

SOMMAIRE

Coronavirus et théologies de la Providence

SERGE-THOMAS BONINO, OP3

Le Saint-Esprit comme « Don » chez saint Thomas d'Aquin

GILLES EMERY, OP17

Amours et bonheur. Enjeux de la thèse du désir heureux dans la philosophie moderne

MICHEL FERRANDI 27

Le chrétien entre esprit d'enfance et maturité d'adulte

JEAN-THOMAS DE BEAUREGARD, OP57

La conception de l'art chez Charles Journet

JEAN-MARC ANDENMATTEN75

D'une épidémie à une autre : la contagion de pratiques déficientes en liturgie

BENOÎT-DOMINIQUE DE LA SOUJEOLE, OP 101

Notes et lectures

Bibliographie :111

FRANS DE HAES (éd.), *Le rouleau d'Ézéchiël* – CÉCILE GAZIER, *Histoire du monastère de Port-Royal* – PHILIPPE HEUZÉ (éd.), *Anthologie bilingue de la poésie latine* – GÉRARD FERREYROLLES, *De Pascal à Bossuet. La littérature entre théologie et anthropologie* – CHIARA FRUGONI, *François. Le message caché dans les fresques d'Assise* – BERNARD MEEHAN, *Le Livre de Kells* – CHRISTOS NÜSSLI, *Atlas historique des pays romands*.

Ceux qui entreprendraient la lecture de ce texte dans l'espoir d'apprendre pourquoi Dieu a voulu ou du moins permis la pandémie que nous traversons seront extrêmement déçus¹. N'ayant personnellement aucun accès privilégié aