable : 'Car la grâce de la filiation suppose un prix infini, tout comme la dette du péché une compensation infinie. Et de même qu'une pure créature était incapable de satisfaire pour le péché, elle était aussi incapable de mériter au sens propre la grâce de la filiation, ni pour soi ni pour les autres. Car, d'une part, c'est l'honneur arraché au Dieu infini qui doit lui être rendu ; et, d'autre part, c'est une créature finie qui doit participer à la grandeur et à la splendeur infinies de Dieu, le posséder et le goûter tel qu'il est en lui-même, le recevoir comme sa part d'héritage. Mériter la grâce de la filiation, c'est donc mériter Dieu même et nul homme, nul ange, ne le peut ; le Dieu homme le peut seul. Si tous les hommes ensemble versaient leur sang pour un seul d'entre eux, afin de mériter pour lui la moindre part à la vie divine des enfants de Dieu, tout ce sang resterait infiniment au-dessous de la valeur d'un tel bien. Seul le sang divin, et la vie infiniment précieuse du Fils unique, sont d'un prix assez haut pour un tel trésor. Mais qu'y a-t-il de plus sublime ? De délivrer les hommes de leur dette à l'égard de Dieu, ou de rendre Dieu le débiteur des hommes ?' Mais nous venons de voir qu'en raison précisément de la satisfaction du Christ, Dieu est tenu en justice (à l'égard du Christ) de remettre la dette des hommes. Gonet écrit : 'Bien que les mêmes actions du Christ aient été à la fois méritoires et satisfactrices, le mérite n'est pas la satisfaction. Celle-ci tend à écarter le mal de la personne offensée : celui-là tend à procurer le bien de la personne méritante. C'est à Dieu que nous donnons satisfaction pour nous, c'est pour nous que nous méritons auprès de Dieu', *De incarnatione*, disp. 21, a. 4, n° 108, t. v, p. 808. »

41. Cf. EVI II, p. 941.

42. Cf. EVI II, p. 709-710, note 72 : « Scheeben a raison de blâmer ceux qui parlent de la Vierge-prêtre. Mais est-il heureux quand, la nommant *ministra*, il traduit par : diacre, *Diakonin* ? n° 1798. Cette image ne risque-t-elle pas de nous rejeter aux grandeurs de hiérarchie ? Le parallèle d'Abraham immolant Isaac, et de la Vierge, Scheeben le note, n° 1797, ne vaut que sous certains aspects : Abraham seul était prêtre. » Journet se réfère à *Handbuch der katholischen Dogmatik*, Livre V.

43. Cf. EVI II, p. 718, note 83 : « À moins d'indication contraire de l'Écriture, il faut, croyons nous, éviter de mêler les perspectives, et de dire, par exemple, avec M. J. Scheeben, *Handbuch*

défendra cette expression comme une anticipation de l'idée de Marie comme Mère de l'Eglise⁴⁴, mais Journet – qui serait d'accord avec cette idée – n'aime pas l'ambiguïté de l'attribution non-biblique de *sponsa* à Marie).

Journet veut insister sur la « corédemption » de Marie, et se réjouit de trouver quelque soutien chez Scheeben, surtout par l'affirmation de la participation de Marie au sacrifice de son Fils⁴⁵. Il suppose toutefois aussi – sans être sûr de son interprétation⁴⁶ – que Scheeben distingue entre une acquisition des grâces par le Christ et leur application grâce à la Vierge Marie. Sans nier la vérité d'une telle vue, Journet la trouve insuffisante, parce que pour S. Thomas « il n'y a pas lieu de distinguer ainsi (...) l'effet de la cause première et celui de la cause seconde. La providence divine produit ses effets par l'opération des causes secondes » (Ia, q.23, a.5). En d'autres termes, le rôle de Marie n'est pas secondaire, mais second : elle n'est pas le Sauveur, mais elle « seconde » son Fils dans tout ce qui regarde notre Salut. Un tel rôle de la Vierge comme *causa secunda* dans la mission du Christ est aussi évoqué dans la Constitution *Lumen Gentium*⁴⁷. Alors que l'Eglise a une certaine mission

der katholischen Dogmatik, livre V, n° 1629, Fribourg en Brisgau, t. III, p. 512, que Marie est l'épouse de son Fils, *die Braut ihres Sohnes*. »

44. Cf. M.-J. NICOLAS, « Le concept de maternité sponsale dans la théologie mariale de Scheeben », dans : Vari Autori, *M. J. Scheeben, Teologo cattolico d'ispirazione tomista*, p. 351-359, surtout p. 358.

45. Cf. EVI II, p. 709, note 72 : « Scheeben demande que l'on complète l'assertion précédente en reconnaissant une participation de Marie au sacrifice du Christ, qui, sans ajouter 'à l'intégrité objective du sacrifice du Christ', est requise 'à l'intégrité subjective de l'oblation' : c'est toute l'humanité que le Christ intègre éminemment dans son sacrifice en y intégrant Marie, n°s 1795, 1798, 1799. C'est là une vérité indubitable, qui est au cœur de la notion de compassion et de corédemption universelle de Marie. » Journet se réfère une fois de plus au *Handbuch der katholischen Dogmatik*, Livre V.

46. Il se pourrait qu'il eût sous-estimé Scheeben sur cette question. Pour une vision plus développée des vues de Scheeben, cf. Jean-Marie SALGADO, « La maternité spirituelle de la sainte Vierge selon Matthias Joseph Scheeben », dans : Vari Autori, *M. J. Scheeben, Teologo cattolico d'ispirazione tomista*, p. 361-381. Cf. aussi Domenico BERTETTO, « La mariologia di M. J. Scheeben », dans : Vari Autori, *M. J. Scheeben, Teologo cattolico d'ispirazione tomista*, p. 345-347.

47. Cf. VATICAN II, Constitution dogmatique sur l'Eglise, *Lumen Gentium*, § 61 : « En concevant le Christ, en le mettant au monde, en le nourrissant, en le présentant dans le Temple à son Père, en souffrant avec son Fils qui mourait sur la croix, elle apporta à l'œuvre du Sauveur une coopération absolument sans pareille par son obéissance, sa foi, son espérance, son ardente charité, pour que soit rendue aux âmes la vie surnaturelle. C'est pourquoi elle est devenue pour nous, dans l'ordre de la grâce, notre Mère. » Cf. aussi § 62 : « Dans sa charité maternelle, elle s'occupe, jusqu'à ce qu'ils soient parvenus à la félicité de la patrie, des frères de son Fils qui sont encore des pèlerins et qui sont en butte aux dangers et aux misères. Aussi la bienheureuse Vierge est-elle invoquée dans l'Eglise sous les titres d'Avocate, d'Auxiliatrice, d'Aide et de Médiatrice. Tout cela doit pourtant s'entendre de manière qu'on n'enlève ni n'ajoute rien à la dignité et à l'action du Christ, seul Médiateur. En fait, aucune créature ne peut jamais figurer

corédemptrice, dispersée dans l'espace et le temps, avant la Pentecôte cette mission était condensée en Marie, comme Journet le relève en citant Scheeben⁴⁸.

Journet n'est pas sûr de bien comprendre Scheeben à propos de la relation entre le sacrifice de Jésus et celui de Marie. Leurs vues à ce sujet sont en grande partie semblables. Scheeben insiste sur le caractère unique de la coopération de Marie, enraciné dans sa maternité, dans l'offrande de son fils au temple et dans sa présence à la croix⁴⁹. Cette « co-effectuation dans le sacrifice de la rédemption, (...) n'était possible que pour la mère du Rédempteur, mais était aussi exigé d'elle par Dieu⁵⁰ », ce qui signifie donc à la fois une dépendance par rapport au Rédempteur et une coopération. La prière de Marie joue constamment un rôle unique dans l'Eglise parce qu'elle ne soutient pas seulement l'Eglise, mais en est le cœur⁵¹.

La différence entre Scheeben et Journet réside probablement dans l'explication philosophique de leur théologie. Scheeben dit que le rôle de Marie est à la fois universel et ministériel, du fait qu'« aucune grâce n'est donnée par

sur le même plan que le Verbe incarné, notre Rédempteur. Mais, de même que les ministres sacrés et le peuple fidèle participent, selon des façons variées, au sacerdoce du Christ, et que la bonté unique de Dieu est réellement répandue selon une grande variété de manières, dans les créatures, de même également la médiation unique du Rédempteur n'exclut pas, mais suscite plutôt chez les créatures une coopération variée, qui provient de la source unique. C'est cette fonction subordonnée de Marie que l'Eglise n'hésite pas à professer. »

48. Cf. EVI II, p. 745 : « Au moment où le Christ meurt en croix, c'est la compassion corédemptrice collective de toute l'Eglise, dispersée dans l'espace et le temps, qu'il condense en quelque sorte, en la portant à un point d'intensité suprême, dans le cœur de sa Mère. Alors que la médiation corédemptrice de l'Eglise entière n'est universelle que secondairement et relativement, la médiation corédemptrice de la Vierge est universelle premièrement et absolument. » Ce texte est expliqué par la note 116, p. 145 : « Grâce à la médiation de Marie, le Christ, d'une part, apparaît comme une victime offerte non seulement par l'humanité et au nom de l'humanité, mais encore dans l'humanité, de telle sorte qu'il vit dans l'humanité et que celle-ci, de son côté, par sa compassion aimante, se trouve co-offerte avec lui. Et, d'autre part, le Christ apparaît, dans sa fonction sacerdotale d'offrant, non seulement comme celui qui s'offre lui-même au-dedans de lui-même, mais encore comme celui qui, par la médiation de Marie, s'offre lui-même au-dedans de l'humanité et offre en lui-même l'humanité. » M.-J. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, livre V, n° 1799, t. III, p. 607. Les soulignements sont de Scheeben. »

49. Cf. Matthias Joseph SCHEEBEN, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, Dritter Band, § 282c, 1796, Freiburg im Breisgau : Herder, 1933, p. 605-606.

50. « Die Mitwirkung beim Erlösungsopfer, welche nur bei der Mutter des Erlösers möglich war, aber auch bei ihr von Seiten Gottes gefordert (...) war. » (Matthias Joseph SCHEEBEN, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, Dritter Band, § 282c, 1796, Freiburg im Breisgau : Herder, 1933, p. 605)

51. Cf. Cf. Matthias Joseph SCHEEBEN, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, Dritter Band, § 282c, 1822, Freiburg im Breisgau : Herder, 1933, p. 620.

Dieu sans une coopération de l'intercession simultanée de Marie⁵² ». Cela rappelle la compréhension catholique du ministère parce que le rôle attribué par Scheeben à la Vierge n'implique pas l'ordination elle-même, mais l'idée d'une cause instrumentale, qui obtient simultanément l'effet de la cause principale (cette structure de relation des causes s'applique de bien des manières à la vie chrétienne). Or, cette idée est présente dans la théologie des sacrements de Scheeben. Quand il parle des ministres des sacrements, il les décrit comme des causes secondes ou instrumentales – « *sekundäre (werkzeugliche, untergeordnete, dienende) Spender*⁵³ » – ; il explique aussi que les sacrements eux-mêmes ne sont pas de purs signes de la grâce, mais de vraies causes – « *wahre und wirkliche Ursachen* », « *causae efficientes* » – de la grâce⁵⁴. Pourtant Scheeben ne développe pas une théologie de la causalité. Il insiste davantage sur certains aspects théologiques (comme les conditions pour la validité des sacrements du côté du ministre et des récipiendaires, ou la fondation biblique de l'enseignement de l'Eglise sur les sacrements) que sur une explication de la relation entre deux causes dans la production d'un même effet. L'absence d'un tel schéma métaphysique explicite pourrait être à l'origine d'un problème que le P. Aidan Nichols décrit dans l'approche de la corédemption par Scheeben :

Bien que « corédemptrice » ait, il [Scheeben] l'admet, l'avantage d'être un terme concis et précisément adapté à son objet, il a aussi le désavantage de suggérer qu'une partie du service de Marie à la rédemption était coordonné, non pas subordonné ; indépendant, non pas dépendant ; supplémentaire, non pas ministériel⁵⁵.

En d'autres termes, Scheeben semble ne pas se rendre compte que le schéma qu'il utilise dans sa théologie des sacrements puisse s'appliquer à d'autres questions, de telle sorte que « corédemptrice » puisse signifier « subordonnée », « dépendante » et « ministérielle ». Cela requiert la prise

52. « ... dass keine Gnade von Gott verliehen werde ohne eine gegenwärtige intercessorische Mitwirkung Mariens » (Matthias Joseph SCHEEBEN, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, Dritter Band, § 282c, 1834, Freiburg im Breisgau : Herder, 1933, p. 624).

53. Matthias Joseph SCHEEBEN, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, Vierter Band, § 354, 308, Freiburg im Breisgau : Herder, 1933, p. 500.

54. Cf. Matthias Joseph SCHEEBEN, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, Vierter Band, § 351, 280, Freiburg im Breisgau : Herder, 1933, p. 482-483.

55. « Though 'co-redemptrix' has, he admits, the advantage of being pithy and to the point, it also has the disadvantage of suggesting to some that Mary's service to the redemption was co-ordinate, not sub-ordinate ; independent, not dependent ; supplementary, not ministerial. » (Aidan NICHOLS, OP, *Romance and System*, p. 476)

en considération d'un principe métaphysique plus général, grâce auquel S. Thomas peut dire :

Il est clair qu'un même effet n'est pas attribué à sa cause naturelle et à la vertu de Dieu, comme si une partie était de Dieu et l'autre de l'agent naturel ; il est tout entier de l'un et de l'autre, mais suivant des modalités diverses, tout comme un même effet ressortit tout entier à l'instrument et tout entier à la cause principale⁵⁶.

Il n'y a pas à craindre que l'affirmation d'une action de Marie dans la rédemption puisse diminuer ce que l'action de son Fils a d'unique ; pas davantage que l'on ne doit craindre que l'eucharistie porte atteinte au sacrifice de la croix. La sensibilité philosophique de Journet lui permet de dire clairement ce que Scheeben pense sans l'exprimer pleinement. Comme l'a bien relevé le P. Jean-Miguel Garrigues, on ne peut traiter la causalité de la Vierge sans que cela ait un impact sur toute action de l'Eglise :

L'instrumentalité conjointe de l'humanité du Christ n'exclut pas mais fonde l'instrumentalité *séparée* et subordonnée des ministres et des saints de l'Eglise (...). A fortiori fonde-t-elle *en premier* l'instrumentalité *associée* de Marie, laquelle agit sur l'Eglise entière par mode de finalité du fait de la perfection qui est la sienne dans l'ordre de la sainteté⁵⁷.

Le pape Jean-Paul II résume toute la question, expliquant comment tous les croyants peuvent coopérer avec le Christ, et comment dans ce schéma général le rôle de Marie est unique :

Au cours des siècles l'Eglise a réfléchi sur la coopération de Marie à l'œuvre du salut, approfondissant l'analyse de sa coopération au sacrifice rédempteur du Christ. Déjà S. Augustin qualifie la Vierge de 'coopératrice' de la Rédemption (...), titre qui souligne l'action conjointe et subordonnée de Marie avec le Christ Rédempteur. C'est dans ce sens que s'est développée la réflexion, surtout à partir du XV^e siècle. D'aucuns ont craint que l'on voulût mettre Marie sur le même plan que le Christ. En réalité l'enseignement de l'Eglise souligne clairement la différence entre la Mère et le Fils dans l'œuvre du salut, illustrant la subordination de la Vierge, en tant que coopératrice, par rapport à l'unique Rédempteur. Du reste, l'Apôtre Paul, quand il affirme que 'Nous sommes coopérateurs de Dieu' (I Co 3,9), soutient la possibilité effective pour l'homme de coopérer avec Dieu. La coopération des croyants, qui exclut

évidemment toute égalité avec Lui, s'exprime dans l'annonce de l'Evangile et dans la contribution personnelle à l'enracinement de celui-ci dans le cœur des êtres humains. Appliqué à Marie, le terme 'coopératrice' reçoit cependant un sens spécifique. La collaboration des chrétiens au salut a lieu après l'événement du Calvaire, dont ils s'efforcent de répandre les fruits par la prière et le sacrifice. Le concours de Marie, en revanche, a pris place durant l'événement lui-même et au titre de mère ; il s'étend donc à la totalité de l'œuvre salvifique du Christ. Elle seule a été associée de cette manière à l'offrande rédemptrice qui a mérité le salut de tous les hommes. En union avec le Christ et soumise à lui, elle a collaboré pour obtenir la grâce du salut à l'humanité entière. Le rôle particulier de coopératrice assumé par la Vierge a pour fondement sa maternité divine. (...) Nonobstant la singularité d'une telle condition, Marie est elle aussi destinataire du salut. Elle est la première rachetée...⁵⁸

Ce texte pontifical résume parfaitement la position commune de Scheeben et de Journet sur le rôle propre de la Vierge Marie dans l'économie du Salut. Pour pouvoir comprendre cette position, il est indispensable d'avoir à l'esprit des instruments philosophiques qui sont aussi communs à Scheeben et Journet, mais que Scheeben ne met pas en œuvre sur cette question précise. Il reste que leurs mariologies se rejoignent et sont chez tous deux un point de contact entre théologie et piété, ce qui favorise une sympathie pour

58. « Nel corso dei secoli la Chiesa ha riflettuto sulla cooperazione di Maria all'opera della salvezza, approfondendo l'analisi della sua associazione al sacrificio redentore di Cristo. Già sant'Agostino attribuisce alla Vergine la qualifica di 'cooperatrice' della Redenzione (cfr. Sant'Agostino, *De Sancta Virginitate*, 6; PL 40, 399), titolo che sottolinea l'azione congiunta e subordinata di Maria a Cristo Redentore. In questo senso s'è sviluppata la riflessione, soprattutto a partire dal XV secolo. Qualcuno ha temuto che si volesse porre Maria sullo stesso piano di Cristo. In realtà l'insegnamento della Chiesa sottolinea con chiarezza la differenza tra la Madre e il Figlio nell'opera della salvezza, illustrando la subordinazione della Vergine, in quanto cooperatrice, all'unico Redentore. Del resto, l'apostolo Paolo, quando afferma: 'Siamo collaboratori di Dio' (1 Cor 3, 9), sostiene l'effettiva possibilità per l'uomo di cooperare con Dio. La collaborazione dei credenti, che, ovviamente, esclude ogni uguaglianza con Lui, s'esprime nell'annuncio del Vangelo e nell'apporto personale al suo radicamento nel cuore degli esseri umani. Applicato a Maria, il termine 'cooperatrice' assume, però, un significato specifico. La collaborazione dei cristiani alla salvezza si attua dopo l'evento del Calvario, del quale essi si impegnano a diffondere i frutti mediante la preghiera e il sacrificio. Il concorso di Maria, invece, si è attuato durante l'evento stesso e a titolo di madre ; si estende quindi alla totalità dell'opera salvifica di Cristo. Solamente Lei è stata associata in questo modo all'offerta redentrice che ha meritato la salvezza di tutti gli uomini. In unione con Cristo e sottomessa a Lui, Ella ha collaborato per ottenere la grazia della salvezza all'intera umanità. Il particolare ruolo di cooperatrice svolto dalla Vergine ha come fondamento la sua divina maternità. (...) Nonostante la singularità di tale condizione, Maria è destinataria anch'essa della salvezza. Ella è la prima redenta... » (JEAN-PAUL II, Audience générale du 9 avril 1997, ma traduction à partir du texte original italien publié sur le site www.vatican.va, où la traduction française n'est que partielle.)

56. S. THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils*, Livre III, chapitre 70.

57. Jean-Miguel GARRIGUES, « Un développement en cours du dogme marial », *Nova et Vetera* 1998/3, p. 44.

Scheeben chez Journet, mais aussi chez Ratzinger⁵⁹. Si Scheeben avait eu le temps – comme il le souhaitait⁶⁰ – d'étudier davantage la relation entre Marie et l'Eglise, Journet aurait certainement été enchanté de le lire à ce propos...

Conclusion

Journet ne cite Scheeben que dans un petit nombre de ses œuvres. Lorsqu'il le fait, les citations portent habituellement sur la relation entre le Christ et l'Eglise, parfois par le biais de l'eucharistie ou de la Vierge Marie. Tous deux ont une forte ecclésiologie du Corps du Christ et une théologie profondément spirituelle: ce double point commun explique leur intérêt pour la Mère de Dieu.

Journet loue Scheeben et le défend contre l'accusation d'avoir sous-estimé la dimension hiérarchique de l'Eglise. C'est sur la base d'un accord profond que l'on doit comprendre certains désaccords. Journet regrette notamment que Scheeben n'ait pas insisté davantage sur la différence qu'impliquent les sacrements dans la dimension spirituelle de l'Eglise, ou sur l'importance de la sainteté dans la maternité de l'Eglise, ou encore sur la mise en œuvre d'outils philosophiques à propos de la causalité seconde de la Vierge Marie dans notre salut.

+ Charles MOREROD, OP
Évêque de Lausanne, Genève et Fribourg

59. Cf. Joseph Cardinal RATZINGER, « Geleitwort », dans: Vari Autori, *M. J. Scheeben, Teologo cattolico d'ispirazione tomista*, p. 13: « Schliesslich möchte ich noch die kühnen Vorstösse Scheebens im Bereich der Mariologie erwähnen (...). Zugleich wird sichtbar, wie Frömmigkeit und Theologie sich gegenseitig befruchten, und wie dies alles nicht nur Theorie ist, sondern die Dynamik unseres Lebens im Ganzen betrifft. »

60. Cf. Domenico BERTETTO, « La mariologia di M. J. Scheeben », dans: Vari Autori, *M. J. Scheeben, Teologo cattolico d'ispirazione tomista*, p. 341: « Purtroppo non poté sviluppare, com'era suo desiderio, i rapporti tra Maria e la Chiesa, non essendo giunto al termine del suo *Manuale di Dogmatica cattolica* con la trattazione sulla Chiesa. »

Anthropologie

L'âme, forme du corps, est le principe d'unité du sujet humain, qui est une personne; cette vérité est au centre de l'anthropologie de saint Thomas. Je voudrais en développer quelques conséquences pour notre perception de la beauté¹.

D'abord quelques brefs rappels. La composition d'âme et de corps a un sens plus large que dans sa réalisation humaine. Elle distingue les êtres vivants des autres êtres de l'univers physique. Les vivants sont hiérarchisés en trois ordres, reconnaissables aux activités qui leur sont propres. On distingue ainsi les ordres végétatif, sensible ou animal, intellectuel. On ne doit pas comprendre cette hiérarchie comme si, chez le vivant le plus parfait, l'homme, « animal raisonnable », il y avait superposition de trois sphères d'activités vitales. En réalité, un unique sujet d'activités, l'âme raisonnable, assume et intègre les activités végétatives et animales. C'est dire que les facultés, en tant que principes immédiats d'activités spécifiques, procèdent toutes d'un unique sujet, le font selon un certain ordre, que l'on peut envisager d'un double point de vue: génétiquement ou selon la perfection de leur objet (cf. *Sum. Theol.* I, q. 77). Ceci implique leur interdépendance et le fait que, selon les cas, les uns apportent une contribution à l'activité des autres. En ce sens, l'unité du sujet imprime sa marque sur l'ensemble des activités. Cette synergie est essentielle pour les activités cognitives et affectives de l'homme. Tout l'édifice de la vie morale repose sur la rectitude du rapport entre la raison pratique et les passions, assuré par les vertus. Le vice signifie la perversion de cet ordre. Mais ce n'est pas cet aspect, à vrai dire fondamental, qui doit ici retenir notre attention.

Remettre en cause la subordination des passions, des affects, à la raison pratique et à la volonté, c'est du même coup proposer une conception différente de la nature humaine, où celle-ci perd sa spécificité. C'est ainsi que chez un auteur comme Nietzsche l'animal humain est essentiellement un être mû par des passions qui sont des pulsions devenues ce qu'elles sont grâce à un

1. Une traduction anglaise de cette étude a paru dans le volume d'hommages *Logos et Musica*, in honorem Summi Romani Pontificis Benedicti XVI, Elżbieta Szczurko, Tadeusz Guz, Horzt Seidl, éd. Peter Lang, Frankfurt am Main, 2012.

long dressage. La raison se présente comme une sorte d'organe totalement au service des instincts.

Saint Thomas, tout en précisant la nature spirituelle de la personne humaine, a soin d'ajouter que son intellectualité n'en fait pas pour autant une espèce appartenant, comme l'ange, à l'ordre des purs esprits, et ceci parce que l'âme humaine étant forme du corps, elle forme avec lui une unité telle que les activités qui lui sont propres requièrent la contribution du corps.

C'est ainsi que chez l'homme, les facultés sensibles, qui existent aussi chez les animaux supérieurs, reçoivent de leur affinité et de leur proximité à la raison et à son universalité une perfection particulière, qui est comme un reflux (*refluentia*) sur elles du spirituel (cf. *Sum. Theol.*, I, q.78, a. 4, ad 5). C'est cet aspect qu'il convient d'expliquer. Si notre analyse porte de préférence sur la raison, ce n'est pas que nous ignorions l'importance majeure de la dimension affective et volitive, mais c'est parce que la volonté elle-même, étant un *appetitus* rationnel, c'est-à-dire enraciné dans la raison, est d'une certaine façon impliquée dans ce que nous aurons à dire. Il en va de même pour la raison pratique, qui est la raison en tant qu'elle est soumise à l'attraction de l'action à poser.

Les premiers objets qui se présentent à l'intelligence de l'homme sont les êtres de la nature qui nous entourent et à laquelle nous appartenons. On dira donc que son objet est la quiddité des êtres matériels, quiddité équivalant à nature ou essence. Et c'est grâce aux sens que nous avons un premier contact direct avec ces êtres.

Comme on le constate déjà pour le psychisme des animaux supérieurs, les données des cinq sens externes sont reprises, c'est-à-dire mises en rapport, composées, remémorées par les sens internes. Ceux-ci élaborent les images (*phantasmata*). C'est de ces images que, chez l'homme, la raison tire la connaissance des choses. Cela signifie que le monde des images, qui présupposent elles-mêmes l'activité préalable des sens externes, contient en puissance la richesse d'intelligibilité qui sera reçue dans l'intelligence². Cette réception n'est pas pure passivité; elle requiert à son tour l'activité abstractive. Notre intelligence connaît la quiddité des choses d'abord dégagée et visualisée grâce à l'abstraction. Abstraire est extraire des données sensibles l'essence de la chose pour la porter dans la lumière propre de l'intelligence. Deux pôles sont à considérer dans cette opération: ce dont l'objet est dépouillé et qui tient à

la sensation comme telle, c'est-à-dire la singularité, et le statut d'universalité que l'objet acquiert quand il est élevé à l'intelligibilité. En d'autres termes, l'abstraction permet de connaître ce qu'est la chose dans son constitutif intelligible, alors que dans la réalité les choses existent dans les limites de l'individualité. Autre est donc le mode d'être des êtres dans l'existence réelle, autre dans ce mode d'être qu'est l'être de connaissance intellectuelle. Les sens ne connaissent que les existants singuliers, seule l'intelligence connaît, dans son universalité, ce qui fait qu'une chose est ce qu'elle est.

L'abstraction n'est que le premier moment du processus de la connaissance des êtres matériels. Il ne s'agit nullement de ce qui équivaldrait à une fuite dans un monde d'idées. Se contenter de dépouiller l'essence de la chose des notes individuanes qu'elle possède dans son existence concrète, serait l'appauvrir.

Aussi bien, la connaissance des choses ne trouve son achèvement qu'au terme d'un second moment, celui de la *conversio ad phantasmata*, la conversion vers les images. L'intelligence, ayant dégagé l'essence, la rapporte au statut de singularité concrète qui est le sien dans l'existence réelle. Grâce à ce retour à l'image initiale objet direct des sens internes, celle-ci se trouve enveloppée et surélevée dans la lumière de l'intelligence. La singularité, comme rejetée dans un premier temps, est réappropriée dans un second temps, où elle se trouve comme transmuée du sens à l'intelligence, ce qui est possible parce que l'intelligible est contenu en puissance dans l'objet de la connaissance sensible.

L'imagination

Chez l'homme, à la différence des autres animaux, le sens interne appelé cogitative est capable d'une ébauche de jugement (*collatio*) portant sur des perceptions (*intentiones*) individuelles. Et la mémoire ne porte pas seulement sur des souvenirs soudains des choses passées; elle est réminiscence ébauchant une sorte de raisonnement (*sylogistique*) s'enquérant de choses passées saisies dans leur individualité (cf. *ibid.*, a. 4, c).

La contribution conjointe des sens et de l'intelligence à la connaissance est constitutive du psychisme humain.

Cependant, au niveau du vécu, elle n'est pas sans présenter des difficultés. Moralistes et auteurs spirituels ont attiré notre attention sur cette donnée. L'imagination, - la « folle du logis » comme l'appelle Thérèse d'Avila -, ne saurait être soustraite au contrôle de la raison, auquel elle tend sans cesse à échapper, causant des distractions nocives à la vie de prière. D'où le devoir d'ascèse et les méthodes permettant d'intégrer positivement l'activité de l'imagination à la méditation.

2. Nous parlons ici de raison et d'intelligence comme de termes équivalents, bien que le premier se réfère à l'aspect discursif caractéristique de l'intelligence humaine, et le second mette l'accent sur l'intuitivité.

D'une manière plus générale, laisser envahir par les images ses sens et son cœur, c'est les livrer au pouvoir de la tentation. La sagesse chrétienne a thésaurisé sur ce sujet des règles d'ascèse plus actuelles aujourd'hui que jamais. S'il en est ainsi, ce n'est pas à cause de la nature de l'imagination, mais à cause de l'héritage du péché qui affecte la condition humaine. Ce n'est pas dans cette perspective éthique, que le problème est envisagé ici.

Culturellement, certaines formes du rationalisme entretiennent la méfiance à l'égard de l'imagination. C'est comme si la conscience de la grandeur de la connaissance de raison devait être protégée par une telle méfiance, l'imagination étant source d'une confusion opposée à la clarté et à la distinction des concepts, objets de la pensée philosophique. Qu'il suffise de citer Spinoza. La conséquence d'idées de ce genre pour la culture est loin d'être insignifiante. Elles ont suscité une réaction en sens opposé : on a exalté l'imagination ; on l'a parfois mise au-dessus de la raison ; on a attribué à son caractère irrationnel une force de créativité ; on a situé la vie du côté de la spontanéité sauvage, libérée de toute contrainte et de toute « domestication », à quoi on réduisait l'éducation.

Aucune de ces voies n'est correcte, parce qu'elles ne respectent pas la vérité de l'homme. Toutes deux méconnaissent l'importance de la *refluentia*, du rejaillissement de la lumière de l'intelligence sur les sens où celle-ci puise ses connaissances.

Or, l'imagination tient une place essentielle dans notre appréhension de la beauté : c'est de cela qu'il faut maintenant dire un mot.

L'expérience de la beauté

Spontanément, en vertu de sa nature d'image de Dieu, l'homme aspire à rejoindre sa source transcendante, qui est suprême vérité et bonté infinie et béatifiante. Une des tâches culturelles prioritaires qui nous attend est de libérer cet appel à la transcendance inscrit dans notre être et suffoqué par le phénomène culturel-social appelé sécularisation.

À la gerbe des aspirations fondatrices de l'*humanum* appartient aussi l'aspiration à la beauté. Et, de fait, le contact avec la beauté éveille en l'âme une joie matutinale, tout en ravivant la blessure d'une nostalgie, qui est appel de l'absolu. C'est pourquoi la rencontre de la beauté constitue une voie privilégiée de la prise de conscience de la vocation de l'homme à la transcendance.

Ce trait propre à la beauté tient au fait que celle-ci requiert pour être reçue la collaboration active des sens et de l'imagination. Rien d'équivalent ne se vérifie pour les autres transcendants. Paysage ou œuvre d'art, la vue et l'ouïe se trouvent directement impliquées.

On sait à quels contresens a conduit une interprétation erronée de la phrase d'Aristote : *l'art imite la nature*. Copier la nature serait l'objet de l'art, ce qui est un canon de l'académisme. Ce qu'a dit Aristote, c'est qu'à l'instar de la nature dans son jaillissement créateur, l'artiste crée des œuvres qui n'ont pas d'autre fin que de nous faire participer à la contemplation jubilatoire de la beauté. La production par l'artiste de l'œuvre belle et la technique que demande sa réalisation ne sont pas de l'ordre de l'utilité, bien qu'il arrive que des objets utiles soient beaux et que le souci de rendre beau ce qui est utile soit une marque de culture.

Il reste que dans la production de l'œuvre, la part du métier et de l'habileté artisanale est considérable. On peut ainsi admirer le talent présupposé par certaines réalisations. Le talent, qui est nécessaire, ne fait pas encore l'œuvre d'art. Celle-ci, création musicale, picturale ou sculpturale, est présente quand elle est porteuse de la vibration communicatrice de l'émotion poétique jaillie des profondeurs de l'âme de l'artiste. C'est cette émotion suscitée par la rencontre de la beauté à laquelle nous participons. Si cette émotion ébranle la subjectivité, elle ne s'y arrête pas ; elle est comme une fenêtre qui s'ouvre sur la beauté, laquelle connote l'ensemble des autres transcendants. La rencontre de la beauté est une véritable expérience spirituelle. Si elle est une perception de l'ordre de l'intuition, la complexité ou l'élaboration de l'œuvre exige de qui en reçoit jouissance, effort et réflexion. La perception du beau nous émeut dans les profondeurs de l'esprit, cependant, pour qu'elle exerce toute sa vertu, une éducation du goût et du discernement est nécessaire. Le milieu culturel dans lequel nous vivons lui est plus ou moins propice.

Cet aspect du problème ne peut pas nous laisser indifférents. Des traumatismes hérités de l'enfance, des brutalités subies, jettent sur des existences un voile de noirceur impénétrable. Certains quartiers de nos villes offrent aux habitants, un horizon quotidien de laideur et de tristesse. La civilisation de masse secrète une sorte d'anti-culture. Qu'il suffise de considérer le flot d'images et de sensations surnoises ou violentes dont elle nous inonde et qui visent les réflexes instinctifs infrarationnels de notre psychisme.

C'est en pensant à la nouvelle évangélisation s'adressant aux sociétés sécularisées, où nombreux sont ceux qui ont perdu le sens de Dieu, que je propose les réflexions qui précèdent. Elles concernent les préparations culturelles à l'accueil du message de la foi. Parmi les préalables requis, l'ouverture de l'esprit au beau représente une voie privilégiée. Un effort pédagogique particulier doit être fait en vue de cette ouverture et de l'éducation esthétique.

✠ Georges Card. COTTIER, OP

L'Église et le monde, ou la vie théologique entre culture et contre-culture

en hommage au Cardinal Georges Cottier, op

*Chemin faisant il vit le col du Chien, pelé:
Qu'est-ce là ? lui dit-il. – Rien. Quoi ? rien ? –
Peu de chose.
Mais encor ? – Le collier dont je suis attaché
de ce que vous voyez est peut-être la cause¹.*

Dans quelle culture évoluons-nous ?

L'état du christianisme européen n'est pas florissant. Avec un taux de pratique hebdomadaire d'environ 5 %, la France fait même partie du peloton de tête de la sécularisation, avec le Royaume-Uni et la République Tchèque. Qu'est-ce qui justifie cette situation ? On s'en tient habituellement à deux raisons : en interne, les chrétiens se reprochent de ne pas savoir ou oser annoncer l'Évangile comme il faudrait ; on invoque aussi le facteur externe de la sécularisation, dont la théorie a été faite il y a un siècle et qui n'a d'ailleurs pas été beaucoup amendée depuis. Il y aurait sécularisation à cause de l'opposition entre foi et raison : plus il y a de raison, et moins il y a de foi. Trois faits doivent toutefois nous amener à y regarder de plus près :

1. Le premier est que les chercheurs en sciences humaines sont en train de réviser leurs théories de la sécularisation parce que, d'une part, elles ne collent pas avec ce qu'on observe dans le reste du monde et, d'autre part, elles s'avèrent incapables de rendre compte de la multiplicité des trajectoires de sécularisation qu'empruntent les pays européens².

2. Le second fait marquant est que l'histoire des cultures et des civilisations nous montre la singularité du phénomène européen : un continent, ou des peuples sur lesquels l'aspiration religieuse de l'homme joue si peu d'importance dans la vie sociale et publique, ça n'a jamais existé auparavant.

1. Jean DE LA FONTAINE, *Le chien et le loup*.

2. Qu'on me permette de renvoyer sur ces points à Emmanuel PERRIER, « Europe », dans *The Blackwell Companion to Catholicism*, ed. J. J. Buckley, Fr. Ch. Bauerschmidt et T. Pomplun, Oxford, Blackwell Publishing, 2007, p. 143-158.

3. Le troisième fait est que nous avons beau être dans un pays démocratique, tolérant, libre et paisible, le taux de pratique hebdomadaire se rapproche des taux que l'on trouve dans les pays où les chrétiens sont persécutés. Nous avons un christianisme digne de l'URSS post-stalinienne ou des pays musulmans.

Ces trois constats pointent tous dans la même direction : le phénomène de la sécularisation est particulièrement lié à la réalité culturelle de l'Europe. Qu'est-ce qui, dans cette réalité culturelle, peut bien l'expliquer ? Il y a lieu de distinguer un facteur commun et un facteur particulier. Le facteur commun, c'est le matérialisme pratique. Le facteur particulier, c'est ce que l'on appelle la postmodernité.

Le matérialisme pratique

Le matérialisme pratique est, on le sait depuis la Bible, le fonds de sauce de l'indifférence religieuse. « Voyez-les : ils tournent le dos à la Torah et, tranquilles toujours, ils entassent ! » dit le Psaume 72. Cela se comprend aisément. Quand tous les efforts humains sont concentrés sur la matière, il reste peu de temps et peu de disponibilité pour les activités de l'esprit. Or, les sociétés occidentales depuis la Seconde Guerre mondiale ont fait de la technique et de la consommation leur premier sujet de préoccupation. La conséquence est mécanique : nous fabriquons des A380 et des viaducs de Millau, nous chassons les particules élémentaires comme personne, nous manipulons les codes génétiques avec dextérité, mais le niveau moyen de sagesse philosophique, de culture littéraire et artistique, de réflexion morale, et l'on n'ose même pas parler de la maîtrise des bases de la théologie chrétienne, tout cela reste à peu près en l'état où l'Éducation nationale l'a laissé à la fin du lycée. Les programmes télévisés fournissent un bon indice des capacités spirituelles moyennes de nos contemporains. L'élite ne va pas beaucoup mieux à en juger par les maîtres à penser actuels de *France Culture* ou du journal *Le Monde*. L'audience d'un Michel Onfray, ce professeur digne du *Bourgeois gentilhomme*, assénant impunément ses sophismes à la France entière sans jamais trouver son Molière, ou la série télévisée de l'été financée par l'argent public *Inquisitio*, dont les affabulations ne devraient en temps normal tromper que les paysans du Danube, voilà qui en dit long sur l'étiage culturel après 50 ans de consumérisme effréné. Mais c'est surtout la réflexion religieuse qui est d'une indigence abyssale, figée depuis la première crise adolescente dans des questions et réponses d'enfant.

En somme, la culture des sociétés techniciennes et consuméristes ressemble à un microcéphale aux longs pieds. De sorte qu'il convient de recti-

fier les théories modernes de la sécularisation : ce n'est pas la raison qui s'oppose à la foi, c'est la raison tournée vers la terre qui s'est arrogé la totalité du *temps de cerveau disponible* – pour parler comme un président de chaîne télévisée – contre la raison tournée vers les réalités invisibles. La raison d'en bas étouffe la raison d'en haut. À cet égard, la désaffection du christianisme en Europe n'est que la partie la plus sociologiquement perceptible d'une crise qui est culturelle, et générale. L'Église s'en remettra, l'Europe c'est moins sûr.

La postmodernité

Par-dessus le matérialisme pratique, quotidien, obsessionnel, se greffe un mouvement spécifique aux sociétés européennes, mais différent chez chacune, celui que l'on a appelé la postmodernité. Le terme ne plaît pas aux philosophes attachés à l'humanisme moderne puisqu'il indique une sortie ou une mutation radicale de la modernité. C'est pourtant bien, me semble-t-il, ce à quoi nous assistons, et les analyses qui se sont multipliées depuis deux décennies ne cessent de confirmer qu'une rupture culturelle est en train de s'opérer.

Cette rupture a ceci de particulier qu'elle est une réaction, et pour tout dire une *contre-culture*, expression forgée aux États-Unis pour décrire le bouillonnement des années 1960. Son moteur est la déconstruction de tous les concepts hérités de la modernité. Ainsi la modernité avait-elle affirmé l'avènement de l'autonomie du sujet : *Je* suis libre parce que *Je* décide de ce qu'il convient de penser et de faire *par moi-même*. Mais que reste-t-il de cette autonomie si la neurologie nous dit que la pensée n'est qu'une suite de réactions chimiques, si la psychologie nous apprend que le sujet n'est qu'un complexe de répression des désirs, si les discours contemporains le réduisent à des rapports de domination (*la société m'a fait comme ça*), des constructions linguistiques (*je ne suis que le produit de mon époque*) ou à des successions de désirs sans unité (le *carpe diem* d'aujourd'hui, qui n'a pas grand-chose à voir avec la morale épicurienne) ? La même déconstruction s'applique aujourd'hui à tous les concepts centraux de nos sociétés : la nature humaine et la différence sexuelle, la famille, l'appartenance nationale et l'intégration, l'éducation, etc.

De cette crise de la vérité – car c'en est une – procèdent deux traits caractéristiques de la postmodernité : l'hypersubjectivité ou l'empire du Moi, et le Tout-politique. On voit mal, *a priori*, comment les deux sont compatibles. Cela devient plus clair si l'on regarde à quoi la postmodernité s'oppose, c'est-à-dire aux états culturels antérieurs :

Premier temps: tant dans le monde antique que dans le judéo-christianisme dominait la conviction que l'homme trouve son identité et accomplit son humanité par la recherche de la vérité et la poursuite du bien, tout simplement parce qu'il connaît en s'ouvrant au monde qui l'entoure. Ce monde l'instruit, l'enrichit et, pour autant que l'homme se saisisse de cette nourriture, qu'il la fasse sienne et la comprenne, il croît en sagesse sur ce qui est et sur ce qui est bon. Cette période de la culture occidentale est donc marquée par l'ouverture spirituelle – de la raison d'en haut – de l'homme avec ce qui n'est pas lui: le cosmos, le prochain, la cité, Dieu.

Deuxième temps: à la suite d'une grave crise culturelle qui n'est pas sans ressemblance avec celle que nous traversons, au XIV^e siècle, la chrétienté médiévale a vu se modifier la relation de l'homme avec ce qui l'entoure, lorsque s'est répandue l'idée que l'homme n'a pas de contact direct avec le monde, le prochain, la cité ou Dieu mais seulement avec les représentations intérieures qu'il se fait du monde, du prochain, de la cité ou de Dieu. – *Ce n'est pas toi que je connais, mais seulement l'idée que je me fais de toi*. L'homme européen a donc commencé à se parler à lui-même, non plus à connaître la vérité sur le monde mais à penser le monde en s'en faisant des théories et des systèmes. La vérité, il n'allait plus la chercher dans les choses mais dans les structures de son entendement. De même, il ne trouvait plus les raisons de faire le bien dans la bonté de la création, ou la justice dans l'ordre des créatures, mais s'engageait à suivre les lois morales établies à partir de cette pensée du monde qu'il avait élaborée. En matière politique, cela donnait la chose suivante: d'un côté, le domaine de la liberté individuelle, la sphère privée où s'affirmait l'autonomie; de l'autre, la sphère publique régulée par le droit afin que les hommes puissent être autonomes chacun sur sa terre sans mordre sur le terrain du voisin.

Troisième temps: la troisième période a commencé au XIX^e siècle, mais elle ne s'est imposée comme dominante qu'à partir des années 1950. Un lourd ressentiment s'est développé contre ces règles morales que l'on s'imposait. Au même moment, les idéologies perdirent leur innocence: les systèmes et les théories que les hommes se fabriquaient pour penser le monde, on s'aperçut qu'ils pouvaient tuer, et tuer en masse. L'idée qu'il nous faut penser le réel commença alors à se fissurer. Après tout, cet amas de systèmes que l'on avait échafaudés n'était que constructions de l'esprit. On se mit donc à déconstruire les systèmes et à détricoter les corsets de la morale bourgeoise.

La lutte pour l'identité

Quelle est la morale de cette histoire? La modernité avait été le temps de la pensée comme représentation: – *Ce n'est pas toi que je connais, mais seulement l'idée que je me fais de toi*. La postmodernité est le temps du sujet comme représentation: – *L'idée que nous nous faisons de nous-mêmes et des autres n'étant en définitive qu'une construction malléable et arbitraire, notre identité n'existe que par la reconnaissance des autres*³.

L'homme postmoderne n'a plus d'identité sinon celle qu'il reçoit des autres et, d'abord, de la société. Cela fait bien longtemps qu'il ne sait plus qui il est à partir d'une contemplation du monde qui l'entoure. Mais le voici maintenant qui ne croit plus aux belles histoires, aux idéologies, aux « grands récits » comme disait Jean-François Lyotard, qui l'enthousiasmaient depuis l'entrée dans la modernité et dans lesquelles *il se reconnaissait*. Que lui reste-t-il alors pour trouver son identité? La morale? Certainement pas, puisqu'il s'est délivré de toute emprise de la normativité sur sa vie privée pour mieux vivre au rythme de ce qu'il ressent.

Le sujet postmoderne va donc devoir se chercher sans répit une identité. D'où, évidemment, des heures à se regarder le nombril. Mais se chercher une identité signifie aussi se donner des identités successives et jamais abouties, en changer au gré des perceptions de soi-même. Il est même impératif d'en changer régulièrement, de ne jamais s'installer, car durer en quoi que ce soit, être fidèle à des idées, à une personne, à un travail, c'est risquer d'avoir un matin, au réveil, le sentiment de ne plus exister. L'homme postmoderne est donc l'homme des sincérités consécutives, car l'essentiel est d'être sincère avec soi-même. C'est ce qu'un sociologue a appelé avec raison la *Vie liquide*. Dans ce monde, tout est liquide, sauf une chose, le *Moi*, *Je*, absolu et pourtant toujours incertain de lui-même. Si l'avènement du sujet fut le projet central de la modernité, l'obsession de l'Hypersujet est celui de la postmodernité.

Cette face gentille possède un corollaire plus sombre: l'empire du *Moi*, *Je* implique que l'on puisse imposer aux autres ses sincérités successives, qu'elles soient reconnues et admises. Les médias, les hommes politiques et le droit sont donc sommés de reconnaître l'identité que je me donne et sommés d'exiger des autres que cette identité soit admise comme un choix de vie valide. Nous sommes donc entrés dans l'ère des revendications de reconnaissance publique

3. Ce n'est pas une coïncidence que l'on ait vu ces dernières décennies les doctrines personalistes évoluer vers une définition de la personne comme relation, annulant ainsi tout l'apport substantiel chrétien à la désignation antique du masque.

à l'infini. Or, qu'est-ce que cela veut dire, sinon que les médias, la politique et le droit vont devoir régler tous les aspects de ma vie, y compris les aspects les plus privés? Par exemple, je suis Monsieur Untel et je suis mal à l'aise avec mon sexe biologique. Cette situation objectivement dramatique n'appelle aujourd'hui qu'une seule réponse: je vais subir une intervention chirurgicale qui ne me fera en rien changer de sexe biologique mais qui me fera paraître *aux yeux des autres* comme ayant changé de sexe. Et puisque ce qui compte est la reconnaissance des autres, c'est-à-dire la dimension publique de ma sexualité, je vais me battre pour que le monde autour de moi soit tenu à la révérence à l'égard de mon choix. Mais, ce faisant, je ne demande rien d'autre que ceci: que le politique statue sur ce qui m'est le plus intime, le plus personnel, mon identité humaine. L'hypersujet postmoderne est indissociable de l'emprise du politique sur toute la vie humaine, parce qu'il n'y a plus aucune autre source de connaissance et de reconnaissance de mon identité: ni la vérité, ni les idéologies n'ont encore la parole.

Voilà pourquoi la postmodernité est fondamentalement une contre-modernité, une déconstruction de la modernité et de l'autonomie du sujet qu'elle entendait instituer. Voilà aussi pourquoi elle s'oppose et a besoin en permanence de s'opposer aux états antérieurs de la culture. Or, dans nos sociétés européennes, il n'existe aucune institution qui soit un meilleur témoin de la culture européenne, de la longue histoire, que l'Église. C'est la raison profonde de l'anti-christianisme d'aujourd'hui. Il n'est plus tant idéologique, comme c'était le cas sous l'empire de la modernité, que thérapeutique. C'est dans la prise régulière du médicament de l'opposition et de la revendication que l'Hypersujet existe. Il est par suite nécessaire qu'une bonne affaire contre l'Église soit montée tous les ans, pour maintenir le *Moi, Je* dans la certitude qu'il est un rebelle, qu'il appartient à la contre-culture. L'anti-christianisme d'aujourd'hui contient plus que la seule opposition au christianisme: il est d'abord une affirmation contre-culturelle, pour oublier que le *Moi* est devenu une coquille vide, pour oublier aussi que la liberté qu'il s' imagine posséder n'est en réalité qu'une soumission inconditionnelle à l'ordre politique, au *tout le monde fait comme ça*. Car le sujet postmoderne est un conformiste radical.

La compréhension chrétienne de la culture

Trois tentations

Ce que nous venons de voir devrait nous prémunir de deux tentations actuelles du christianisme. La première tentation, c'est le regret de la moder-

nité, une manière de mener un combat perdu d'avance pour retrouver la domination des valeurs de la modernité⁴. Et l'on comprend ce qui peut justifier un tel combat: certes la modernité n'a pas été tendre avec le christianisme, qui le lui a bien rendu, mais au moins partageait-elle un humanisme minimal avec l'Évangile. Préserver ce minimum et la culture qui va avec, peut donc passer pour une mission digne des chrétiens. Cette mission est cependant dévoyée à la racine puisqu'elle entend sauver l'Évangile au lieu de se laisser inspirer par lui⁵. Si l'humanisme chrétien doit retrouver sa voix, ce sera un nouvel humanisme, délivré des limites de la modernité grâce à la déconstruction qui s'opère actuellement. Car le vide sur lequel repose la postmodernité est une formidable opportunité pour faire du neuf⁶.

La seconde tentation qui nous guette est de vouloir baptiser la postmodernité, c'est-à-dire de vouloir en épouser les principes tout en se voulant chrétien. Ce qui a été dit précédemment devrait nous prémunir contre cette illusion. La postmodernité est un esclavage de soi-même par soi-même avec le concours de la politique. Elle conduit à la perte d'identité et à des formes douces de totalitarisme.

Il faut donc dégager une autre voie, une voie proprement chrétienne. Et pour cela, repartir de cette liberté première que le Christ a apportée: nous sommes plongés dans la culture présente, mais nous n'appartenons pas à cette culture car le Christ nous en a rachetés au prix de son sang; nous n'avons pas à être déterminés par cette culture, mais à nous déterminer face à l'Évangile, n'avons nul besoin de réaffirmer la culture face à la contre-culture, ou d'inventer une contre-contre-culture, mais simplement besoin de vivre selon l'Évangile⁷;

4. Ce qui fut la force de la modernité est aujourd'hui sa faiblesse: s'appuyant sur l'universalité de la raison pour surmonter les divisions sur le vrai, elle ne peut s'imposer que s'il existe un accord commun au sein d'une zone culturelle sur cette vérité première de l'universalité. C'est bien cet accord qui n'existe plus aujourd'hui.

5. C'est là l'impasse dans laquelle s'est enfoncée l'École catholique depuis trente ans, préférer la transmission des valeurs humanistes et chrétiennes à la transmission de la foi.

6. Contentons-nous de quatre exemples: la redécouverte des morales de la vertu en lieu et place des morales du commandement; le développement d'une spiritualité conjugale parce qu'il n'est plus possible de se reposer sur les devoirs des époux établis par la norme sociale ou juridique; l'élargissement de la conception du pouvoir politique à toutes les sources de la normativité sociale, au-delà du seul rapport entre mécanisme de représentation et normativité étatique; la nécessité de retrouver une compréhension analogique de la loi naturelle en lieu et place de l'univocité suarézienne, universellement rejetée aujourd'hui.

7. La simple réaction frontale à la postmodernité conduit nécessairement à en reproduire les traits sous une forme inversée. Ainsi des doctrines créationnistes qui, sous le prétexte de défendre la causalité de Dieu à l'égard du monde, adoptent la même compréhension de la causalité divine que les évolutionnistes: causalité divine et causalité naturelle s'excluent mutuellement.

nous sommes dispensés de nous demander comment il faut faire pour se faire accepter par notre monde, puisqu'il suffit de vivre avec Dieu.

Cela dit, une troisième tentation surgit ici. Celle de croire que l'Évangile serait une culture de substitution, et qu'il faudrait se battre soit pour qu'il devienne la nouvelle norme sociale, soit pour avoir le droit d'être une petite réserve d'Indiens vivant à part. Cette tentation, on la rencontre actuellement dans un mouvement comme *Radical Orthodoxy* ou dans certaines réactions communautaristes. Par exemple, dire « si nous étions musulmans on ne nous traiterai pas comme cela ; exigeons donc la parité de reconnaissance avec les musulmans », c'est passer à côté de l'affirmation du Christ : « le disciple n'est pas au-dessus de son maître ; s'ils m'ont persécuté, ils vous persécuteront vous aussi ». Il est fort heureux que nous soyons traités moins bien que les musulmans sans autre raison que notre titre de chrétien, car cela signifie d'une part que nous sommes bien des témoins du Christ, et d'autre part que nous n'avons rien à craindre puisque le Christ est pour nous.

L'Évangile n'est pas une culture de substitution. Il est dans une culture, mais il n'est pas une culture, tout comme nous sommes dans le monde sans être du monde. Si nous voulons trouver notre place dans ce monde, et savoir ce que Dieu attend de nous face à la postmodernité régnante, il est par conséquent nécessaire que nous possédions une compréhension adéquate du rapport entre l'Évangile et la culture, entre l'Église et le monde.

Culture et phénomène culturel

Depuis que le concept de culture a pris un nouvel essor au XIX^e siècle, de nombreuses explications ont été développées pour rendre compte de ce phénomène humain qu'il désigne. Contentons-nous ici d'en retenir le trait commun, à savoir que ces explications sont toutes affectées d'une même contradiction : elles situent toutes l'origine de la culture, phénomène propre à l'homme, dans des causes qui s'imposent à l'homme, comme les mécanismes psychologiques, le Progrès de l'Histoire, la biologie, les processus de domination, les bipolarités structurelles des sociétés, les systèmes linguistiques, etc. Or, si la culture est un phénomène propre à l'homme, c'est au contraire dans le propre de l'homme qu'il nous faut aller en chercher la source.

Il importe par suite de garder à l'esprit que lorsque nous parlons de culture, deux approches sont possibles. La première, qui est celle de la *culture*

au sens propre, repose sur une définition complète de la culture en ce qu'elle considère cette dernière comme une réalité humaine, découlant de la spiritualité de l'homme. C'est cette voie que nous allons approfondir. La seconde approche est celle des sciences humaines, sciences positives qui étudient ce qui existe et comment ce qui existe apparaît, se transforme et disparaît. Les sciences humaines ne considèrent donc dans la culture que le produit visible de l'activité spirituelle de l'homme, ce que l'on pourrait appeler le *phénomène culturel*, ensemble des expressions de l'esprit humain qui sont communiquées socialement, que ces expressions soient bonnes et constructives ou bien pathologiques. En sorte que les sciences humaines ne peuvent pas plus dire ce qu'est une culture que la biologie ne peut dire ce qu'est la vie. Elles ne font que décrire et expliciter les déterminismes matériels qui régissent le phénomène culturel, et c'est pourquoi les explications de la culture qu'elles ont proposées se contentent de mettre en évidence tel ou tel déterminisme, sans parvenir à rendre compte de sa propriété constitutive, qui est d'être humaine. Par voie de conséquence, elles ne peuvent formuler un jugement d'humanité sur les pratiques culturelles. L'esclavage par exemple est un *phénomène culturel* en ce qu'il se rencontre en de multiples cultures, prend des formes diverses, est encadré juridiquement, possède des avantages qui ont pu servir à sa justification mais aussi des conséquences néfastes, etc. Il y a là tout un ensemble de déterminismes qui méritent d'être étudiés pour eux-mêmes. En revanche, du point de vue de la *culture* au sens propre, l'esclavage est tout cela et plus encore : une erreur sur la dignité de chaque personne humaine et la place qui lui revient dans la société, ainsi qu'une pathologie de la justice – et donc un péché d'un point de vue chrétien.

Il importe donc de ne pas réduire la culture au phénomène culturel si l'on veut honorer ce qui fait son essence, qui est d'être un fruit de la spiritualité humaine.

La culture comme patrimoine contemplatif et moral

Comme on vient de le dire, la culture est propre à l'homme et doit donc être entendue à partir de l'activité spirituelle de l'homme. De ce point de vue la comparaison avec les anges est intéressante. Les anges n'ont pas besoin de culture pour une raison simple : tout ce qu'ils ont à connaître, ils le reçoivent en eux au moment de leur création. Dieu les fait participer à sa Sagesse, en déposant en eux comme un exemplaire du livre de la création. Et c'est en se plongeant dans ce livre qu'ils ont en eux-mêmes qu'ils connaissent toutes choses et peuvent les aimer.

La Révélation ne fournit aucun appui à un tel réductionnisme. Elle conduit au contraire à affirmer la transcendance de la causalité divine à l'égard de toute causalité créée au sein d'une théologie de la Providence (et non de la création).

Or, si nous possédons un patrimoine génétique, c'est-à-dire un patrimoine pour ce qui concerne notre corps, nous ne naissons pas avec un patrimoine analogue pour notre esprit. Les anges ont cette chance, pas nous. Pourquoi ce manque? Tout simplement en raison de la constitution propre de l'homme, union si intime d'âme et de corps que toute la connaissance spirituelle est tirée des sens internes et externes du corps, dépend des sens internes pour s'exercer et du langage pour être exprimée. De sorte qu'à notre conception, nous sommes vides de connaissance, une *tabula rasa*. Mais nous apprenons très vite: tout ce que nous percevons par notre corps vient peupler notre vie spirituelle et constituer notre patrimoine contemplatif et moral. Et ce patrimoine, nous pouvons le transmettre, le communiquer à d'autres sitôt que nous avons les mots et la maîtrise du corps pour dire ce que nous pensons et voulons.

Ce patrimoine n'est pas une bête accumulation de données éparses, comme il en va de la mémoire d'un ordinateur. Il ne peut avoir une unité, une cohérence qui nous permette de comprendre qui nous sommes et ce que nous faisons dans ce monde, bref, il ne peut être une sagesse comparable à celle des anges que si l'intelligence se saisit de tout ce que les sens corporels lui font connaître du monde qui nous entoure pour faire exister le monde en nous. Autant dire que ce patrimoine n'existe que dans la mesure où il contient la vérité sur le monde. Et il ne peut nous aider à nous diriger dans ce monde que dans la mesure où il nous montre la bonté des choses, combien elles sont désirables et aimables.

Cela dit, nous ne constituons pas notre patrimoine contemplatif et moral seulement par nous-mêmes. Si c'était le cas, une vie ne suffirait pas à posséder assez de sagesse pour la goûter pleinement. Nous nous reposons sur toute la sagesse accumulée par ceux qui nous ont précédés sur cette terre et qui nous ont communiqué le fruit de leur recherche de la vérité et du bien. Cette sagesse, elle vient à nous par grands ensembles, ou par cercles concentriques. Il y a le patrimoine propre à notre famille, celui de notre région, celui de notre pays, celui de notre civilisation, celui, enfin, de l'humanité tout entière. Ce que l'on peut appeler culture, est d'abord le patrimoine contemplatif et moral de toute l'espèce humaine, ce qui donne au récit du déluge de nous enseigner plus de quatre mille ans après ses origines, ce qui fait qu'une fable de La Fontaine nous relie non seulement au XVII^e siècle français, mais aussi au poète grec Ésope ou aux fables animales multimillénaires de la vallée de l'Indus, etc. Cette culture humaine se différencie en grands ensembles, chacun ayant approfondi la connaissance du monde et l'expression de cette connaissance selon des traits particuliers qui possèdent une certaine cohérence, traits particuliers déterminés par les rapports de l'intelligence avec les sens internes, notamment la

mémoire et l'imagination. La culture est donc le grand, l'immense mouvement de transmission d'homme en homme du patrimoine contemplatif et moral de l'esprit humain. Chacun y participe pour autant qu'il communique le fruit de ses actes de connaissance de la vérité et du bien. À l'échelle universelle, tel acte de tel homme n'est qu'une goutte dans un océan. À l'échelle particulière, il participe de mouvements de fond traversant les sociétés. Tous les ans, une nouvelle génération arrive à l'âge adulte, et tous les ans le cours des fleuves culturels s'infléchit en raison de ce qui a été transmis à cette génération, à raison aussi de ce que cette génération commence à apporter à la vitalité de la culture par ses actes spirituels.

Ce que nous venons de dire nous permet immédiatement de cerner les deux sources des pathologies des cultures humaines: l'erreur et le péché. L'erreur vient d'une connaissance imparfaite, ou mal élaborée en sagesse, ou mal exprimée. La vérité des jugements sur le monde est alors inextricablement mêlée à de fausses conceptions, défigurant une culture pourtant unifiée par la recherche du vrai. Ainsi en allait-il de la cosmologie des Anciens, juste perception de l'existence d'un ordre dans l'univers au sein duquel l'homme est plongé, mais qui attribuait aux astres des vertus quasi-divines d'éternité ou d'action. De son côté, le péché joue un rôle plus néfaste encore sur les cultures. La diffusion de ses effets fixe une culture donnée dans des sagesse folles ou dans ce que Jean-Paul II a appelé des « structures de péché ». De sorte que si le progrès dans la science, dès lors qu'il est diffusé, suffit à rectifier les erreurs véhiculées par une culture, les conséquences du péché en revanche ne sont combattues que par une conversion continue et individuelle, sur plusieurs générations: croire que l'on se rend le Ciel favorable lorsqu'on lui sacrifie son semblable, pratiquer la répudiation ou la polygamie, instituer des castes sociales, être drogué à la consommation parce que toute la société s'est organisée autour d'elle, etc. autant de traits culturels qui, mus par l'idolâtrie, les passions ou l'injustice, deviennent très longs à purifier une fois qu'ils ont acquis la force d'une coutume.

Vie théologale et culture

Retour à la personne

Nous avons établi dans la première partie les deux causes de la crise religieuse des sociétés européennes: ces dernières ne recherchent la vérité et le bien que dans les domaines des produits et de la satisfaction des désirs matériels tandis que, dans le même temps, elles déconstruisent tout ce qui relève

des réalités les plus élevées auxquelles accède l'esprit humain⁸. Nous sommes des maniaques de la vérité et du bien pour nos objets quotidiens – perfections qui prennent alors le nom de science, expertise, sécurité, garantie, précaution, utilité, qualité, design, etc. –, mais sommes relativistes, c'est-à-dire faisant profession d'indifférence au vrai et au bien, en ce qui concerne les réalités immatérielles. C'est précisément en cela que nous apparaît la nature proprement culturelle, et pas seulement religieuse, de la crise présente: les deux mouvements du matérialisme pratique et de la déconstruction sont corrélatifs. Et cette corrélation pointe vers une cause unique, qui est la profonde division affectant la raison humaine immergée dans la culture occidentale.

Dans la seconde partie nous avons, par-delà les théories de la sécularisation élaborées par les sciences humaines, précisé en quoi l'activité spirituelle de l'homme est la racine de la culture. Le relativisme ambiant n'est pas seulement un phénomène de société, il commence dans l'esprit humain par l'indifférence à l'égard de l'ordination consciente à la vérité et au bien qui nous distingue des animaux. Soumise à cette indifférence, la culture humaine, patrimoine contemplatif et moral, se délite: elle peine à être assumée par les générations qui la reçoivent, elle ne parvient pas à se renouveler, elle perd enfin cette cohérence qui aide l'homme à trouver son identité dans le monde, face au cosmos, au prochain, à la société et à Dieu. En sorte qu'il est vain de vouloir répondre à la crise de la culture et de la religion simplement par plus de politique culturelle et plus de reconnaissance sociale des religions. Cela reviendrait à appliquer un remède moderne (où plus de culture pouvait effectivement signifier plus d'autonomie du sujet) à une situation postmoderne dans laquelle l'affirmation du sujet se nourrit de la déconstruction de la culture qui lui est présentée. On accroîtrait alors autant ce qui tue le malade que ce qui le fait vivre. Au contraire, si la cause de la maladie est une crise de l'engagement à rechercher la vérité et le bien, c'est à ce niveau qu'il faut se situer, à la fois dans l'homme et dans la culture: la bonne réponse n'est pas « il faut plus de culture », mais « il faut plus de ce qui fait une culture et moins de ce qui la détruit ».

8. C'est ainsi que dans les arts de l'image, les artistes se répartissent en deux catégories imperméables l'une à l'autre: d'un côté des créateurs travaillant pour l'industrie du divertissement de masse; de l'autre des déconstructeurs, spécialistes du détournement, rassemblés sous la bannière de l'Art contemporain. Chacune de ces catégories possède son propre marché économique: la première, populaire, celui de la consommation de « produits culturels »; la seconde, élitiste, celui du « monde de la culture », régi par la cote du marché de l'art artificiellement entretenue par les commandes publiques et de grands investisseurs privés. Les arts de l'image vivent aujourd'hui selon deux régimes, celui du matérialisme pratique et celui de la postmodernité.

Or, un tel programme heurte frontalement le scepticisme postmoderne, pour lequel il n'est plus possible aujourd'hui de privilégier certains aspects du phénomène culturel et d'en rejeter d'autres sur la base de critères comme la beauté pour l'art, la vérité pour la pensée ou le bien pour la morale. Ces critères sentent en effet l'intolérance et « l'ordre moral »⁹. Si, explique-t-on, nous avons abandonné une compréhension substantielle de la culture (par exemple le mariage comme union indissoluble d'un homme et d'une femme) pour lui substituer une compréhension formaliste (le mariage comme contrat juridique reconnaissant l'amour que deux personnes se portent) c'est parce que nous avons vu tous les régimes totalitaires du XX^e siècle mener des politiques d'épuration culturelle par la contrainte. Tant le communisme que le nazisme, Mao ou Hô Chi Minh, avaient une idée claire de ce qu'est la vraie culture et de ce qui est bon pour la culture, et c'est notamment à cause de cela qu'ils menèrent des politiques totalitaires¹⁰. Entendre cribler les cultures au tamis de la beauté, de la vérité et du bien, c'est par conséquent renouer avec les démons du totalitarisme¹¹.

Essayons de mieux cerner cet argument: il existerait un lien nécessaire entre les critères substantiels de la culture et les formes totalitaires du politique; et si l'on veut éviter les secondes, il faudrait se dispenser des premiers. Cet argument ne s'oppose pas directement aux critères substantiels mais d'abord à leurs conséquences politiques: il s'agit d'isoler le politique de tout ce qui peut mettre le feu aux passions de l'autodestruction. Or, nous

9. La tolérance dont la postmodernité se gargarise est une paix des cimetières: elle admet l'expression de toute opinion dans les matières relevant de ce que nous avons appelé la raison d'en haut, à l'exception de celles contenant un jugement de vérité, un jugement moral ou un jugement esthétique. Autant dire qu'elle exclut d'avance toute opinion qui compte. Il n'y a pas à chercher plus loin l'origine de la médiocrité culturelle évoquée précédemment.

10. L'argument a été étendu par les courants les plus sceptiques, ou les plus libertaires, à toute forme politique. Après tout, le XIX^e siècle témoigne de ce que la contrainte culturelle n'est pas le monopole des totalitarismes. La lutte contre les patois et langues régionales, la célébration de mythes historiques fondateurs, les idéologies politiques, l'égalisation forcée des mœurs et des conditions, l'exaltation du sentiment national, l'assimilation systématique des communautés étrangères ou possédant une identité propre, et tant d'autres faits montrent que l'on ne voyait plus alors la culture comme un phénomène humain mais comme un phénomène social dont la politique devait se rendre le maître et l'auteur. L'identité culturelle n'était rien d'autre que l'identité politique. Dès lors, la défense de l'identité nationale passait par la coercition culturelle.

11. Leo Strauss avait noté cette mode de la *reductio ad Hitlerum* pratiquée à l'égard de toute affirmation non-relativiste. Comme on va le voir, il ne s'agit pas seulement d'un procédé rhétorique pour disqualifier l'adversaire, mais aussi d'un présupposé philosophique de la postmodernité.

retrouvons là une thèse bien connue de la modernité: s'il est apparu nécessaire de séparer le religieux du politique après les guerres de religion, c'était afin de garantir la paix des nations contre les excès du fanatisme. En d'autres termes, l'attitude de la postmodernité à l'égard de la culture est dans la continuité de l'attitude de la modernité à l'égard de la religion. Elle étend simplement d'un cran supplémentaire le champ de la neutralité politique. Pourquoi cette extension apparaît-elle aujourd'hui nécessaire? Parce que l'histoire européenne des deux derniers siècles a montré que non seulement l'exclusion de la religion de la sphère publique n'a pas suffi à garantir la paix entre les nations, mais que des formes incroyablement vénéneuses d'idéologies politiques avaient prospéré à l'intérieur même des sociétés, conduisant à une barbarie sans équivalent historique.

Cette manière commune qu'ont la modernité et la postmodernité de répondre aux dangers de la haine et de la violence en isolant le politique en chambre stérile est problématique pour quatre raisons: 1. Elle déshumanise la politique puisqu'elle prive cette dernière de la caractéristique des sociétés humaines par rapport aux sociétés animales, qui est le dynamisme spirituel produisant la culture. 2. Il n'existe pas de politique moralement neutre, il n'existe que des politiques qui font abstraction de certains critères de moralité: écarter les arguments de vérité, de bonté ou de beauté, c'est laisser le champ libre aux arguments de la force économique ou physique, à la dictature de l'opinion publique et des tenants de la déconstruction. La situation actuelle des sociétés européennes après cinquante ans de « neutralité » le montre éloquemment. 3. Elle ne supprime en rien les sources de conflits entre les hommes parce que ces sources sont dans le cœur humain: l'envie, la jalousie, l'orgueil, etc. ne disparaîtront pas tant que les sociétés humaines seront composées d'hommes¹². Cela fait plusieurs siècles que la religion est tenue à distance du politique, et cela n'a en rien empêché les pires massacres de l'histoire d'être accomplis. Cela fait soixante ans que la neutralisation de la culture est en marche, mais elle n'empêchera pas les liens sociaux de se dégrader. La doctrine de la « chambre stérile » accroît bien plutôt les risques de conflit puisqu'elle affaiblit tous les remparts que la culture met en place pour aider les hommes à canaliser et tempérer leurs ardeurs contre le prochain. 4. Enfin, si les épisodes tragiques du siècle dernier – épisodes qui ont précipité la fin de la modernité – nous enseignent quelque chose, ce n'est pas le danger de la

recherche par chacun du vrai et du bien, mais le danger de voir le politique se rendre maître du vrai et du bien au lieu de le servir. En ce sens, les régimes totalitaires du xx^e siècle furent nos maîtres en postmodernité puisqu'ils validerent l'idée que le politique était une pure affaire de volonté et pouvait modeler à son gré les critères de discernement de la culture.

En somme, la postmodernité entretient un double rapport à l'égard de la culture: d'un côté, elle interdit à la *culture* au sens propre tout contact avec la sphère politique au nom de la neutralité. De l'autre, elle continue d'entretenir la confusion du *phénomène culturel* et de la politique née avec la modernité, se contentant d'en renverser la polarité. En effet, tant la modernité que la postmodernité pensent le phénomène culturel comme une fonction de la politique, du Tout-politique: dans un cas pour construire des États-nations unitaires et homogènes (et cela donne la *culture française* ou la *culture allemande* avec l'implacable cohérence que ces idéaux ont pu revêtir au xix^e siècle), dans l'autre pour déconstruire la forme politique moderne (et cela donne la culture relativiste et mondialisée aujourd'hui dominante). Nous retrouvons ici la structure fondamentale mise en évidence dans la première partie, à propos des conséquences de la postmodernité sur les individus: la perte d'identité sous l'effet de la déconstruction, et la soumission corrélative au politique. Autrement dit, la dissolution de l'humanisme européen s'opère en parallèle dans les personnes et dans la culture. Et dans les deux cas, le ressort est le même: le refus de laisser les actes spirituels de chacun être les sources à la fois de l'identité individuelle et des cultures communes.

Être à l'image de Dieu

Les crises culturelles se traitent à la racine, à hauteur de leur principe spirituel. Celle qui frappe les sociétés occidentales nous est apparue, outre les pathologies communes de l'erreur et du péché, comme résultant d'un éclatement de la raison humaine: scission entre raison d'en haut et raison d'en bas, scepticisme radical accru par la neutralisation du politique, incapacité consécutive à s'orienter face au monde, au prochain, à la cité et à Dieu, avec en prime l'évanouissement de l'identité personnelle. Cet éclatement de la raison n'affecte pas la nature humaine elle-même mais son activité, la manière de vivre conformément à cette nature. En termes théologiques, on dira que c'est l'image de Dieu dans l'homme qui est affectée, la capacité de l'homme à imiter Dieu. L'image de Dieu dans l'homme ne consiste pas, en effet, seulement à pouvoir connaître et aimer, ni seulement à connaître et aimer de manière active, mais encore à se gouverner selon la vérité et le bien. La culture

12. « D'où viennent les guerres, d'où viennent les batailles parmi vous? N'est-ce pas précisément de tous ces instincts qui mènent leur combat en vous-mêmes? » faisait remarquer saint Jacques (Jc 4, 1).

joue évidemment un rôle essentiel dans ce gouvernement de soi puisque c'est elle à la fois qui façonne nos modes de pensée et nos choix, et que nous façonnons par nos actes spirituels : le patrimoine contemplatif et moral de l'humanité véhicule une sagesse du monde par laquelle nous ordonnons tout ce que nous pensons et faisons. Pas une pensée, pas une action, ne vient au jour sans être culturellement incarnée et déterminée, que ce soit par le recours au langage, à la mémoire, à l'imagination ou aux manières de réfléchir. Notre patrimoine contemplatif et moral n'a rien d'une arrière-boutique où l'on puiserait de temps à autre, il est la boutique elle-même, le monde des idées qui nous ouvre aux idées qui ont fait le monde. De sorte que les déficiences ou les tromperies de la culture sont autant de miroirs déformants qui nous empêchent de voir la réalité telle qu'elle est. Une culture éclatée ou neutralisée comme celle que la postmodernité s'emploie à édifier ressemble au *Violon* de Braque ou au *Joueur de Guitare* de Picasso : un cubisme, pouvant être très élaboré et voluptueusement attirant, mais un dédale où l'intelligence se trouve piégée.

Une raison éclatée parce qu'elle baigne dans une culture cubiste marche sans savoir où aller. Là où l'homme devrait gouverner sa vie, diriger ses pas, unifier la trame de ses actes autour d'une visée qui soit digne de lui, il passe son temps à se disperser au gré des humeurs et des intérêts du moment. Parce qu'il n'a pas la clé qui ouvre sur l'intelligibilité de l'univers – la Vérité et le Bien qui sont Dieu – il s'adresse à toutes les portes, une à une, et elles lui paraissent toutes différentes autant qu'impénétrables : il n'y aura pour lui que des vérités temporaires et corpusculaires, des biens passagers et futiles, et plus il les multipliera, plus la perspective d'acquiescer une vue d'ensemble s'éloignera. Cette petite phénoménologie de l'Hypersujet postmoderne, confirmée par nombre de psychologues, nous indique le chemin de l'unité retrouvée : elle se fera par la mise en ordre de la pensée et des affections, c'est-à-dire par leur confrontation avec la finalité de la vie humaine. Le gouvernement de soi, qui nous fait imiter Dieu, suppose d'avoir en vue le but ultime, et de mettre à sa place tout ce qui n'est pas ce but mais qui sert à l'atteindre.

C'est précisément à ce point que s'insère la grâce qui sanctifie, dans ce que l'on appelle la vie théologique. Son point de départ est la mission invisible du Fils et de l'Esprit dans l'âme, cette manière qu'a Dieu de se rendre présent en personne afin de pouvoir être connu et aimé tel qu'Il est. Dans cette mission invisible, Dieu donne à l'âme la grâce d'être proportionnée au don qui lui est fait de sorte qu'elle « possède » le Fils et l'Esprit en elle. Cette jouissance des personnes divines est véritablement une union à Dieu et le sommet de l'activité spirituelle de l'homme, qui trouve en elle son plus haut bonheur et le but

de sa vie. En effet, par le don du Fils et de l'Esprit est imprimée dans l'âme une double ressemblance : ressemblance du Fils, Sagesse par laquelle tout fut créé, dans une sagesse informant l'intelligence ; ressemblance de l'Esprit, Amour qui meut l'univers tout entier, dans un amour soulevant la volonté. Cette double ressemblance ne reste pas confinée dans des actes d'union à Dieu, elle irrigue toute l'activité morale de l'homme, par le jeu des vertus théologiques de foi, d'espérance et de charité, et par les dons du Saint-Esprit. Pour autant que l'homme se laisse transformer par cette présence qui illumine l'intelligence et la volonté, chacun de ses actes bénéficie de l'influx et des lumières de l'amour de Dieu et de la sagesse de Dieu. De sorte que dans tous les actes spirituels s'opèrent un discernement et un enrichissement de la culture au prisme de Celui qui est la Sagesse et l'Amour. Insistons sur ce point. La vie théologique produit un double effet dans le sujet : d'une part, elle lui offre un promontoire pour juger des pratiques et des expressions culturelles de son temps en présentant à l'homme son vrai bien, celui qui vaut d'être poursuivi par-dessus tout. Elle ne se substitue pas à l'activité de l'intelligence et de la volonté, mais elle présente à l'intelligence la Vérité et affermit la volonté dans l'amour du Bien. Cet effet est profondément libérateur puisqu'il permet, moyennant la persévérance dans la recherche de la vérité et du bien, d'échapper tout à la fois à la soumission moutonnière et à son contraire, la réaction épidermique. D'autre part, la vie théologique, parce qu'elle donne les mystères divins à contempler et à aimer, enrichit non seulement le champ de l'intelligence d'un monde de réalités spirituelles auparavant inconnu, mais elle place l'intelligence face à la source d'où jaillit le monde connu. L'homme peut alors développer une culture déployant toutes les harmoniques de la création et de l'économie du salut. La culture devient par son foisonnement un reflet de l'infinie richesse de la sagesse divine. Les exemples abondent, depuis la compréhension de l'amour et de ses expressions jusqu'à l'intérêt pour les secrets de l'univers, de la vie ou de la matière, depuis le développement des arts de l'icône et de l'image jusqu'au souci de connaître et de comprendre les autres cultures, peuples et sociétés. Le mystère du mal lui-même entre dans le champ culturel au travers de la méditation sur ses conséquences et sur le salut apporté par Dieu : la souffrance ou la mort peuvent devenir des objets de représentation, non parce qu'elles seraient devenues *belles*, mais parce qu'en elles peuvent être manifestés l'appel au salut et la miséricorde.

L'Église, parce qu'elle est le Corps du Christ, est la dispensatrice de la grâce pour tous les hommes. Non pas en dehors d'elle, mais au-dedans, tel un influx vital s'écoulant de la Tête vers les membres. C'est là sa raison d'être, son identité et sa mission. Pour la question qui nous occupe, il en résulte que

l'Église n'a pas à prendre parti pour la culture ou pour la contre-culture, ni à s'ériger comme promoteur d'une nouvelle culture ou d'une contre-culture. Car c'est dans les actes spirituels de l'homme, et de l'homme vivant de la vie théologale, que se façonne ou se défait la culture. C'est donc au chrétien – depuis le laïc jusqu'au pape – qu'il revient d'éprouver en lui-même la difficile situation d'être dans le monde sans être du monde, de se mouvoir au sein d'une culture qui est la sienne mais dont il se sent aussi étranger pour tout ce qui dissonne avec l'Évangile, d'être accusé par ceux qui placent la culture au-dessus de la Révélation tantôt de réactionnaire, tantôt de révolutionnaire. Cette situation inconfortable est en réalité le régime normal de la vie chrétienne: annoncer l'Évangile, parfois à temps et parfois à contretemps, mais toujours et continûment l'Évangile. Plus encore, cette situation inconfortable est l'indice que le chrétien a reçu une mission dans le monde: il n'a pas été appelé et justifié par Dieu pour se tourner les pouces, ni pour maintenir en paisible harmonie un engagement dans le monde et une vie chrétienne. La présence du péché en lui et autour de lui l'interdit, les résistances de la culture à sa transformation par l'Évangile ne connaissent pas de répit. Cela dit, il peut arriver un moment où le sentiment d'être incompris, mécompris, voire persécuté ébranle la conviction d'avoir adopté la bonne attitude. Ne faudrait-il pas être plus conciliant, afin d'être mieux accepté, dans l'espoir que l'Évangile puisse être entendu? Ou, à l'inverse, ne vaut-il pas mieux se retirer une fois pour toutes? Ce sont là cependant des stratégies de conquête ou de défense de soi, non de l'Évangile. Atténuer la puissance de l'Évangile pour le rendre plus audible est aussi contradictoire que de baisser la voix pour surnager dans un brouhaha. De même, le retrait du monde n'est pas une manière de vivre l'Évangile, mais une contradiction de l'Évangile qui est par nature une annonce, une Révélation. La seule réponse au malaise du chrétien assailli par le monde est de se rapprocher du Christ. C'est bien l'expérience que fit saint Pierre lorsque, s'avançant à la rencontre du Seigneur sur les eaux déchaînées du lac de Tibériade, il se mit soudain à regarder où il mettait les pieds et prit peur. Il s'enfonçait car il avait cessé de placer sa confiance d'abord dans la foi au Christ.

Les saints, les moines et la culture

L'Église en Europe est confrontée depuis soixante ans à l'avènement de la postmodernité, et cette confrontation a pris deux formes successives. Dans un premier temps, il a semblé que c'était l'Église qui était la cause des bouleversements qui la traversaient. La désaffection dont elle faisait l'objet, inédite dans

sa soudaineté, orientait l'analyse vers le décalage entre un monde qui évoluait à grandes enjambées et une certaine immobilité ecclésiastique. On se déchira donc pendant vingt ans entre ceux qui voulaient rattraper le train et ceux qui voulaient le freiner, sans aucun autre résultat tangible que la division des chrétiens. Sans doute le premier, Jean-Paul II comprit que la crise de l'Église était avant tout une crise de la culture, dont la religion avait été simplement la première victime, le canari dans la mine. Le second temps, qui couvre son pontificat et celui de Benoît XVI, fut donc celui de la réponse à ce défi de civilisation. Il revint à Jean-Paul II d'en dessiner les traits à l'aide de deux mots d'ordre: la « culture de mort » appelle une « nouvelle évangélisation ». En guise de remède, le pape mit l'accent sur la sainteté, en canonisant plus de saints qu'aucun de ses prédécesseurs et en prêchant la nécessité de trouver une proximité avec le Christ, seule capable de transformer l'homme conformément à sa vocation. Comme les pages qui précèdent ont essayé de le montrer, on ne saurait viser plus juste: pour les chrétiens, la seule riposte adéquate aux crises culturelles, celle qui s'attaque à la cause et non simplement aux effets, se situe dans le cœur de l'homme, dans la restauration d'un gouvernement de soi à l'image de Dieu. L'espérance d'un nouvel humanisme, le dépassement de la crise culturelle et religieuse actuelle, la survie de nos sociétés occidentales commencent dans les actes de foi, d'espérance et de charité que nous pouvons poser. Ou, si l'on préfère, tout dépend de notre sainteté, don de Dieu à celui qui vit de Lui.

S'inscrivant dans la continuité de son prédécesseur, Benoît XVI a, quant à lui, insisté sur les fruits culturels de la sainteté, sur le lien entre la recherche de Dieu et les œuvres de la raison humaine. Le discours au *Collège des Bernardins* en 2008 est peut-être le texte le plus emblématique de cet axe de la prédication de Pierre. Le grand défenseur de la raison humaine comme image du *Logos* divin saisit l'occasion qui lui était présentée pour revenir sur un thème qui lui est cher, « les racines de la culture européenne ». Et le modèle qu'il présenta pour étudier cette question fut celui du monastère. Le monastère, non pas modèle politique tant il est évident que les règles monastiques ne sont pas transposables dans la société civile, mais modèle culturel ou, plus exactement, modèle de ce que la vie théologale produit comme fruits de purification et de floraison culturelle. En entrant au monastère, la volonté des moines « n'était pas de créer une culture nouvelle ni de conserver une culture du passé. Leur motivation était beaucoup plus simple. Leur objectif était de chercher Dieu, *quaerere Deum*. Au milieu de la confusion de ces temps où rien ne semblait résister, les moines désiraient la chose la plus importante: s'appliquer à trouver ce qui a de la valeur et demeure toujours, trouver la Vie elle-même ».

À cette recherche de Dieu correspondait une disposition complémentaire: être prêt à écouter Dieu dans sa Parole. Le pape, dans la perspective augustinienne qu'il affectionne, plaçait ainsi la racine de la culture européenne au sein du rapport entre la liberté humaine et la grâce divine: liberté de chercher Dieu avec sa raison, grâce de la Parole qui se révèle dans un langage qui parle à la raison. Liberté, grâce et raison se présentent ainsi comme les piliers, les fondements de la culture: liberté d'engager toute sa personne dans la recherche de la Vie; grâce d'une Parole révélée qui lie et qui empêche la liberté de devenir un subjectivisme; raison qui, portée par les deux premiers piliers, interdit toute dérive vers le fondamentalisme. Or, tout l'intérêt du modèle monastique est de nous montrer les fruits culturels de cette structure fondamentale de la recherche de Dieu: les moines développèrent les outils de compréhension de la Parole nécessaires à la raison humaine. La grammaire, l'histoire, la logique, la dialectique et la théologie furent autant de sciences trouvant leur source dans l'exégèse médiévale. De même, la musique, le chant, l'art sacré de l'architecture, de la peinture, de la passementerie ou de l'orfèvrerie furent stimulés par le souci de louer Dieu dans des œuvres humaines qui soient des reflets de la perfection divine, manifestée dans la création. La dignité de l'homme se dévoilait dans la glorification de la dignité de Dieu. Enfin, l'imitation de Dieu qui œuvre dans le monde s'accomplissait par tous les types de travaux qui assuraient la vie du monastère. « C'est ainsi que le travail des hommes devait apparaître comme une expression particulière de leur ressemblance avec Dieu qui rend l'homme participant à l'œuvre créatrice de Dieu dans le monde. Sans cette culture du travail qui, avec la culture de la parole, constitue le monachisme, le développement de l'Europe, son *ethos* et sa conception du monde sont impensables. » Il y aurait lieu d'ajouter la dimension anthropologique de la moralité, qui n'est pas mentionnée par le pape mais qui trouve, elle aussi, dans le modèle du monastère un ferment culturel remarquable: la connaissance de soi, des passions et des maladies de l'âme, le développement des doctrines de l'amour de Dieu et du prochain, la théologie mystique et son expression littéraire ou poétique furent des domaines où excella le monachisme. En somme, pouvait conclure Benoît XVI, « ce qui a fondé la culture de l'Europe, la recherche de Dieu et la disponibilité à L'écouter, demeure aujourd'hui encore le fondement de toute culture véritable ».

À l'heure d'une mutation culturelle inédite des sociétés occidentales, où beaucoup du patrimoine européen va être perdu, où un nouvel humanisme va devoir se frayer le chemin de son éclosion, le rôle des chrétiens et de l'Église dans le monde apparaît crucial. Non parce qu'ils seraient des hommes supé-

rieurs, mais parce qu'ils peuvent puiser dans la vie théologale une sagesse et un amour qui ne viennent pas d'eux. C'est par la grâce de Dieu répandue dans l'homme tout entier qu'il sera possible de traverser, sans y être engloutis, les deux périls du culte de l'Hypersujet sans identité et de l'absorption des personnes dans le Tout-politique. C'est par cette même grâce que se purifiera une culture menacée de mort, que seront préservés des trésors passés qui méritent de l'être, et enfin, qu'un renouveau culturel pourra voir le jour.

Fr. Emmanuel PERRIER, OP
En la fête des saints Archanges 2012

Si nous voulons savoir ce qu'est le « bien commun » et que nous cherchons cette notion dans des dictionnaires de philosophie ou de théologie nous pouvons vite être déçus : beaucoup de dictionnaires ne portent simplement pas d'entrée « bien commun », ni dans l'index, ni parmi les articles. Il n'est pas aisé de se documenter sur ce thème. Souvent, il faut aller puiser dans d'autres articles comme par exemple : « communautarisme », « contractualisme », « idéalisme anglais »¹. Cet état de chose est-il révélateur d'un certain désintérêt, d'un certain oubli ou peut-être simplement d'une ignorance de cette notion ?

Dans les journaux ou dans d'autres médias nous entendons parler davantage de « l'intérêt général ». En politique notamment, les expressions « défendre les intérêts de son pays » ou « défendre les intérêts de l'Union européenne » sont nombreuses. L'action politique de nos pays semble consister à gérer et à concilier les divers intérêts et à poursuivre « l'intérêt général » de chaque pays ou des autres unités politiques. Qu'en est-il alors du « bien commun » ?

Après un aperçu rapide sur l'intérêt général nous proposerons des considérations sur le bien commun qui manifestent son importance pour la personne humaine et aussi la dignité de l'action politique.

L'intérêt général

Rien qu'en regardant sur le site du Conseil d'Etat français nous pouvons trouver un compte rendu d'un rapport d'études sur l'intérêt général². Il explique de quoi il s'agit : « L'intérêt général se situe, depuis plus de deux cents ans, au cœur de la pensée politique et juridique française, en tant que finalité ultime de l'action politique. » La politique en France doit assurer l'intérêt général des Français. Celui-ci n'est pas seulement la finalité ultime, mais, selon

1. Cf. M. CANTO-SPERBER (éd.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, Presses Universitaires de France, 32001 qui porte tout de même l'entrée « bien commun » dans son index.

2. Cf. « conseil-etat.fr » ; le rapport date de 1999. On peut consulter aussi « vie-publique.fr » qui présente un texte sur l'intérêt général et les intérêts particuliers.

ce même rapport, il est aussi le fondement de la légitimité de l'action politique. Un homme politique peut justifier son action par le renvoi à l'intérêt général qui est une référence reconnue non seulement par la loi, mais pour l'établissement des lois. Il est donc important de savoir au moins dans ses grandes lignes ce qu'est cet intérêt général.

Précisément, il y a deux conceptions un peu différentes de l'intérêt général. La première est inspirée par la philosophie de Hobbes ou de Locke et elle comprend l'intérêt général comme la somme des intérêts particuliers. Dès qu'un nouvel intérêt particulier apparaît sur la scène politique, il est normal de l'intégrer dans une vision d'ensemble. Cette conception est davantage répandue dans les pays anglo-saxons où, par exemple, l'influence des *lobbies* sur la vie politique est considérée comme normale. Tous les intérêts sont à prendre en compte dans la recherche de l'intérêt général. L'Etat doit garantir la coexistence de tous ces intérêts même s'ils sont parfois en conflit entre eux.

La deuxième conception renvoie à la « volonté générale » selon la doctrine du *Contrat social* de Jean-Jacques Rousseau. L'Etat ici demandera un dépassement des intérêts particuliers en faveur d'un intérêt qui serait commun à l'ensemble des individus. C'est dans cette ligne que se situe la République française. Rappelons-nous comment J.-J. Rousseau déterminait la volonté générale: « Il y a souvent bien de la différence entre la volonté de tous et la volonté générale; celle-ci ne regarde qu'à l'intérêt commun, l'autre regarde à l'intérêt privé, et n'est qu'une somme de volontés particulières; mais ôtez de ces mêmes volontés les plus et les moins qui s'entredétruisent, reste pour somme des différences la volonté générale³. » Cette volonté générale semble être un compromis ou une sorte de « dénominateur commun » à toutes les volontés particulières, car toutes les contradictions doivent en être éliminées.

Intérêt général et loi civile

Un regard sur la loi civile nous fait savoir concrètement ce qu'est l'intérêt général, car la loi est comprise comme l'expression de la « volonté générale⁴ ». Les lois civiles promulguées par le législateur définissent le contenu de l'intérêt général. Ce contenu est toujours en évolution, toujours à adapter aux situations nouvelles, au changement de la volonté générale et au progrès de la société. Le rapport d'études du Conseil d'Etat fait remarquer que le légis-

lateur se comprend comme le gardien, comme l'instance de sauvegarde de l'intérêt général⁵. Celui-ci est au fondement de la légitimité du législateur, mais en même temps il est formulé et promulgué par lui.

En droit public aussi, cette notion d'intérêt général tient une grande place. Nous relevons ce point à titre d'exemple, car il explique certains fonctionnements dans nos pays: au nom de l'intérêt général, il devient possible de déroger légalement à certains principes fondamentaux. Le législateur peut ainsi limiter certains droits et libertés individuelles. En bioéthique par exemple, la loi peut prévoir elle-même de déroger à sa propre interdiction de la recherche sur l'embryon humain, par exemple en vue d'assurer le progrès thérapeutique concernant certaines maladies graves et cela donc au nom de l'intérêt général⁶.

On peut se demander à juste titre: où est la limite de ces dérogations? Comment éviter que l'intérêt général ne soit pas simplement l'expression de la volonté de la majorité au détriment des minorités, ou bien l'expression de la volonté d'un groupe au pouvoir? Comment articuler l'intérêt général avec les libertés individuelles? Aujourd'hui se pose aussi la question de savoir comment assurer un tel intérêt général lorsque la tendance des individus va plutôt vers la sauvegarde de leurs intérêts particuliers et souvent égoïstes, et que l'on constate une désaffection profonde des idéaux collectifs? Il semble important de chercher des solutions à ces questions pour améliorer la compréhension et la mise en œuvre concrète de l'intérêt général.

Intérêt général et conception de la société

Les conceptions de l'intérêt général brièvement esquissées ici ont encore une autre limite qu'il est importante de souligner: elles restent dans le cadre

5. « En disant ce qu'est l'intérêt général, le législateur se fait dépositaire de cet intérêt et revendique pour lui-même ce retour aux sources de la légitimité démocratique. » (*op. cit.*)

6. Concernant la recherche sur l'embryon et les cellules souches embryonnaires, la Loi n° 2011-814 du 7 juillet 2011 relative à la bioéthique dans son article 41 dit: « I. – La recherche sur l'embryon humain, les cellules souches embryonnaires et les lignées de cellules souches est interdite. II. – Par dérogation au I, la recherche est autorisée si les conditions suivantes sont réunies: 1° La pertinence scientifique du projet de recherche est établie; 2° La recherche est susceptible de permettre des progrès médicaux majeurs; 3° Il est expressément établi qu'il est impossible de parvenir au résultat escompté par le biais d'une recherche ne recourant pas à des embryons humains, des cellules souches embryonnaires ou des lignées de cellules souches; 4° Le projet de recherche et les conditions de mise en œuvre du protocole respectent les principes éthiques relatifs à la recherche sur l'embryon et les cellules souches embryonnaires. Les recherches alternatives à celles sur l'embryon humain et conformes à l'éthique doivent être favorisées. » (cf. www.legifrance.gouv.fr)

3. J.-J. ROUSSEAU, *Du contrat social* (1762), livre II, chap. 3. Remarquons que la « volonté générale » n'est pas forcément la « volonté de tous ».

4. « La loi est l'expression de la volonté générale », Article 6 de la *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*, du 26 août 1789.

d'une compréhension de l'homme et de la société qui envisage cette dernière comme un ensemble d'individus isolés, centrés sur eux-mêmes où chacun poursuit ses intérêts particuliers. Ces intérêts et les libertés individuelles se limitent mutuellement. « Ma liberté s'arrête là où commence celle des autres. » Vivre en société est parfois considéré comme une nécessité qui s'impose à chacun, ou bien comme étant simplement utile. Oui, la société apporte aux individus des biens, cependant en soi, elle n'est pas d'abord un bien pour l'individu.

K. Wojtyła a analysé avec sa rigueur de phénoménologue la position de l'individualisme dont sont marquées les conceptions de l'intérêt général. Il la décrit ainsi : « Le bien de l'individu, selon cette conception [de l'individualisme], est en contradiction radicale avec tout autre individu et son bien ; en tout cas, il y a un caractère d'autoconservation' et d'autodéfense. L'agir en commun avec d'autres, tout comme l'exister en commun avec d'autres, s'avère, selon l'individualisme, une simple nécessité à laquelle l'individu doit se soumettre, alors que n'y répond aucune de ses propriétés positives, de même que l'agir et l'exister en commun avec d'autres ne servent ni ne développent aucune propriété de cette sorte. Les 'autres' ne sont pour l'individu que source de limitation, et même pôle d'oppositions multiples. La communauté ne se constitue que dans le but de protéger le bien de l'individu par rapport à ces 'autres'⁷. » Il semble ainsi que l'intérêt général, dans la mesure où il véhicule une conception individualiste de l'homme soit réduit à une tâche impossible : éviter une guerre inévitable entre les individus, tenir en équilibre la balance des intérêts particuliers qui sont forcément en conflit entre eux.

Intérêt général et dimension éthique de l'agir

On peut ajouter encore une autre limitation dont est marquée la notion d'intérêt général : il fait intervenir des considérations éthiques uniquement

pour inciter les citoyens à dépasser leurs égoïsmes et à retrouver les valeurs de la vie sociale, à s'unifier autour de l'intérêt général. En soi, l'intérêt général n'est pas considéré comme étant de nature éthique, il ne semble donc pas être l'expression d'un engagement libre et personnel de l'individu.

Sans entrer dans une recherche approfondie de l'intérêt général, nous pouvons revenir à la signification même du mot « intérêt » pour cerner cette limite inhérente à l'intérêt général. Le mot venant du latin, se traduit par « il importe » et renvoie à ce qui est 'utile', ce qui 'sert', ce qui est avantageux. Nous sommes dans l'ordre de ce qui peut être un 'moyen' pour obtenir une fin⁸. Le mot « général » exprime ce qui appartient à un ensemble, ce qui est le plus habituel et s'oppose à « particulier ». Or, ce qui peut être utile et ce qui sert, ce sont des choses, des événements, ou des êtres qui ne sont pas des personnes. Peut-on accepter de faire des personnes humaines un moyen pour obtenir une fin ? Depuis l'énonciation de l'impératif catégorique de Kant⁹, il semble pourtant acquis par tous nos contemporains qu'aucun homme ne peut être traité comme un moyen pour d'autres. Il y va de la dignité de la personne humaine. La personne devrait être toujours considérée comme une fin, comme un absolu, un être qui ne doit jamais être asservi ou rendu esclave par d'autres. Il semble ainsi que la notion d'intérêt général soit confinée au domaine de l'utilité et ne puisse pas tenir compte de toute la richesse de la personne humaine engagée dans la vie sociale.

Nous ne voulons pas dire ainsi qu'il faille rejeter complètement l'intérêt général. Il nous semble important cependant de trouver une perspective plus large qui puisse intégrer toutes les dimensions de la personne et la profondeur de sa dignité. Nous allons donc maintenant nous interroger sur la notion du « bien commun » dans ce sens-là.

Le bien commun

Approche de la notion

Qu'évoque-t-on lorsqu'on parle du bien commun ? Les mots « bien » et « commun » nous situent dans un tout autre climat que les mots « intérêt » et « général »¹⁰. Le « bien » est difficile à définir, car sa détermination dépend

7. K. WOJTYŁA, *Personne et acte*, Paris, Le Centurion, 1983 (trad. G. JARCZYK), p. 311 (une nouvelle édition a paru chez Parole et Silence en 2011 dans la collection *Collège des Bernardins*). L'auteur réfléchit aussi sur le totalitarisme tel qu'il a pu exister en Pologne par exemple. C'est un « individualisme à rebours », une sorte d'anti-individualisme qui dans le fond a une même façon de penser l'homme : « Etant donné que l'on suppose qu'en l'individu ne réside que la tendance au bien individuel, et qu'il n'a aucune disposition à l'accomplissement de soi dans l'agir et l'exister "en commun avec d'autres", qu'il n'a aucune disposition à une participation véritable, tout bien commun ne peut être alors obtenu que par voie de limitations de l'individu. D'entrée de jeu n'est retenue que cette signification du bien commun. Ce ne peut être un bien qui réponde à l'individu, dont l'individu puisse faire choix de façon indépendante et selon le principe de la participation, mais c'est un bien qui doit aller à l'encontre de l'individu et le limiter. Etant donné cela, la réalisation du bien commun présuppose nécessairement la contrainte... » (*ibidem*, p. 312)

8. Cf. M. CLÉMENT, *Le bien commun*, Paris, Editions de l'Escalade, 1998, Introduction.

9. Cf. E. KANT, *Fondement de la métaphysique des mœurs*, Paris, Vrin, 1987, p. 116-117.

10. L.-J. LEBRET montre la différence entre le bien commun et l'intérêt dans le premier chapitre de son ouvrage *Découverte du bien commun. Mystique d'un monde nouveau*, s.l., Economie et humanisme, 1947.

de ce que l'on est. Le bien de l'homme n'est pas le même que le bien d'une plante ou d'un animal. Comment le définir alors ? « Le Bien est ce que toute chose désire » dit S. Thomas à la suite d'Aristote¹¹. Le bien est en référence au désir des êtres, mais au désir qui exprime la tension vers l'accomplissement de leur être. Le désir du bien traduit ainsi la dynamique d'un être vers sa plénitude. Naturellement et spontanément, un être désire ce qu'il lui faut pour grandir et pour trouver la perfection de son être. Ces « désirs » chez des êtres inférieurs à l'homme ne sont évidemment pas l'expression d'une liberté comme c'est le cas de l'homme. L'homme désire spontanément et en même temps librement ce qui lui permet de se construire et de s'accomplir en tant qu'homme. Ainsi le désir du bien ne renvoie-t-il pas à une simple utilité ou à un désir purement subjectif (comme le fait « l'intérêt »), mais il renvoie à l'objectivité de son être en même temps qu'à sa capacité de liberté¹².

Parler de bien pour l'homme, c'est donc parler de ce qui contribue à la plénitude de son humanité, de son être personnel, de ce qu'il est au plus profond de lui-même. Si l'intérêt ne se rapporte qu'à ses désirs individuels, le bien est en référence à des désirs inscrits dans l'homme en tant que tel, par exemple le désir de conserver son être, le désir de connaître la vérité, etc.¹³. Lorsqu'un tel désir a été comblé, jaillit la joie comme le signe d'un accomplissement de la personne.

La Révélation nous apprend que le Bien pour l'homme est ultimement Dieu, parce que l'homme est créé à l'image de Dieu et selon sa ressemblance. Pendant la vie sur terre, ce Bien est obtenu petit à petit, par l'obtention de biens particuliers qui conduisent au Bien ultime. L'homme n'est pas un ange, il a besoin de beaucoup de biens particuliers et de biens simplement matériels pour aller vers son Bien ultime.

Qu'en est-il alors du Bien « commun » ? Le mot « commun » renvoie à ce qui est partagé ensemble, ce qui est propre à plusieurs ou se fait à plusieurs. Le bien commun est ainsi, non pas ce qui appartient à l'homme en « général » et qui serait opposé aux biens particuliers, mais c'est le bien qui appartient à tous les hommes et à chaque homme en même temps. C'est un bien que l'on

recherche ensemble avec d'autres sans qu'il cesse d'être « mon bien ». Le *Catéchisme de l'Eglise Catholique* (CEC) au numéro 1749 explique comment l'homme agit en tant qu'homme : « Les actes humains, c'est-à-dire librement choisis par suite d'un jugement de conscience, sont moralement qualifiables. Ils sont bons ou mauvais. » Le bien que l'homme doit chercher librement avec d'autres est un bien moral, un bien à poursuivre librement. Ainsi, le bien commun est-il de nature éthique. Le fait de chercher ce bien avec d'autres n'enlève pas à l'homme sa liberté et sa responsabilité dans l'agir, mais les suppose.

Bien commun et dimension sociale de l'homme

La recherche avec d'autres d'un bien commun ne se fonde pas sur le fait que la vie en société est une nécessité et que l'on ne peut faire autrement. L'homme cherche le bien « ensemble avec d'autres » parce que par nature, par sa qualité de personne, il a une dimension sociale qui lui est essentielle. La constitution pastorale de Vatican II, *Gaudium et Spes*, fait le lien entre la Trinité qui est une communion des trois Personnes divines et l'homme créé à l'image de Dieu qui lui aussi ne peut s'accomplir en tant que personne que par la communion avec les autres¹⁴. L'homme en tant qu'être de relation, en tant que « personne » faite pour la communion des personnes cherche le bien correspondant à sa dignité « ensemble avec d'autres ».

Ceci explique que le fondement du bien commun est « l'égale dignité de toutes les personnes humaines¹⁵ ». Ni le fait, ni le désir de vivre en société ne permettent de fonder le bien commun. Seul l'être profond de la personne elle-même en donne un appui et une explication suffisante. Certes, « la personne humaine a besoin de la vie sociale », cependant « celle-ci ne constitue pas pour elle quelque chose de surajouté, mais elle est une exigence de sa nature¹⁶ ». Dire cela signifie que la vie en société apporte à l'homme un bien, c'est un moyen pour lui d'atteindre ce pour quoi il est fait. « Conformément à la nature sociale de l'homme, le bien de chacun est nécessairement en rapport avec le bien commun¹⁷. » Autrement dit, c'est pour l'homme un bien de collaborer au bien commun. Il y a des relations de réciprocité entre le bien de chacun et le bien commun.

11. S. THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, I q.5 a.1 qui reprend ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, I 1 (1049 a 3).

12. Nous ne pouvons expliciter ici ni la conception de la liberté que cela suppose, ni les précisions qu'il faudrait apporter compte tenu des conséquences du péché de l'homme. Nous renvoyons pour cela à l'anthropologie exposée dans la constitution pastorale du Concile Vatican II, *Gaudium et Spes*.

13. Cf. S. PINCKAERS, *Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire*. Fribourg, Editions Universitaires, Paris, Cerf, 1993, chapitre XVII.

14. Cf. Constitution pastorale du Concile Vatican II, *Gaudium et Spes*, 24.

15. CEC 1905. Le numéro 164 du *Compendium de la Doctrine Sociale de l'Eglise* (CDSE) explicite, pour fonder le bien commun, la référence à la nature personnelle de l'homme par la dignité, l'unité et l'égalité de toutes les personnes.

16. CEC 1879.

17. CEC 1905.

Expliquons ces considérations du Magistère qui souligne ici l'importance de vérités accessibles à la lumière naturelle de la raison humaine. Si la socialité est une exigence de la nature humaine elle-même, la recherche du bien de l'homme « ensemble avec d'autres » n'est pas seulement une exigence de méthode: « Je ne peux atteindre mon bien que par l'aide des autres. » Elle est une exigence de ce qu'est l'homme et de ce qu'est son bien: « Parce que je suis une personne, mon bien pour m'accomplir est de nature 'sociale' aussi bien que 'personnelle'. » Cela veut dire que l'homme ne peut atteindre son bien personnel qui est d'être à l'image et à la ressemblance de Dieu qu'en vivant la dimension sociale comme une expression même de son être personnel.

Eclairé par la lumière de la Révélation, le bien commun comporte donc aussi la dimension transcendante de la personne humaine. Il ne se réduit pas à des biens matériels ou culturels à distribuer avec justice entre les membres de la société. Le bien commun fondé sur l'être même de la personne inclut toutes ses dimensions, sa religion et sa moralité aussi bien que sa socialité et sa corporalité.

Bien commun et pluralisme

Ceci fait comprendre pourquoi aux XVII^e-XVIII^e siècles la notion du bien commun a été rejetée et pourquoi aujourd'hui encore elle n'est pas bien acceptée. Le « bien commun » semble trop lié à une conception morale et religieuse déterminée, à une conception trop particulière du bien et du mal, à une compréhension de la nature humaine. Dans le pluralisme de nos sociétés actuelles il semble impossible de fonder « un bien commun ». La conception chrétienne est seulement une parmi d'autres. Il faut vivre aujourd'hui avec des personnes qui pensent l'homme tout autrement et indépendamment d'une nature humaine universelle. Les citoyens ont des aspirations si différentes au bien¹⁸, précisément selon leur manière de comprendre l'homme et le sens de sa vie. C'est ainsi qu'on exige de tous, pour la vie en société, une sorte de neutralité normative: « surtout ne pas imposer à l'autre sa propre façon de comprendre le bien et le mal ». Le « bien commun » ne semble pas pouvoir donner cette neutralité. Par contre, « l'intérêt général » semble pouvoir mieux assurer l'ensemble harmonieux de toutes les différentes façons de voir l'homme et son bien¹⁹.

18. Cf. D. GREINER, *Le bien commun à l'épreuve des éthiques procédurales: pour une réinterprétation des sources théologiques*, dans *Communio* XXV-1, janvier-février 2000, p. 119-144.

19. La grande difficulté en fait consiste dans l'articulation entre une nature humaine universelle et la liberté individuelle. Pour beaucoup, la conception d'une « nature de l'homme » est incompatible avec l'affirmation de la liberté humaine. Nous ne pouvons que renvoyer à l'encyclique *Veritatis splendor* de Jean-Paul II (06.08.1993) qui répond à cette question.

Si l'on pense par exemple à la crise financière actuelle et à la crise alimentaire mondiale, on peut se demander si ces difficultés ne traduisent pas finalement l'échec d'une conception de la vie sociale et politique nationale et internationale fondée simplement sur l'intérêt. Il y a plus de dix ans déjà, le Père Gire faisait remarquer que l'effacement de la notion du bien commun conduit en fait à un règne des intérêts particuliers et marque le déclin de la conscience civique, professionnelle et morale. « C'est un retour à un 'état de nature' où le seul droit est celui de la force naturelle de l'individu » où chacun finalement ne recherche que son bien-être²⁰. Or, depuis un certain nombre d'années²¹ déjà, des voix s'élèvent pour revenir au bien commun afin de retrouver un lien social fort entre les membres d'une société et pour soutenir un engagement éthique commun. L'enjeu est énorme.

Bien commun et bien personnel

En cas de conflit entre le bien de la personne et le bien commun de la société, que faut-il faire? Quel aspect faut-il privilégier? C'est à ce propos que naissent les difficultés dans la plupart des cas. Lorsqu'une personne est malade et ne peut plus assurer son travail, faut-il la licencier au nom du bien commun de l'entreprise, ou bien faut-il chercher le bien de cette personne au détriment du bien commun? Le *CEC* 1881 donne une lumière concernant la relation entre la personne et la société qui peut nous être utile: « La personne humaine est et doit être le principe, le sujet et la fin de toutes les institutions sociales. » Autrement dit, la société est faite pour la personne et non pas la personne pour la société. Nous verrons plus loin les nuances qu'il faut apporter à cette affirmation. Le *CEC* cite ici *Gaudium et Spes* 25 qui au numéro 24 a donné l'explication de cette vérité. La dignité de la personne humaine est tellement grande qu'il faut une expression forte pour la signifier: l'homme est « la seule créature sur terre que Dieu a voulue pour elle-même²² ». Une personne n'est jamais ordonnée à une autre ou aux autres comme un moyen pour une fin. Voilà pourquoi ne peut se justifier le recours à des bébés-médicaments par exemple²³. C'est un déni de la dignité de la personne humaine. Le bien commun ne doit jamais annihiler les biens fonda-

20. P. GIRE, *Penser le bien commun*, dans *Esprit et vie* 12 (17.06.1999), p. 271-274, citation p. 273.

21. Cf., à titre d'exemple, la création de la revue *Finance et bien commun* en 1998.

22. *Gaudium et Spes* 24.

23. L'essentiel du problème éthique tient à l'instrumentalisation et la destruction des embryons volontairement produits pour choisir les caractéristiques de l'enfant à naître.

mentaux des personnes, mais il trouve sa finalité dans la perfection, l'accomplissement de toutes les personnes qui composent la société²⁴.

Faut-il donc toujours mettre le bien des personnes au dessus du bien commun? Non, puisque la relation entre ces deux biens est plus complexe. Il n'y a pas à choisir entre les deux comme entre des alternatives qui se combattraient et s'excluraient. Il y a plutôt une relation de circularité qui fait que la poursuite de l'un profite à l'obtention de l'autre. Sortir de la question en termes d'alternatives qui s'excluent aide déjà à trouver des solutions concrètes²⁵.

Le contenu du bien commun

En quoi consiste précisément le bien commun? Nous avons déjà pu comprendre qu'il ne s'agit pas de « choses » à posséder seul ou ensemble, ce n'est pas une part du gâteau à se réserver et dont chacun voudrait la plus grosse possible pour lui²⁶. Le bien commun n'est pas la somme des biens particuliers des personnes. Le lien social unit les personnes dans la réalité de la vie sociale. La société « ajoute » quelque chose à chaque personne et à son bien. C'est ainsi qu'il n'y a pas simplement un rassemblement des différents biens particuliers, mais une union des biens entre eux qui rejaillit ensuite sur le bien des personnes. Le bien commun est une réalité qui intègre le bien des personnes et ensuite l'élève par le lien avec le bien des autres à un niveau supérieur. Le bien commun d'une famille est davantage que le bien du père, le bien de la mère et le bien des enfants. Il y a un bien lié aux liens familiaux, à la vie familiale en tant que telle. La valeur du bien commun est donc plus grande que la valeur du bien d'une personne particulière, mais non parce qu'il y a quantitativement plus de personnes en face d'une seule. La valeur consiste plutôt dans ce que le bien commun apporte au bien des personnes une dimension nouvelle liée justement aux différents liens sociaux.

Le bien commun ne se réduit donc pas simplement à une somme de biens différents. Le bien commun est un bien résultant des liens sociaux établis entre le bien de toutes les personnes d'une société afin de donner une valeur plus grande à chacun. La doctrine sociale de l'Eglise définit le bien commun

comme étant « cet ensemble de conditions sociales qui permettent, tant aux groupes qu'à chacun de leurs membres, d'atteindre leur perfection d'une façon plus totale et plus aisée²⁷ ». Parler du bien commun en termes de « conditions » revient à ouvrir un champ d'activité où l'agir libre et responsable de la personne peut se déployer « ensemble avec d'autres ». Le bien commun est comme une sorte de stade où la personne peut courir en équipe avec d'autres pour que toute l'équipe, et donc chacun dans l'équipe, puisse gagner le prix, grâce à l'aide mutuelle. Dans ce jeu-là, il ne devrait y avoir que des gagnants!

Concrètement, les « conditions sociales » dont parle le *Compendium de la Doctrine Sociale de l'Eglise* comportent beaucoup d'aspects particuliers, notamment des aspects qui permettent de sauvegarder les trois dimensions essentielles de la personne humaine: le 'respect de la personne' doit protéger son être même; 'le bien-être social et le développement du groupe' doivent promouvoir la dimension sociale de l'être humain; 'la paix et la sécurité' doivent assurer le cadre dans lequel l'homme peut effectivement déployer son agir libre et responsable²⁸. Ces éléments essentiels se diversifient ensuite dans une multitude de biens particuliers aussi bien matériels que spirituels, comme par exemple l'accès à la nourriture et aux vêtements, au travail, à l'éducation, à la culture, à la liberté religieuse, etc. Il ne s'agit pas non plus d'exclure tout intérêt ou de s'opposer à l'intérêt général. Le bien commun ne se situe pas au même niveau que lui, il est à la fois plus large et plus profond. Il devra arbitrer et articuler les divers intérêts entre eux pour les orienter finalement vers le bien des personnes et de la société.

La valeur personnaliste du bien commun

Venons-en donc à quelques indications pratiques pour la mise en œuvre de la doctrine sociale de l'Eglise concernant le bien commun. Dans *Personne et acte*²⁹, Karol Wojtyła étudie l'homme en train d'agir et ce que cet agir manifeste de la personne humaine elle-même. Dans le dernier chapitre du livre³⁰, l'auteur scrute l'agir « en commun avec d'autres », donc l'agir en société et la recherche du bien commun. Est-ce que le fait d'agir « ensemble avec

24. Cf. CEC 1912.

25. R. BOUDON, dans son petit livre *Le relativisme (Que sais-je? 3803)*, Paris, PUF, 2008 souligne qu'une pensée binaire qui surestime le principe du tiers exclu est au fondement du relativisme actuel (aussi bien cognitif que normatif).

26. J. MARITAIN, dans une étude sur *La personne et le bien commun*, fait remarquer qu'il faut préciser la façon dont on considère le rapport entre le tout et ses parties: dans J. et R. MARITAIN, *Œuvres complètes* (vol. IX), Fribourg, Editions Universitaires, Paris, Editions Saint Paul, 1990, p. 167-237.

27. CDSE 164, voir aussi CEC 1906.

28. Cf. CEC 1906-1909. Les éléments essentiels de la personne humaine sont dégagés et expliqués dans les chapitres I, II et III de la première partie de *Gaudium et Spes* et se retrouvent aussi dans le CEC.

29. *Op. cit.*

30. *Ibidem*, p. 297 et suiv.

d'autres » apporte quelque chose à la personne ou manifeste une caractéristique de la personne humaine ? En fait, nous avons déjà rencontré cette question. Ici, nous voulons étudier comment, concrètement, poursuivre et rechercher le bien commun, quels écueils se dressent et comment les éviter.

La personne s'accomplit par la recherche du bien commun

En regardant la personne en train d'agir avec d'autres, Karol Wojtyła met en lumière la « participation » qui est une propriété intérieure de la personne elle-même³¹. Cela veut dire que la personne a la capacité d'exister et d'agir « en commun avec d'autres ». Cette capacité ou propriété traduit les liens réciproques entre la personne et la société³². L'agir « ensemble avec d'autres » et la recherche du bien commun ne se limitent pas à faire une œuvre commune, par exemple bâtir une maison ou faire fonctionner un aéroport, ce qui est déjà magnifique. Il y a davantage. Laissons la parole à notre auteur : « Pour la façon personnaliste de penser, caractéristique est la conviction qu'existe une capacité de participation qui est propre à la personne. Il est clair qu'il importe d'actualiser cette capacité, qu'il importe de la former, de l'éduquer, afin qu'elle mûrisse ; car ce n'est pas seulement 'par nature' que l'homme existe en commun avec d'autres et qu'il doit aussi œuvrer en commun avec eux, mais dans l'agir et l'exister 'en commun avec d'autres' il peut atteindre à une maturité qui lui est propre, une maturité qui en même temps est un trait essentiel de la personne. C'est donc la raison pour laquelle il faut reconnaître à tout homme le droit fondamental à l'agir, autrement dit la liberté de l'acte, en sorte que la personne puisse s'accomplir elle-même en l'accomplissant. Le sens d'un tel droit et d'une telle liberté réside dans la conviction de ce qu'existe une valeur personnaliste de l'acte humain³³. »

Agir librement avec d'autres est nécessaire pour que la personne mûrisse et trouve son accomplissement comme personne humaine. En quoi consiste cette maturité ou cet accomplissement propre à la personne ? En quoi le bien commun a-t-il donc une valeur personnaliste ? C'est que « Dieu a laissé

l'homme à son propre conseil » (Si 15,14). L'homme est confié à ses propres soins, sa maturité est le résultat de son agir libre. Par son agir responsable, l'homme assume ce qu'il est et il fait grandir son être. Plus précisément, par l'agir libre « ensemble avec d'autres », l'homme grandit en liberté et dans sa capacité de relation. Il mûrit vers sa perfection : vivre librement la communion avec les autres et avec l'Autre³⁴.

On peut lire parfois que le bien commun est la fin ou le but pour lequel une société est constituée³⁵. Il faut bien comprendre cette expression et montrer que ce but et cette fin consistent non seulement dans la 'maison que l'on a bâtie ensemble' ou dans 'l'aéroport que l'on fait fonctionner ensemble', mais aussi et fondamentalement dans l'accomplissement des personnes elles-mêmes qui 'ont construit la maison' et qui 'travaillent à l'aéroport'. Le bien commun apporte donc à la personne un aspect qu'elle ne pourrait pas réaliser toute seule.

Il ne s'agit pas ici d'un trait égoïste du bien commun. « Je me sers des autres pour m'accomplir moi-même. » Non, l'homme en collaborant avec les autres « s'attend à ce que, dans ces communautés fondées sur le bien commun, ses propres actes servent à la communauté, et aident à son maintien et à son enrichissement... l'homme est prêt à renoncer à tel ou tel bien individuel, le sacrifiant pour la communauté³⁶ ». Et l'auteur précise qu'un tel sacrifice n'est pas « contre nature ». Il répond plutôt à la capacité de l'homme de participer à l'agir des autres. Dans le renoncement même, librement assumé, à un bien individuel, la personne accomplit son bien, un bien plus grand. Ici on voit que la vision personnaliste de l'homme suppose une hiérarchie des biens ou, au nom d'un bien plus haut, il est parfois nécessaire de renoncer à un bien inférieur³⁷.

31. *Ibidem*, p. 307.

32. L'auteur précisera d'ailleurs plus tard que le fondement de la participation n'est pas simplement le fait d'être un membre d'une société, mais l'humanité même de la personne : « La communauté en humanité est la base de toutes les autres communautés. Lorsqu'une communauté quelconque se trouve arrachée à cette communauté fondamentale, elle perd nécessairement son caractère 'humain'. » (cf. *ibidem*, p. 330-331) Voir à ce sujet aussi G. FESSARD, *Autorité et bien commun*, Paris, Aubier, 1944.

33. *Ibidem*, p. 312-313.

34. Cf. *ibidem*, p. 319 : « Il n'est guère possible de définir le bien commun sans prendre en compte en même temps le moment subjectif, c'est-à-dire le moment de l'agir en relation aux personnes agissantes. En faisant droit à ce moment, il convient d'affirmer que le bien commun n'est pas seulement le but de l'agir engagé par une communauté ou par un groupe entendus de façon purement objective, mais qu'il est en même temps et même avant tout ce qui conditionne et pour ainsi dire engage la participation des personnes agissant en commun, formant ainsi en elles la communauté subjective de l'agir. »

35. Cf. R. MINNERATH, *Pour une éthique sociale universelle. La proposition catholique*, Paris, Cerf, 2004, p. 31.

36. K. WOJTYŁA, *op. cit.*, p. 320.

37. Cf. CEC 1886 parle d'une hiérarchie des valeurs à respecter dans la vie sociale.

Participer au bien commun

Si le bien commun est fondé sur l'égle dignité de toutes les personnes humaines, si par lui, chacune doit pouvoir atteindre sa maturité par un agir libre, il est clair que toutes les personnes d'une société donnée doivent promouvoir et participer au bien commun de cette société. L'égle dignité n'empêche pas les différences personnelles. On ne peut demander que tous collaborent au bien commun de la même façon, mais chacun doit le faire à sa place, selon ses capacités et son rôle dans la société³⁸.

On peut encore se demander dans quelle communauté se trouve la réalisation la plus complète du bien commun. Où l'homme peut-il atteindre le plus haut degré de participation et donc aussi le plus haut degré de maturité dans la vie sociale? Y a-t-il une forme de vie sociale et de bien commun qui englobe les autres formes? Selon le *CEC*, c'est dans la communauté politique que se réalise le bien commun d'une façon plus complète que dans les autres communautés (familiales, associatives, syndicales, etc.)³⁹. Comment comprendre cela? C'est parce que dans la communauté politique non seulement la personne collabore au bien commun d'un groupe particulier, mais qu'elle est en charge d'assurer le bien commun lui-même et les conditions de réalisation du bien commun de toutes les autres communautés humaines. Ne serait-ce pas l'expression de la 'royauté' de l'homme qui est appelé à se gouverner lui-même, non seulement dans sa vie personnelle, mais aussi au niveau de la vie sociale. Le gouvernement est confié à des personnes particulières selon la libre volonté des citoyens. Ceux qui exercent l'autorité dans la société sont élus en vue d'assurer ce bien commun au nom de tous les membres de la société. Ainsi le bien commun détermine-t-il la légitimité de l'autorité politique⁴⁰. Dans cette perspective-là on voit alors toute la dignité et la grandeur du service politique. Remettre en valeur cette grandeur et susciter un intérêt nouveau pour la politique semble aujourd'hui une tâche particulièrement urgente.

Les attitudes nécessaires à la poursuite du bien commun

Revenons à Karol Wojtyła : il dégage deux attitudes qui vont permettre à l'homme de réaliser le bien commun, aussi bien au niveau politique qu'aux autres niveaux.

38. Cf. *CEC* 1913.

39. Cf. *CEC* 1910. Le *CDSE* ne le dit pas expressément, cependant, dans les numéros 168-170, il met en valeur l'aspect politique du bien commun.

40. Concernant la relation « bien commun et autorité » voir *CEC* 1897-1904 et aussi G. FESSARD, *op. cit.*

La première attitude, c'est la solidarité. « La solidarité signifie une disposition constante à accepter et à réaliser cette part qui revient à chacun du fait qu'il est membre d'une communauté donnée. L'homme solidaire n'accomplit pas seulement ce qui lui revient en raison de son être-membre d'une communauté, mais il le fait 'pour le bien du tout', c'est-à-dire pour le bien commun⁴¹. » La solidarité traduit la capacité de l'homme d'agir en vue d'un bien social qui dépasse le sien propre. Ceci ne veut pas dire que l'homme se fait le dépositaire du bien commun, il ne se l'attribue pas, ni la part qui revient aux autres, mais il est capable d'assumer sa part et, si nécessaire, de compléter celle des autres.

La deuxième attitude c'est ce que Karol Wojtyła nomme « l'opposition ». Il ne la comprend pas dans un sens péjoratif de quelqu'un qui s'opposerait à un autre simplement pour être contre et pour détruire ou empêcher la recherche du bien commun. Cette attitude n'est pas une lutte contre quelqu'un, mais plutôt un combat pour la recherche du vrai bien et pour construire le bien commun⁴². Rappelons-nous que le bien commun est toujours à poursuivre dans les conditions concrètes de la vie en société, dans ce qui est possible ici et maintenant⁴³, dans des circonstances qui peuvent être comprises et interprétées de différentes façons. L'opposition exprime ainsi une attitude positive qui fait valoir les différentes interprétations possibles du bien commun. Elle est une forme de la solidarité et de la participation en soulignant que dans les conditions concrètes, les possibilités d'assurer efficacement le bien commun sont variées et pas toujours faciles à trouver⁴⁴.

41. K. WOJTYŁA, *op. cit.*, p. 322.

42. « ... Celui qui exprime une opposition ne se dérobe pas à la participation dans la communauté; il ne retire pas sa disposition à agir pour le bien commun. Il est évident que l'on peut comprendre autrement l'opposition; ici pourtant, nous l'entendons comme une attitude essentiellement solidaire. Non pas comme la négation du bien commun et du besoin de participation, mais bien comme leur confirmation. » (*ibidem*, p. 323)

43. La politique est « l'art du meilleur possible ». J.-M. GARRIGUES, *La politique du meilleur possible*, Paris, Mame, 1994, 126 p.

44. K. WOJTYŁA, *op. cit.*, p. 323-324: « L'enjeu de cette opposition, c'est une façon de comprendre, et plus que tout une façon de réaliser le bien commun, en particulier sous l'angle de la possibilité de la participation. L'expérience de diverses sortes d'oppositions, telles qu'elles ont toujours existé sur la base de l'être et de l'agir « en commun avec d'autres », enseigne que ceux qui s'opposent entre eux n'entendent pas par là sortir de la communauté. Tout au contraire, ils cherchent leur propre place dans cette communauté, ils recherchent donc la participation et une façon telle de comprendre le bien commun qu'ils puissent participer à la communauté de façon plus pleine et plus efficace. Multiples sont les exemples d'hommes qui se contestent, qui donc adoptent l'attitude d'opposition pour la raison justement que leur tient à cœur le bien commun. [...] Une communauté humaine ne comporte une structure normale que lorsqu'une juste opposition non seulement acquiert en elle droit de cité, mais également une efficacité telle que l'exige le bien commun, tout comme le droit de participation. »

Deux écueils à éviter

Deux attitudes erronées peuvent se présenter dans la recherche du bien commun : le conformisme qui est un manque de solidarité, et la dérobade qui est une fuite de l'opposition. Derrière ces défauts peut se cacher un manque d'autodétermination de la personne. « L'homme renonce à s'accomplir lui-même dans l'agir 'en commun avec d'autres' » (...) et il « s'accorde pour ainsi dire avec le fait que la communauté le prive de lui-même. Et en même temps, il prive la communauté de lui-même⁴⁵. » Pour éviter ces écueils, il est nécessaire de trouver une articulation entre la solidarité et l'opposition. Cette articulation se fait par le dialogue qui doit conduire à trouver ce qui est juste et vrai dans les situations concrètes et contingentes. Par le dialogue précisément, l'opposition peut aider à dépasser des vues peut-être encore trop subjectives et à trouver une solution juste en accord avec l'objectivité de la situation. « Le principe du dialogue est extrêmement heureux, pour la raison que, sans éviter les tensions, les conflits et les luttes dont témoigne la vie des différentes communautés humaines, il s'attache justement à ce qui en eux est véritable et juste, à ce qui pour les hommes peut être source de bien⁴⁶. »

La recherche du bien commun n'est pas une œuvre facile, elle demande des combats et le déploiement de toutes les ressources de l'homme, mais n'est-elle pas ainsi également le reflet de la grandeur de l'homme que Dieu a vraiment « laissé à son propre conseil » (Si 15,14)?

Conclusion

L'étude de l'intérêt général et du bien commun nous a conduite à approfondir progressivement l'aspect social de la dignité humaine. La recherche du bien commun mobilise, tout autrement que la poursuite de l'intérêt général, les ressources de l'homme, notamment sa liberté et sa responsabilité.

Waltraud LINNIG

45. *Ibidem*, p. 327. Et l'auteur explique : « Dans le cas du conformisme, il s'efforce de le faire en conservant les apparences, dans celui de la dérobade il semble plutôt ne pas s'en soucier. Dans les deux cas, quelque chose de très essentiel se trouve arraché de l'homme. Ce n'est rien d'autre que ce trait dynamique de la participation comme propriété de la personne, trait qui lui permet d'accomplir des actes, et à travers eux de s'accomplir authentiquement lui-même dans la communauté d'être et d'action avec les autres. » (*ibidem*, p. 328)

46. *Ibidem*, p. 325.

Humaine raison. Pour une éthique du savoir¹

La crise actuelle est une crise de la raison, ou plus précisément une crise du rationalisme qui constitue une forme moderne de son usage. Comme toute crise, celle-ci présente à la fois un danger et une opportunité. Un danger, parce que l'issue n'est jamais certaine, comme le montre l'histoire récente; une opportunité, parce qu'elle est l'occasion d'un progrès véritable, qu'il soit individuel ou collectif.

Le phénomène cependant est devenu si massif, si complexe et si varié dans ses expressions, qu'un seul regard est incapable de l'embrasser de manière exhaustive; il vaut mieux procéder par touches successives, comme on entreprend des sondages au plus profond du sol avant d'engager une grande entreprise de construction, ou comme on prélève des biopsies de tissus vivants afin d'établir au plus près un diagnostic fiable, à même d'indiquer des solutions véritables.

C'est donc par sondages successifs que le Cardinal Cottier construit son dernier livre, une série de contributions pour notre temps, portées par un regard sans concession mais qui, loin de se vouloir alarmiste ou de faire fond sur de sourdes peurs, dresse un bilan à la fois sévère et rempli d'espérance, d'autant plus sévère d'ailleurs qu'il est pétri

d'espérance; l'objectif est constructif: c'est celui d'un livre réaliste, où il faut bon respirer. Une vingtaine d'études diverses au service d'un même but: constituer une éthique de l'intelligence qui serve à l'hygiène de l'âme.

L'ouvrage peut se lire d'un trait ou par chapitres, lesquels sont autant de méditations philosophiques ou théologiques, jalonnant un chemin exigeant et novateur, dont on perçoit progressivement le dessein d'ensemble. Ceux d'entre les lecteurs qui ont suivi l'itinéraire intellectuel du P. Cottier remarqueront qu'il s'agit de la réédition d'un livre de 1980, mais rehaussé et augmenté de plusieurs études nouvelles de première importance. Pourquoi cette réédition d'un livre de grande valeur? Parce que, même si la situation culturelle n'a pas radicalement changé depuis trente ans, elle est devenue comme plus impérieuse; les intuitions lumineuses exprimées il y a quelques années éclatent désormais au grand jour, au point que chacun est mieux à même d'en saisir le sens et la portée: on mesure aujourd'hui l'enjeu d'une telle éthique de l'intelligence, parce que les courants souterrains d'hier pointent désormais à la surface.

La crise de la vérité

Parmi les études nouvelles, il en est une, consacrée à « la crise de la vérité » (p. 253-270), issue d'une belle conférence délivrée à Toulouse en 2004 mais qui

1. CARDINAL GEORGES COTTIER, *Humaine raison. Contributions à une éthique du savoir*, Lethiellieux, s.l. 2011, 396p.

n'était jusqu'ici accessible qu'aux lecteurs de la *Revue thomiste*. Elle approfondit le sens des interventions du Magistère sur la dissociation entre vérité et liberté, en faisant fond d'une page justement célèbre du *Gai Savoir* de Nietzsche. Le rapprochement peut surprendre; il est cependant d'une rare profondeur. L'acribie du philosophe allemand aide en effet à mesurer pourquoi il n'existe pas de science sans présupposés, pas de physique sans métaphysique: c'est parce que le bâtiment entier du savoir repose sur un désir de vérité. D'emblée nous voilà au cœur du projet: si la recherche et la connaissance du vrai reposent sur un appétit de savoir, une éthique de l'intelligence commande l'entière de l'itinéraire intellectuel et spirituel de quiconque se met en quête de vérité. Mais, au lieu que Nietzsche en tire une conclusion nihiliste invitant à se libérer de cette dernière idole que représentent à ses yeux la raison et la vérité (le fragment 344 porte comme sous-titre: « En quoi nous [scientifiques, scientifiques et athées rationalistes] sommes encore pieux »), au lieu de le suivre sur la pente fatale de cette déconstruction qui entraîne la raison à démissionner de sa tâche, le P. Cottier retourne finement l'argument de Nietzsche pour montrer comment ce dernier stigmatise en fait l'échec du projet rationaliste des Lumières dans son rêve d'autofondation de la raison; tout l'effort d'analyse vise à la conclusion inverse: rapatrier le fondement métaphysique de l'irrépressible désir de vérité au sein de la nature même de l'être humain. Cette étude dense et splendide justifierait à elle seule l'édition du livre.

Mais celui-ci ne se réduit pas à une collection d'articles. Sa structure déjà

indique le projet, clairement exposé dans une très synthétique introduction (p. 8-14) et une conclusion invitant à poursuivre la tâche de la philosophie pour le monde d'aujourd'hui (p. 367-389).

Une première partie clarifie les conditions éthiques de la recherche du vrai (p. 17-118). C'est là, paradoxalement, un domaine d'investigation qui, pour central qu'il soit, n'a pas beaucoup retenu l'attention des philosophes. Les six études qui la composent insistent sur l'attitude spirituelle requise pour toute recherche loyale et fructueuse de la vérité. Par exemple, on y distingue finement la docilité et l'obéissance: la première désigne cette promptitude de l'intelligence du disciple qui, surtout au début, se met à l'école de celui qui enseigne, alors que l'obéissance est une vertu de la volonté de celui qui choisit librement de se soumettre aux décisions de l'autorité légitime. Ce faisant, le P. Cottier insiste sur les dispositions requises pour une authentique vie intellectuelle. Ce qui donne au passage l'occasion de lumineux éclairages sur le sens de l'enseignement: celui qui enseigne confie au « langage le processus qu'il a lui-même suivi, pour permettre à celui qui est enseigné de refaire en lui-même un itinéraire semblable » (p. 62); le contraire donc de la servile obéissance: « Un enseignement qui aboutirait au mimétisme du discours verbal représenterait une complète faillite » (p. 62), car au terme d'un enseignement réussi, l'intelligence cesse d'avoir besoin d'être enseignée. Désormais, elle voit par elle-même; c'est ce qui distingue l'enseignement de toute forme d'endoctrinement ou de propagande.

On aura repéré au passage la référence à la vision. C'est un thème récurrent

dans la pensée du P. Cottier: notre intelligence est faite pour voir, retrouvant ainsi « la fraîcheur aurorale des intuitions fondatrices » (p. 93): « La rencontre de la vérité est une démarche éminemment personnelle: je connais la vérité pour autant que je la vois, par une intuition directe ou par la médiation de la démonstration. Personne ne peut voir à ma place. Et quand j'ai vu la vérité, – et j'entends ici les vérités les plus hautes – j'en vis; cette saisie donne à mon existence son sens et son orientation. » (p. 100) L'exact contrepoint de la « désinvolture intellectuelle » où peuvent tomber les esprits seulement « informés » (p. 202), ceux aussi qui « sautent d'opinion en opinion » quand « le fond est de scepticisme » (p. 369).

Une distinction mérite d'être relevée, dans cette première partie d'autant plus lumineuse qu'on s'y montre confiant en les capacités de l'intelligence humaine.

Activité critique et esprit critique

L'activité critique, jugée comme exemplaire de l'activité intellectuelle, y est distinguée de la tournure d'esprit qui ne serait que critique et qui, malgré le succès dont jouit cette dernière expression, s'avère finalement ruineuse pour l'intelligence.

L'activité critique en effet est ce moment de réflexivité par lequel le jugement complexe de la raison qui porte sur le réel et se mesure à lui, se reconnaît d'autant mieux comme jugement vrai qu'il s'est départi de toute scorie (cf. p. 30-32). Critiquer consiste donc à « confronter à la lumière de ce qui est originel, la totalité de ses démarches et de ses résultats » (p. 36).

À l'inverse, l'attitude critique – ou « esprit critique » – est de tout autre

facture: elle consiste en une mentalité qui décrète que la critique serait « l'activité la plus radicale, la plus fondamentale et la plus générale de la raison » (p. 30), qui consiste à « sommer les objets de se présenter, pour se justifier, à son propre tribunal » (p. 31). Toute autre démarche est *a priori* taxée de « naïveté ».

Dans le premier cas, l'esprit se laisse guider par les choses et se fortifie dans sa démarche; dans le second, il enjoint le monde de se régler sur ses propres exigences. Dans la première attitude, la raison est reconnue dans ses capacités, mais ne s'érige pas en absolu, d'où le titre de l'ouvrage: « humaine raison », qui essaie de circonscrire l'exercice et le sens de l'intelligence dans son mode humain et sa condition actuelle; dans le deuxième cas, par une sorte de prétention d'autofondation, elle se considère comme « raison absolue » et décharnée.

Tel est en somme le projet de l'ouvrage, indiqué dès le début. Le rationalisme, dont on dresse ici une forte critique, est une tentative de fonder la raison sur elle-même et, finalement, de se soumettre le monde, soit comme le fait Hegel, en réduisant l'être à l'esprit, en une « prétention totalitaire du savoir » (p. 8), soit en donnant à la technologie une ampleur inconnue dans notre histoire.

En même temps, comme par manière de balancier, Kierkegaard et Nietzsche font surgir une opposition par l'irrationalisme du sentiment, de l'intuition ou des forces vitales, obscures et inconscientes, jusqu'à certaines tendances actuelles qui instruisent le « procès de la raison scientifique et des valeurs de civilisation qu'elle présuppose, – procès qui représente, sans doute, un des dangers majeurs de notre époque »

(p. 10). En un mot, « la maladie secrète du rationalisme [non de la raison, mais de son usage pathologique] réside sans doute dans sa prétention de traiter la raison comme constituant un univers autonome, satisfaisant par lui-même à ses propres requêtes, délesté de toute dépendance et de toute servitude » (p. 10-11). En absolutisant la raison, dans le sens des anthropologies dualistes telles qu'ont pu les développer Descartes, Spinoza ou Kant, on a tout simplement omis de se demander ce qu'est une « raison humaine » : non la raison « überhaupt », mais celle d'une humanité enracinée dans l'humus de la sensibilité ; pareillement on méconnaît le rôle du langage que l'on voudrait délesté de son usage ancien, alors qu'il reste l'indispensable élément de la relation à autrui et à la société, malgré son risque de manipulation et de violence. Bref, il manque au rationalisme le sens de notre humanité de grandeur et de vulnérabilité. Grandeur et vulnérabilité ? Ce n'est pas par hasard si Blaise Pascal est convoqué au début comme fil conducteur de cette belle réflexion sur notre condition d'homme (p. 10).

Mais le philosophe, rompu à la lecture de Kant, de Hegel ou de Nietzsche, a appris à poser les questions les plus radicales. Le P. Cottier le fait avec nuances mais sans détour, montrant la fécondité des grands principes métaphysiques, avec un sens aigu des enjeux historiques, et surtout avec cette capacité de déceler ce que les systèmes, parfois erronés, comportent de vérité cachée, afin de faire briller cette bribe de vérité sous sa véritable lumière.

Car il faut considérer de plus près les présupposés de l'esprit critique ici décrié. L'un d'entre eux tient que, jusqu'à l'avè-

nement des XVIII^e et XIX^e siècles, la raison est censée s'être complètement fourvoyée, engagée dans des voies inauthentiques ; aussi le siècle des Lumières eut-il tendance à rejeter toutes les ébauches antérieures de la raison. Probablement l'auteur a-t-il à l'esprit l'un de ces innombrables textes qu'il a patiemment commentés durant ses années d'enseignement universitaire, comme celui de Kant qui évoque les tentatives inabouties de Platon, « ce qui est bien excusable, en des temps encore incultes » ! Il y a dans cette attitude arrogante un rejet d'une dimension importante de l'exercice de la raison humaine : son historicité.

Contre le criticisme, l'activité critique procède de manière différente car, face à ce qui se maintient dans l'histoire, elle s'efforce de dégager d'où vient un tel pouvoir de permanence. C'est dans ce sens aussi que le traditionalisme « qui voit dans le passé comme tel le fondement de l'authenticité, pose un *a priori* tout aussi arbitraire » que celui de l'esprit critique (p. 33).

L'objectif de l'ouvrage

Mais l'analyse du P. Cottier va plus loin encore. Car l'activité critique, qui portait sur l'usage de la raison, peut se faire plus radicale et porter sur la nature même de cette dernière « et sur sa capacité native d'aboutir dans sa quête » (p. 33). Et l'on comprend pourquoi une étude de la deuxième partie portera sur le relativisme actuel, afin de le distinguer du juste sens du relatif (p. 227-237). Cette deuxième partie (p. 121-270), qui porte sur le sens de la fidélité au réel, source créatrice de nouveautés, est constituée des chapitres augmentant la première

édition du livre, car ils sont en phase avec notre situation actuelle.

Une troisième partie (p. 273-364), reprenant d'anciennes études, est plus particulièrement consacrée au savoir éthique et à l'action qui lui est liée, ponctuée d'utiles clarifications sur les mérites et les limites d'approches philosophiques telles que celles de Maurice Blondel (p. 335-349) ou Emmanuel Mounier (p. 355-366). Ces pages étaient particulièrement utiles il y a quelques années pour aider au discernement, à une époque où ces deux auteurs chrétiens jouaient le rôle de chefs de file, notamment du mouvement « Esprit ».

Mais l'objectif de l'ouvrage consiste à attirer l'attention sur les dispositions de l'intelligence, afin d'en éclairer les exigences éthiques les plus fondamentales, de manière que, dès le début de sa démarche, l'esprit puisse adopter l'attitude la plus adéquate.

Or lorsque, en philosophie, et plus généralement dans toute activité intellectuelle, on s'engage par le biais de la critique, on laisse entendre qu'on obéit à des motifs extrinsèques à la raison, qu'on le fasse par passion ou en suivant un dessein éthique (p. 35). Ce point est audacieux, et dessine le fil rouge de l'ouvrage : mettre en lumière les présupposés éthiques de toute activité de pensée, qu'elle soit engagée sur une voie discutable, comme ici, ou bien qu'elle soit droite ou rectifiée comme y invite l'auteur.

C'est là une véritable nouveauté, et finalement si simple qu'on s'en veut un peu de n'y avoir pas songé soi-même : comment mettre en lumière la démarche éthique de la raison lorsqu'elle mène son activité spéculative et théorique ? C'est qu'il y a une manière de conduire sa

pensée, qui préside à l'orientation de la philosophie. Ce qui se joue n'est rien de moins que la vie spirituelle de la personne entière lorsqu'elle se livre à la quête du vrai.

De la nature à la Grâce

Aussi le tout premier chapitre du livre est-il d'une importance décisive. Intitulé « pauvreté et amour de la vérité », il risque d'indisposer les philosophes rationalistes, car il y est question d'abord d'Évangile et de charité. Je me suis demandé pourquoi ouvrir un livre consacré à la raison humaine par une étude qui engage à se laisser saisir par l'amour de Dieu, qui invite à s'accorder sur l'Évangile, et qui met d'emblée l'éthique de l'intelligence sous les plus purs appels chrétiens à la sainteté.

Ce choix audacieux s'avère pleinement justifié si l'on garde à l'esprit le sens exact de la philosophie chrétienne, qui est à la fois pleinement philosophique dans sa démarche et chrétienne dans son mode, d'autant plus authentiquement philosophie qu'elle est chrétienne. C'est là une dimension centrale de l'humaine condition d'exercice de la raison. Ce qui nous mène au cœur de l'ouvrage et, plus profondément, dans la lumière vraie susceptible de faire sortir notre modernité tardive de la crise du rationalisme dans laquelle elle est plongée.

L'idée en est la suivante, qui mérite une explication fine. Notre raison, dont la finalité première et contemplative consiste à connaître la vérité, exerce aussi une fonction pratique : par extension, son but devient alors externe à la connaissance. Que ce soit dans la technique – par laquelle l'homme transforme ou fabrique

des choses – que ce soit dans l'éthique, où l'homme induit sa mesure dans ses propres actes, lesquels tissent la trame d'une destinée d'homme pour autant qu'ils sont conformes aux exigences de la fin (p. 18), dans les deux cas, la finalité n'est plus contemplative, mais elle devient pratique; même si l'intelligence technicienne, qui connaît un prodigieux développement, mériterait qu'on lui consacre un livre entier, c'est la dimension éthique qui retient l'auteur.

La vérité spéculative, définie formellement comme la conformité du jugement à ce qui est, est en effet distincte de la vérité pratique, celle justement qui concerne l'éthique; c'est ici l'homme qui, en un sens, est mesure de la vérité qu'il imprime dans les actes de sa vie: dans le premier cas, il connaît la vérité; dans le second, il fait la vérité, en imprimant en un sens la mesure de la vérité aux actions qu'il pose, avec la responsabilité qui incombe à quiconque exerce librement sa souveraineté sur ses actes. Aussi la vérité pratique se définit-elle comme la correspondance du jugement (qui oriente cette action-ci) à la volonté droite, à la manière dont agirait l'homme vertueux et prudent.

Quand on affirme par conséquent que, en un sens, l'homme impose la vérité aux actes qu'il pose, ou qu'il fait la vérité, on ne l'entend pas bien sûr au sens du libéralisme philosophique s'imaginant que la conscience serait maîtresse du vrai et du bien, mais dans ce sens précis où la vérité n'advient qu'à condition que la volonté soit droite, c'est-à-dire orientée vers sa fin dernière et véritable: Dieu même.

Car finalement, chacun voit les choses en fonction de ce qu'il est: « Tel je suis,

telle ma fin m'apparaît », disait un audacieux adage médiéval reçu de l'*Ethique* d'Aristote: « Qualis unusquisque, talis ei finis videtur. » Supposons un instant que le jugement moral soit faussé chez celui (et chacun de nous en est menacé) qui est « possédé par une fausse fin » (p. 25). Dans l'ordre ultimement pratique du quotidien, cet homme oriente alors ses choix vers cette fin erronée, vers le mal dont il ne perçoit pas ou ne perçoit plus la malignité, puisqu'il « voit tout dans la lumière du mal qu'il poursuit; d'instinct, par une sorte de prudence inversée, il reconnaît, infailliblement, ce qui est conforme à l'idole qui occupe son cœur » (p. 25).

Or, comme notre intelligence est une, spéculative aussi bien que pratique, le dévoiement du jugement pratique aura tendance à refluer sur le jugement théorique: de quelle prestesse nous faisons preuve pour trouver aussitôt des excuses et des autojustifications, « des systèmes explicatifs échafaudés pour rendre compte de nos options » (p. 25). Le plus redoutable, c'est que cette attitude spirituellement ruineuse n'est pas forcément consciente ou, ce qui revient au même, se donne devant soi pour totalement loyale et sincère. D'où une sorte de vérité de surface, qui n'a pas pénétré jusqu'aux fibres intimes de notre subconscient spirituel: « Quand les hommes persistent à agir selon leur gré ils trouvent toujours des raisons qui rendent leurs actions aimables et plausibles aux yeux de leur propre intelligence. » (p. 25) L'enjeu est donc redoutable, car l'auto-mystification est toujours possible, enracinée dans l'inavouable volonté de se poser, soi-même ou ses tendances, comme mesure de la fin dernière: « De telles réactions

jaillies du plus profond de nous-mêmes, montrent que nous vivions avec la volonté divine dans une paix, un accord, de surface, mais que dans l'intérieur de notre âme, de vastes régions étaient demeurées fermées à l'Evangile. » (p. 23)

C'est au cheminement inverse qu'invite le P. Cottier: celui d'une désappropriation de soi dans la pauvreté d'esprit, pour que « la vérité dicte sa loi en nous, et non pas le personnage, peut-être 'sage' et 'vertueux' que nous avons créé » (p. 27). Cet esprit de pauvreté, condition de toute vie de l'esprit, exige donc que nous nous engagions « résolument sur le chemin » en acceptant « d'être envahi par la vérité, ce qui implique une attitude de désappropriation totale, qui permette à Dieu d'agir en nous pour nous transformer en lui » (p. 24).

Se laisser envahir? Cela veut dire 'totalement', jusque dans nos fibres et nos réflexes intimes. Il y va de toute notre vie guidée comme par un choix premier et radical: « Posons-nous loyalement la question: qu'est-ce que je veux? Est-ce vraiment Dieu qui est pleinement maître de mon être et de mes tendances rectifiées et purifiées, ou ces tendances continuent-elles à dicter leur loi d'une manière souterraine, se forgeant une représentation de Dieu et une conception de l'Evangile à leur image? Si les tendances, laissées à l'état sauvage ou mi-sauvage dominant, inévitablement elles déterminent le regard que nous portons sur le monde. » (p. 22)

Et voilà l'élément le plus surprenant de la réflexion. L'ensemble du mouvement de la pensée est, en un sens, suspendu à la vertu par excellence qui guide la morale, à savoir la vertu de prudence, laquelle joue le rôle de pivot.

Or, la vérité du jugement prudentiel tient à sa conformité au désir droit, nous l'avons dit, c'est-à-dire à l'appétit de la volonté humaine dans son amour de la véritable fin: « Notre volonté est 'droite' lorsqu'elle est tout amour de Dieu qui est notre vraie fin dernière. » (p. 20) Or « c'est la charité qui nous donne d'aimer Dieu effectivement comme notre souverain bien », jusqu'à ce que cet amour draine dans son sillage l'ensemble de nos actions. La conclusion tombe dès lors d'elle-même, constituant le nœud d'une vie intellectuelle authentique: « C'est pourquoi il ne peut pas y avoir de vraie vertu de prudence, ni en conséquence de jugement pratique vrai, sans la charité. » (p. 20) Ouvrir un ouvrage de philosophie et de philosophie de la culture par une telle profondeur de vue, qui requiert l'aide de la Grâce et de la charité, aura de quoi surprendre, de quoi dérouter peut-être, de quoi déranger à coup sûr. Avec toutes les nuances requises dans les divers chapitres de l'ouvrage, cette manière d'épreuve bienfaisante de la vérité constitue comme quelque chose d'ultime et de radical, très éclairant pour chacun et de grande valeur culturelle pour notre époque.

Note conclusive

On trouve donc, au fond de la crise du rationalisme qui rythme notre début de siècle, un dévoiement de l'attitude pratique de l'intelligence, lui-même inscrit dans une crise sans précédent. Faire voir l'urgence d'une éthique de l'intelligence, comme le fait le P. Cottier, c'est donc miser sur l'interface entre la spiritualité et la philosophie spéculative. Si on désire que se poursuive le noble

travail de la raison humaine spéculative afin de donner à la métaphysique la place qui lui revient pour sortir de la crise, il importe de cultiver humblement une éthique de l'intelligence, une éthique des vertus, laquelle n'est possible que grâce à la charité théologale. D'où le renversement culturel auquel il semble que nous nous assistions : la Grâce, en secourant la nature de notre raison si humaine, constitue le canal par excellence d'une renaissance de la philosophie ; nous voilà au fondement de l'étude dont nous étions partis, et qui induit cette conclusion surprenante pour bien des philosophes : « Cependant, dans une telle situation, il importe peut-être d'inverser l'ordre des

choses. Je veux dire qu'il appartient à la foi théologale de venir guérir et conforter la nature blessée. Et ceci précisément parce que le sens de la vérité et de son absolu est intrinsèque à la foi théologale. C'est parce que Dieu est la vérité première que le croyant donne son assentiment à ce qu'il nous révèle. La reconnaissance de l'autorité souveraine de Celui qui est la vérité est intérieure à l'adhésion de foi. D'une manière gratuite et transcendante la foi théologale vient à la rencontre du désir naturel de vérité, qui ne peut pas être vain. » (p. 270)

François-Xavier PUTALLAZ
27.12.2012, anniversaire de Ad

Les commentaires de saint Thomas sur l'Écriture, une lectio divina ?¹

Les traductions françaises des œuvres de saint Thomas s'enrichissent depuis déjà quelque temps d'importants ouvrages qui concernent l'œuvre biblique de l'Aquinate. Celles-ci sont dues pour une bonne part au travail persévérant du fr. Jean-Éric Stroobant de Saint-Éloy, o.s.b. ; elles sont parues, paraissent et vont paraître, dans de beaux livres, aux éditions du Cerf, dans la collection « L'œuvre de Thomas d'Aquin, Commentaires scripturaires ». Vient de paraître son commentaire de l'épître aux *Éphésiens*. Auparavant ont déjà été édités : le commentaire sur les *Psaumes* (1996, ²2004), celui sur l'épître aux *Romains* (1999), les deux commentaires de l'épître aux *Corinthiens* (2002 et 2005), puis aux *Galates* (2008). À ces traductions s'ajou-

tent, entre autres, celle du commentaire de l'*Évangile de saint Jean* réalisée sous la direction du P. M.-D. Philippe, o.p. et parue respectivement en 1998 (t. I [chap. 1 à 11]) et 2006 (t. II [chap. 12 à 21]), et celle du commentaire sur *Isaïe* (Parole et Silence, 2011) due aux moines de Fontgombault².

Les deux citations de Pie XII et de Benoît XVI que l'auteur met en exergue de ses deux dernières traductions méritent d'être lues :

Les commentaires de saint Thomas sur les livres de l'Ancien et du Nouveau Testaments, et en tout premier lieu sur les Épîtres de saint Paul, se distinguent par tant de profondeur, de finesse et de discernement, qu'ils peuvent être comptés parmi les plus grandes œuvres théologiques du saint et sont estimés comme fournissant à ces œuvres un complément biblique important. C'est pourquoi si quelqu'un les négligeait, on ne pourrait dire de lui qu'il

1. Au sens strict, l'expression *lectio divina* est employée pour désigner une « lecture méditée » de la Bible. Entre le IV^e et le VII^e siècle les législateurs monastiques la codifient en précisant le contenu, l'horaire et la finalité. Une part importante de son temps sera consacrée à la mémorisation de textes de l'Écriture Sainte, lesquels seront ensuite « ruminés » tout au long de la journée. Du VIII^e au XII^e siècle son contenu subit une évolution en intégrant d'autres ouvrages, comme les *Vitae Patrum* (Vies des Pères), les Règles monastiques, etc. À partir du XIII^e siècle, et donc à l'époque de saint Thomas, sous l'influence de la théologie scolastique la *lectio divina* aura tendance à se confondre avec une lecture plus 'intellectuelle' de la Bible.

2. Mais il ne faut pas oublier le travail de pionnier que réalisa André Charlier lorsqu'il traduisit le commentaire de la seconde épître aux Corinthiens ; la traduction du commentaire sur le livre de Job avait été réalisée par J. Kreit en 1980 pour les éditions Téqui ; récemment, en 2008, est parue une traduction du commentaire de Jérémie et des Lamentations aux éditions du Sandre.

fréquente le Docteur angélique de façon intime et parfaite³.

Saint Thomas d'Aquin nous a laissé un beau commentaire des Lettres pauliniennes, qui représente le fruit le plus mûr de l'exégèse médiévale⁴.

Ces textes ne sont donc pas des témoins d'un passé intellectuel révolu, étant donné les acquis de l'exégèse contemporaine ou la façon dont on envisage aujourd'hui le savoir théologique. Ils constituent une aide précieuse, plus encore, un moyen nécessaire pour entrer ou accompagner l'activité théologique. Ils sont aussi destinés à alimenter la prière du croyant qui, grâce à eux, a l'occasion de plonger son cœur et son intelligence de croyant dans la Parole de Dieu lue par un saint, Docteur commun de l'Église. Encore faut-il comprendre pourquoi ces commentaires sur l'Écriture nous introduisent à la théologie, du moins celle qui veut être une véritable sagesse de vie. Ce n'est sans doute pas un hasard si les théologiens au Moyen Âge étaient appelés *Magister in sacra pagina*, autrement dit étaient des Maîtres en Écriture sainte.

Pourquoi ce travail de traduction est-il une aide nécessaire à la compréhension de la Parole de Dieu, nourriture non seulement du 'théologien', mais aussi de tout croyant?

* * *

C'est une évidence: la théologie (révélée) n'est pas la philosophie. Certes, en la partie ultime de la philosophie, on parlera de 'théologie philosophique', quand l'intelligence humaine, après son interrogation sur les êtres réels sensibles tentera de manifester la nécessité d'une Cause première pour expliquer l'existence et l'essence de chacun des êtres du cosmos. Mais cette 'théologie philosophique'⁵ est l'œuvre de la seule raison humaine qui, par ses capacités, s'efforce de raisonner sur les causes expliquant l'existence de chaque être. Elle est une partie de la philosophie, au même titre que d'autres parties comme la philosophie de la nature, la logique ou la philosophie morale et politique. Elle en est certes la partie la plus éminente puisqu'elle porte sur les causes premières de la réalité, mais néanmoins demeure une œuvre de la seule raison humaine.

La théologie procède d'abord de la Parole de Dieu. Et cette Parole est Dieu Lui-même qui se révèle et se donne à aimer en voulant toucher le cœur et l'intelligence de ceux qui l'accueillent, la reçoivent, la comprennent et désirent s'en nourrir. Elle est Parole agissant effectivement, puisqu'elle conduit l'histoire du peuple de Dieu comme celle de l'univers créé. Autrement dit, la théologie ne pourra devenir science véritablement que dans l'accueil permanent de la Parole de Dieu nourrissant la foi, le

cœur, et par voie de conséquence et de surabondance, l'intelligence humaine méditative et interrogeante.

Cette Parole mangée, accueillie et aimée quotidiennement, ne donne-t-elle pas à la théologie sa dimension 'pratique' puisqu'elle est nourriture du cœur, du centre le plus intime d'une personne qui décide de l'orientation profonde de ses intentions, irradiant ensuite vers l'intelligence et ses questions propres? La théologie est priante dès lors qu'elle est animée par une relation de la personne avec Dieu lui parlant. Et de priante, elle se fait ensuite intelligente.

Nourri de la Parole de Dieu, le théologien verra sa propre rationalité baigner dans ce climat priant, dans cette relation amoureuse avec Celui qui personnellement lui parle.

Sa langue se comportera alors vraiment comme celle d'un enfant, comme le dit Thomas dans son prologue au commentaire des Psaumes:

Et c'est pourquoi la langue humaine se comporte à l'égard de l'Écriture comme la langue d'un enfant qui répète des paroles données par un autre: "Ma langue est le roseau d'un scribe agile"⁶. Et: "L'Esprit du Seigneur a parlé par moi, et sa parole est sur ma langue"⁷. Et c'est pourquoi l'Ecclésiastique dit: "Dans des paroles" du Seigneur ou "de gloire", paroles qui sont dites par révélation⁸.

Nous comprenons de ce fait la nécessité d'établir une distinction nette entre la 'théologie philosophique', œuvre exclusive de la raison humaine dans la plus haute et la plus profonde de ses questions, et la théologie révélée. On ne passe pas de l'une à l'autre d'une manière continue et progressive. C'est l'accueil de la Parole de Dieu qui établit la différence, d'abord parce que c'est Elle qui conduit toute histoire, celle du peuple de Dieu, celle de toute personne, et de ce fait, celle du théologien lui-même. Il est intéressant de noter à ce propos que saint Thomas, dans son *commentaire du De Trinitate* de Boèce cité plus haut (voir note 5), quand il présente la théologie révélée parle de 'théologie de l'Écriture sainte'⁹ pour nommer la théologie révélée; et il la présente à partir de deux versets de l'épître aux Corinthiens:

De même, nul ne connaît ce qui concerne Dieu, sinon l'Esprit de Dieu. Or, nous n'avons pas reçu en nous l'esprit du monde, mais l'Esprit qui vient de Dieu pour connaître les dons gracieux que Dieu nous a faits¹⁰.

Car c'est à nous que Dieu a révélé par l'Esprit¹¹.

Gilbert Dahan l'a bien compris et l'a souligné quand, inaugurant la série de ses introductions aux traductions de Jean-Éric Stroobant de Saint-Éloy, il écrit pour manifester la différence entre l'esprit des *Sommes* ou des *Questions disputées* de saint

3. PIE XII, Allocution à l'Athénée pontifical « Angelicum », le 14 janvier 1958.

4. BENOÎT XVI, *Le Martyre et l'Héritage de saint Paul*, Audience générale du 4 février 2009.

5. Nous trouvons l'expression 'théologie philosophique' chez saint Thomas dans le commentaire du *De Trinitate* de Boèce (q. 5, a. 4, Responsio; Éd. Léonine, 1992, T. L, p. 154, l. 199), dans un texte où il s'efforce de distinguer la 'théologie philosophique', œuvre de la raison humaine, de la théologie révélée.

6. Ps 44, 2.

7. 2 R (2S) 23, 2.

8. Prologue du *Commentaire sur les Psaumes*, traduction de Jean-Éric Stroobant de Saint-Éloy, Éd. du Cerf, 1996, p. 35.

9. « *Theologia uero sacrae scripturae* », Éd. Léonine, 1992, T. L, p. 154, l. 202.

10. 1 Cor 2, 11.

11. *Ibidem*, 2, 10.

Thomas et de ses commentaires sur la Parole de Dieu :

[...] alors que les sommes et les questions présentaient finalement une pensée « pré-mâchée », si je puis dire, ou prête à consommer (nous sommes au cœur d'une réflexion théorique, mettons en marche notre intelligence discursive, que tant de siècles d'aristotélisme et de cartésianisme ont si bien formée en nous...), les commentaires bibliques nous convoquent à un tout autre exercice : nous sommes confrontés à une méditation – non, le mot ne convient pas, parce qu'il semble présupposer la sérénité d'une réflexion paisible – plutôt donc à un corps à corps angoissant avec rien d'autre que la Parole de Dieu ; corps à corps puisque cette Parole s'incarne dans une Écriture, et on pourrait dire que toute exégèse confessante, c'est-à-dire qui affirme l'origine divine du texte qu'elle étudie, est une lutte avec l'ange. Si l'on parlait comme les commentateurs du XIII^e siècle, on dirait que *moraliter* dans l'histoire racontée en Gn 32, 23-33, Jacob est le lecteur, l'exégète qui, toute la nuit, toute sa vie, lutte avec l'ange, la Parole qui a pris corps dans le texte, lui demandant inlassablement sa bénédiction, la vérité du message biblique, qui se révèle avec l'aurore ; mais Jacob, s'il est vainqueur, sort de l'épreuve en boitant, tant celle-ci a été rude¹².

12. G. DAHAN, Introduction à la traduction du *commentaire de la première épître aux Corinthiens*, p. I.

C'est pourquoi, rendre accessible à des lecteurs et des priants les commentaires de l'Écriture donnés par saint Thomas d'Aquin est un des services les plus utiles, nécessaires et précieux que l'on puisse rendre à la théologie. Jean-Éric Stroobant de Saint-Éloy s'est attaché à cette noble tâche de tout son cœur et de toute son intelligence de bénédictin, accompagné par les introductions lumineuses de Gilbert Dahan pour les commentaires des deux épîtres aux *Corinthiens*, celles aux *Galates* et aux *Éphésiens*.

Nous avons ainsi un accès plus direct à cette manducation amoureuse quotidienne de la Parole de Dieu par frère Thomas, *magister in sacra pagina*. Ces traductions données dans notre langue maternelle vont pouvoir nourrir notre propre relation de croyant à la Parole de Dieu et susciter ainsi l'occasion d'entrer vraiment dans la théologie à l'école de frère Thomas. Cela dit, des objections peuvent surgir :

- La plupart de ces commentaires sont des notes de cours dont certaines ont sans doute été revues par saint Thomas lui-même. Nous savons, par exemple, que le commentaire – qui est un commentaire cursif du bachelier Thomas – sur Isaïe a bien été écrit par Thomas lui-même ; nous le savons, puisque nous possédons une bonne partie de son manuscrit autographe ; le commentaire sur l'Évangile de saint Jean est, sans doute, une *reportatio* par Raynald de Piperno des cours que Thomas a assurés lors de son second séjour parisien vers 1270-1272 ; celui de l'épître aux Romains serait daté des dernières années de la vie de saint Thomas, vers 1272-1273 à Naples. « La reportation faite par

Raynald de Piperno s'étend de I Cor. 11 jusqu'à l'épître aux Hébreux inclusivement ; cela *pourrait* être le fruit de l'enseignement des années 1265-1268, à Rome¹³. »

Témoins de l'enseignement oral de saint Thomas, ces commentaires, que certains aient été revus ou non par lui directement, reflètent ce qui faisait le cœur d'un maître en théologie : expliquer l'Écriture sainte, la *sacra Pagina*, cœur principal de la contemplation théologique. On pourrait donc se dire qu'ils n'ont pas la 'rigueur' argumentative des questions de la *Somme*...

Certes, le genre est différent de celui de la *Somme de théologie*, mais il faudra toujours se souvenir, en parcourant ces commentaires, que nous sommes en présence d'une lecture faite par frère Thomas de l'Écriture. Son amour et la connaissance de celle-ci sautent aux yeux ; les références nombreuses, permanentes, tout au long de chaque passage commenté le manifestent avec éclat. On le voit habité par l'Écriture, son cœur et son intelligence profondément enfouis dans celle-ci, qu'il s'agisse de l'Ancienne ou de la Nouvelle Alliance. Les versets se répondent les uns les autres puisque, par exemple, pour un verset commenté, nous avons, bien souvent, d'autres versets de l'Ancien ou du Nouveau Testament illustrant son interprétation ; la seule lecture de toutes les références peut déjà suffire en soi à nous pénétrer de la Parole, à

13. D'après le résumé rédigé par le P. Torrell que rapporte le frère Jean-Éric Stroobant de Saint-Eloy au début de sa traduction – p. 21, 'note du traducteur' – du commentaire de l'épître aux Romains.

nous permettre, avec Thomas, de nous laisser comme lui habiter par la Parole de Dieu.

On notera également l'utilisation d'autres commentaires de Pères et de saints, tel saint Augustin, saint Jérôme, saint Hilaire, saint Jean Chrysostome, etc. : cela nous met aussi en contact avec la lecture de la Parole de Dieu par les saints eux-mêmes. On voit aussi comment Thomas est soucieux, en théologien, de réfuter avec d'autres théologiens des erreurs ; il met ainsi l'intelligence dans la paix de la vérité. Nous entrons de cette façon dans l'intelligibilité de la Parole de Dieu ; du moins dans ce que l'intelligence peut en contempler pour nous aider à goûter la présence du mystère : entrer un peu dans la 'nuée' qui accompagne la vie du peuple choisi...

On peut alors lire ces commentaires non pas comme des textes écrits, dûment composés dans un ordre logique impeccable, mais comme la transcription d'un enseignement oral qui, parce qu'oral, avait la vertu de toucher le cœur en même temps que l'intelligence des auditeurs présents au cours, de nourrir leur foi, leur espérance et, s'il se peut, leur charité puisqu'il leur faisait goûter un peu de l'Amour qu'est Dieu se révélant derrière Sa Parole créatrice et rédemptrice.

- Autre objection : Saint Thomas découpe le texte, le divise comme il le fait pour Aristote. N'est-ce pas là introduire du rationalisme intellectuel philosophique qui est loin de la profondeur, de la spontanéité spirituelle de saint Paul ? Aristote n'est quand même pas saint Paul et réciproquement d'ailleurs.

Bien évidemment, peut-on répondre, mais ils sont tous deux intelligents, diffè-

remment bien sûr et selon des finalités nettement distinctes. Et l'important est précisément l'intelligence: ne doit-on pas rendre compte de l'intelligibilité d'un texte, de sa finalité d'ensemble, de son intention la plus fondamentale, de son *skopos* (vue synthétique pourrait-on traduire) disait-on chez les Grecs néoplatoniciens commentateurs d'Aristote ou de son *intentio* pour les Latins?

Gilbert Dahan répond fort justement à cette objection implicite:

Son rôle majeur [celui de la *divisio*] implique que nous en disions quelques mots. En dehors du fait que, comme on l'a vu, elle structure le commentaire et s'efforce de ramener le texte biblique à une succession de raisonnements, elle a deux fonctions principales. La première est ce que l'on pourrait appeler une fonction de contextualisation: une fois définis les grands ensembles, chaque unité est située par rapport à la problématique énoncée; la *divisio* permet d'avoir une vision globale du texte commenté; ceux qui ont une certaine expérience de l'exégèse de la Bible apprécieront à sa juste valeur cette caractéristique: l'étude de l'Écriture oublie trop souvent cette dimension, quand elle s'attache à un verset ou à un passage donné; cette approche parcellaire est une caractéristique propre à l'exégèse traditionnelle (et, au XIII^e siècle, on la trouve par exemple dans l'exégèse de la prédication) mais que connaît aussi l'exégèse scientifique. La *divisio textus*, née dans le monde universitaire, est l'une des dimensions de l'exégèse de saint Thomas. Mais en même temps, la *divisio* énonce un choix herméneu-

tique: celui-ci apparaît nettement dans le découpage proposé au début du commentaire; l'unité du livre est affirmée, la *divisio* indique tout de suite le thème fédérateur¹⁴.

Que ce procédé soit aussi utilisé pour des commentaires de textes philosophiques n'en indique que mieux le souci de mettre l'intelligence en éveil pour lui donner l'orientation d'ensemble d'une portion d'un texte et l'ordre de ses parties essentielles. L'intelligence est en éveil afin de comprendre l'orientation d'ensemble de ce qu'elle lit, sa finalité profonde, du moins celle qu'aperçoit celui qui commente, ici, un saint, Docteur commun de l'Église.

Il ne faut néanmoins pas oublier un point essentiel. Les textes de l'Écriture n'ont pas été d'abord des textes écrits, mais oralement transmis et reçus. Pour l'Évangile, par exemple, la mise par écrit est postérieure à la transmission orale de l'enseignement: Jésus n'a rien écrit lui-même; il a parlé et touché ainsi directement le cœur de ses auditeurs, du moins le voulait-il pour tous et tout le temps.

Dans un article de la *Somme*¹⁵, saint Thomas se demande si l'enseignement

du Christ devait se réaliser par la parole ou aussi par l'écrit. Il répond par la négative parce que l'excellence de son enseignement devait toucher le cœur de ses disciples, que la compréhension de la seule lettre écrite aurait limité la perception du mystère inépuisable révélé derrière et par cette lettre écrite, et qu'il fallait d'abord nourrir d'une manière plus prochaine le cœur des apôtres pour qu'ensuite ils puissent enseigner à leur tour. Dans ces conditions, comme aimait à le dire Marcel Jousse¹⁶, l'écrit était un

(7, 29): "Il les enseignait comme ayant autorité." De là vient que, même chez les païens, Pythagore et Socrate, qui furent les maîtres les plus éminents de l'Antiquité, n'ont eux plus rien voulu écrire. Les écrits sont en effet ordonnés, comme des moyens à leur fin, à graver l'enseignement dans le cœur des auditeurs. 2. À cause de l'excellence de l'enseignement du Christ: il ne peut être enfermé dans un écrit, conformément à ce verset de Jean (21, 25): "Jésus a fait encore beaucoup d'autres choses"; si on les rapportait en détail, le monde même ne suffirait pas, je pense, à contenir les livres qu'on en écrirait. [...] Or si le Christ avait consigné son enseignement par écrit, les hommes auraient pu croire qu'il ne contenait rien de plus profond que ce qui avait été écrit. 3. Pour que son enseignement parvienne à tous selon un certain ordre: il enseigna directement ses disciples, et ceux-ci à leur tour en enseignèrent d'autres par leurs paroles et leurs écrits. [...] » (trad. du P. J.-P. Torrell, o.p., dans *Encyclopédie Jésus le Christ chez saint Thomas d'Aquin*, Paris, Éd. du Cerf, 2008, p. 635-636)

16. Marcel Jousse fut le pionnier de la découverte de la transmission d'abord orale des textes de l'Ancien et du Nouveau Testaments, et il a, dans ce but, analysé les caractéristiques essentielles de la transmission de ces textes qui favorisaient fortement la mémorisation, à l'époque où l'imprimerie n'était pas encore découverte. Cf. pour une première approche de ce pionnier un peu méconnu et

'aide-mémoire' qui permettait le souvenir de ces paroles fortes. Mais l'accent était d'abord mis sur la 'mémoire vivante' des premiers témoins oculaires formés par leur Maître. Si Dieu existe et si Jésus est ressuscité, sa Parole est encore aujourd'hui vivante de la Vie même de Dieu. Elle nous attire et suscite aussi le désir d'une relation à Dieu, en nous laissant de mieux en mieux conformer à Jésus-Christ Lui-même.

En définitive, dans cette méditation de la Parole de Dieu, il s'agissait d'abord pour saint Thomas de se laisser transformer par la Charité du Christ et sans doute aussi d'en susciter le désir dans le cœur de ses auditeurs.

Voici en conclusion un magnifique exemple illustrant cette affirmation.

En commentant le verset 5 du chapitre 2 de l'épître aux Philippiens (« *Ayez entre vous cette disposition d'esprit qui fut aussi dans le Christ Jésus* »), saint Thomas explique cette configuration de tout notre être au Christ en soulignant combien tous les sens peuvent recevoir en eux, selon leur objet spécifique, la Charité du Christ, Sa Sagesse de manière que toute notre réalité humaine puisse baigner dans ce 'bain' christique. La vue regarde la Charité du Christ, l'ouïe écoute

laissé dans l'ombre à son époque: *Mémoire vivante*, de Gabrielle Baron (éd. Le Centurion, 1981). On lira ensuite, avec profit, *L'anthropologie du Geste* (édition Resma), une réunion synthétique des principaux textes de Marcel Jousse, objet de ses cours à l'Ecole pratique des hautes études, sur les caractéristiques des civilisations à caractère oral. Elles donnent les principales 'lois anthropologiques' étudiées et formulées par notre auteur.

14. G. DAHAN, Introduction à la traduction du *commentaire de la première épître aux Corinthiens*, p. XXX.

15. *Somme de théologie*, III, q. 42, a. 4: « Il était convenant pour le Christ de ne pas livrer son enseignement par écrit: 1. À cause de sa dignité: en effet, au maître le plus excellent doit correspondre le mode d'enseigner le plus excellent. C'est pourquoi il revenait au Christ, comme au plus excellent des maîtres, d'imprimer directement sa doctrine dans les cœurs. Pour cette raison on lit en Matthieu

Sa Sagesse qui parle, l'odorat sent la bonne odeur de Sa compassion, le goût apprécie Sa Bonté et le toucher voudra palper Sa Puissance. Ce faisant, saint Thomas montre comment la nature et la finalité des cinq sens, analysés par ailleurs par Aristote dans le *De l'âme* (II, 6-11) et qu'il commentera dans son *Sentencia libri De anima*, pouvaient être transfigurés par la Parole de Dieu, nous aidant ainsi à nous conformer au Christ non pas seulement dans notre seule intelligence ou dans la fine pointe de notre âme, mais dans toute notre sensibilité:

L'apôtre Paul dit donc: *Soyez humbles, et pour y parvenir, ayez cette disposition d'esprit, c'est-à-dire, tenez pour éprouvé ce qui fut dans le Christ Jésus.* Il faut remarquer que nous devons avoir cette disposition d'esprit de cinq manières, à savoir à l'aide de nos cinq sens:

- Premièrement, nous devons regarder la Charité du Christ, afin qu'illuminés nous nous conformions à Lui. Il est écrit dans Isaïe (33, 17): *Ses yeux verront un roi dans l'éclat de sa beauté.* Et l'apôtre lui-même écrit dans la deuxième épître aux Corinthiens (2 Cor 3, 18): *Et nous tous qui, la face dévoilée, contemplant comme en un miroir la gloire de Dieu, nous sommes transformés en cette même image, de clarté en clarté, comme par l'Esprit du Seigneur.*

- Deuxièmement, nous devons écouter sa sagesse, afin de devenir bienheureux. Il est écrit au troisième livre des Rois (1 R 10, 18): *Bienheureux tes sujets, et bien heureux tes serviteurs qui sont toujours devant toi et qui écoutent ta Sagesse.* Et dans un psaume

(Ps 17, 45): *Dès que son oreille a entendu, il m'a obéi.*

- Troisièmement, nous devons sentir l'odeur des grâces de sa mansuétude, afin de courir à lui. Il est écrit à ce propos dans le Cantique des Cantiques (Ct 1, 3): *Entraîne-moi après toi, courons à l'odeur de tes parfums.*

- Quatrièmement, nous devons goûter la douceur de sa bonté, pour que nous soyons toujours en Dieu. Il est écrit dans un psaume (Ps 33, 9): *Goûtez et voyez combien le Seigneur est doux.*

- Cinquièmement, nous devons toucher sa puissance, afin d'être sauvés. Il est écrit à ce sujet dans Matthieu (9, 21): *Si je touche seulement la frange de son vêtement, je serai sauvée.* Et ayez entre vous cette disposition d'esprit en touchant le Christ par l'imitation de son action¹⁷.

Jean-Baptiste ECHIVARD

17. Traduit d'après l'éd. Marietti, 1953, Vol. II, p. 100, n° 52. Nous remercions vivement le fr. Jean-Éric Stroobant de Saint-Éloy de nous avoir autorisé à donner ces lignes de sa traduction du *commentaire de l'épître aux Philippiens* non encore parue.

GREGOR EMMENEGGER, *Florilège de la littérature patristique. IV^e – VI^e siècles*, Faculté de Théologie de l'Université Fribourg, 2012, 422 p.

Cet ouvrage part d'une constatation tout à fait juste, laquelle fut depuis longtemps l'objet de notre émerveillement, qui est que la lecture des Pères de l'Eglise n'est de loin pas si compliquée, et encore moins ennuyeuse, qu'une opinion trop répandue aime le faire croire. C'est bien le contraire qui est vrai, pour autant que le lecteur prenne la peine, qui sera rapidement récompensée, d'entrer et d'être porté par un élan de foi et par un style, comme il est nécessaire de le faire pour tout écrivain ancien ou moderne, et de ne pas seulement se focaliser sur le contenu doctrinal ou spirituel d'un texte.

Qu'y a-t-il en effet de plus fort et de plus magnifique que la puissance rhétorique d'Augustin ? Et que dire de la forme poétique que Grégoire de Naziance a donnée à tant de ses discours et oraisons ? Que dire de l'autorité doctrinale, spirituelle et mystique extraordinaire qui marque l'écriture de Basile de Césarée, Cyrille de Jérusalem, Ambroise de Milan ? Du ton unique dont Jérôme a su marquer les lettres qu'il adressait à ses nombreux et différents destinataires ? Du sérieux absolu de l'engagement monastique de Jean Cassien et Benoît de Nursie ?

Bref, autant d'œuvres patristiques, autant de manières de saisir le lecteur et de l'emporter à la hauteur de l'inspiration de l'Esprit Saint que leurs divers auteurs ont reçue pour rendre compte et témoigner, toujours de manière personnelle, de

tout ce que Dieu le Père a fait en Jésus-Christ pour assurer notre salut.

Nous ne saurions assez féliciter Gregor Emmenegger pour le choix judicieux des textes qu'il a opérés dans l'énorme et merveilleux patrimoine que nous lèguent les Pères qui ont vécu entre le IV^e et le VI^e siècles, période qui représente non seulement l'âge d'or de la patristique, mais constitue aussi la période fondatrice de l'Église en tant que corps qui, depuis la chute de l'Empire romain, se construit, s'organise et s'épanouit sur le plan doctrinal, liturgique, ecclésial et architectural.

Chacun des quatorze Pères, dont l'Auteur nous offre quelques textes représentatifs de l'œuvre, est brièvement présenté pour introduire le lecteur à l'axe principal de sa pensée. Une bibliographie de quelques titres essentiels y est ajoutée pour une recherche plus poussée.

Si le choix et la traduction des textes, dans l'intention de l'Auteur, doivent être accessibles à tous, la possibilité de se référer chaque fois à l'original grec ou latin donnera à ceux qui savent lire ces deux langues une satisfaction supplémentaire, tant il est vrai que la plupart de ces œuvres résistent et résisteront toujours à toute traduction : non seulement aucune traduction ne peut prétendre être définitive, mais chacune de ces œuvres exige de chaque nouvelle génération qu'elle fasse l'effort de s'en réapproprier le sens dans le langage qui est le sien.

Ce livre se présente donc comme une excellente initiation à ce qui fait l'essentiel de la foi vivante de l'Eglise, et « de ce qui

est cru, comme aimait le dire Saint Vincent de Lérins, *partout, toujours et par tous* » (*Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*).

Les six derniers *Hymnes et Poèmes* qui terminent l'ouvrage, dont l'*Hymne au Saint-Esprit* de Raban Maur, démontrent encore une fois à quel point forme et fond ne font qu'un.

Quant à la qualité de l'impression, du papier et du choix des caractères, elle est aussi parfaite qu'on peut le souhaiter.

Jean BOREL

JEAN-DANIEL MACCHI, CHRISTOPHE NIHAN, THOMAS RÖMER, JAN RÜCKL (éd.), *Les recueils prophétiques de la Bible. Origines, milieux et contexte proche-oriental* (Le monde de la Bible 64), Genève, Labor et Fides, 2012, 549 p.

L'essor que connaissent les sciences bibliques depuis quelques décennies ne s'essouffle pas. Bien au contraire, chaque génération de biblistes remettant en cause la méthodologie et les résultats de la précédente au profit d'autres investigations, la recherche biblique diversifie ainsi les points de vue, affine la prégnance de ses questionnements et les rend par conséquent complémentaires les uns des autres.

Les dix-neuf contributions d'un programme doctoral des Universités de Suisse occidentale réunies dans cet ouvrage témoignent de cette vitalité et visent à faire le point sur les questions liées à la formation du corpus prophétique de la Bible hébraïque. Ce sont en effet les recherches historiques, sociologiques et anthropologiques récentes sur les pratiques oraculaires et divinatoires dans le Proche-Orient en général qui ont renouvelé les approches des livres prophétiques en montrant que « le phénomène prophétique y est beaucoup plus largement répandu qu'on a pu le penser.

Le prophétisme s'inscrit donc dans un contexte, une conception du monde et des pratiques largement partagées par ses voisins. En outre, les recherches littéraires ont bouleversé les perceptions du prophétisme judéen et israélite. C'est ainsi que, comme ce fut le cas pour le *Pentateuque* et l'*histoire deutéronomiste* (Deutéronome et Prophètes antérieurs) la compréhension du processus éditorial qui a donné naissance aux Prophètes postérieurs s'est vue profondément modifiée. Tant et si bien qu'au moins au sein de l'exégèse européenne, des changements majeurs de paradigmes ont abouti à l'effondrement du consensus antérieur sur la formation du corpus prophétique ». (p. 12)

Après l'introduction de J.-D. Macchi et Th. Römer brossant un panorama aussi suggestif que possible sur les enjeux de ces nouvelles orientations, les deux premières études entrent dans le vif du sujet. D. Charpin présente d'abord les archives de Mari qui ont « l'avantage de permettre d'analyser le phénomène du prophétisme 'de première main', c'est-à-dire à partir d'une documentation primaire et dans un contexte géopolitique et historique bien délimité et connu » (p. 73). Ces textes, qu'aucun phénomène de réécriture *a posteriori* ne semble affecter, sont décisifs pour un regard comparatif. En creusant le rapport des prophètes avec l'institution templière et sacerdotale, le second exposé de M. Nissinen met le doigt sur les différences les plus flagrantes entre prophétisme hébraïque et prophétisme proche-oriental, c'est-à-dire « l'irréconciliable dichotomie entre le dieu d'Israël et les autres dieux, et la nature de la tradition textuelle avec le cadre idéologique du canon hébraïque, le résultat de la transmission textuelle constituant une interaction inouïe de valeurs culturelles, de systèmes de croyances et de facteurs idéologiques en un même corpus littéraire. Contrairement aux textes proche-orientaux qui nous sont accessibles, le corpus hébraïque exprime les troubles de l'univers symbolique des gens qui firent l'expérience des crises après l'invasion syrienne, la fin du royaume d'Israël, la destruction du temple de Jérusalem – et même le rétablissement de ce temple, occasion d'une crise causant de profondes dissensions à propos de la position et du gouvernement du Temple » (p. 111).

Dans ses passionnantes observations sur la genèse rédactionnelle et les profils théologiques des livres prophétiques de Josué à Malachie, K. Schmid en arrive à la conclusion que « contrairement à Malachie 3,22, MI 3,23s. n'argumente pas pour une subordination *normative* de la Tora et des *Prophètes*, mais pour une mise à égalité *théologique* de ces deux ensembles, chacun des deux défendant la position selon laquelle Dieu doit lui-même mettre en mouvement les humains vers un retour » (p. 136).

La formation du *Livre d'Isaïe* fait l'objet d'une troisième partie dans laquelle Jacques Vermeylen se penche d'abord sur les différentes retouches et rédactions deutéronomistes qu'il a subi, même si elles sont compliquées à repérer par le vocabulaire et la phraséologie. J.-D. Macchi et Ch. Nihan tentent pour leur part de décrire l'histoire rédactionnelle du Deutéro- (ch. 40-55) et Trito-Isaïe (ch. 56-66) et d'en dégager les tendances dominantes, étant entendu que ces deux ensembles sont de plus en plus considérés comme ayant subi eux aussi des réécritures successives qui expliquent de nombreuses ruptures thématiques et stylistiques. Un travail commun sur les deux chapitres 54-55 leur permet de mettre en lumière « l'intérêt majeur qu'ils présentent pour la compréhension de la formation du livre dans son ensemble » (p. 250).

Quant aux nombreux problèmes rédactionnels que posent le *Livre de Jérémie*, l'hypothèse que défend Th. Römer est qu'il semble avoir été conçu « dans le même milieu que l'histoire deutéronomiste, et qu'il faisait, dans un premier temps, partie d'une bibliothèque deutéronomiste dans le contexte de l'activité scribale du deuxième temple ». L'essai fort intéressant du ch. 36 par J. Ferry prouve bien qu'il constitue 'un récit pivot' dans la rédaction du livre entier, dans ce sens que, comme le pense également K. Schmid, « ce n'est plus pour dire qu'en 605 un premier rouleau a été écrit, mais que la fin du récit, Jr 36,32 est un témoignage de la Bible elle-même qui atteste que les textes sont nés d'un processus d'écriture successif et continu » (p. 306).

Ezéchiél n'échappe pas non plus aux mêmes phénomènes de réécritures. C'est ce que montrent K.F. Pohlmann et J. Lust, le premier brossant l'histoire et l'état actuel des recherches sur ce livre et le second les deux formes différentes qu'il revêt, comme Jérémie, dans le texte massorétique et la LXX. La thèse du premier article est digne d'intérêt car l'A. pense que c'est l'interprétation de la catastrophe de 587 av. J.-C. en tant qu'œuvre du jugement de IHHW et preuve de son pouvoir sur l'histoire, et non le symptôme de son impuissance, qui a été le tournant décisif conduisant à l'élaboration du livre.

Les Douze petits prophètes doivent-ils être abordés et compris comme un seul livre ? Si c'est le cas, le livre de Joël en serait-il l'axe central ? Et comment faut-il interpréter la nature du Jour de IHHW qui est un thème récurrent des XII ? Autant de questions débattues tour à tour par J. Nogalski, E. Ben Zvi, R. Küng et I. Himbaza, sans pour autant conduire pour le moment à des conclusions certaines.

Enfin, les trois dernières communications cherchent à éclaircir les innovations théologiques et l'exégèse intra-biblique opérées par les auteurs de la LXX (E.

Bons), la conception théonome de l'histoire telle qu'elle s'est développée dans la prophétie classique et l'apocalyptique (M. Leuenberger), et les étapes de l'interprétation et de la pratique prophétique dans l'histoire de Qumrân (G. Brooke). À cet égard, l'A. montre comment le Sinaï est chaque fois réitéré et les messages prophétiques répétés d'une manière oraculaire en vue d'une appropriation

nouvelle, et comment le Maître de Justice s'est souvent comporté comme un prophète, bien que lui-même et ses disciples aient refusé une telle dénomination, réservant ce terme aux grandes figures du passé ou à une figure attendue dans un futur imminent.

Jean BOREL

À partir du 1^{er} janvier 2013
notre bureau Édition a une nouvelle adresse :

Nova et Vetera Édition
85 route de Sept-Fons
BP 50001
F – 03290 Dompierre-sur-Besbre
FRANCE



Composition et mise en pages réalisées par
Compo 66 – Perpignan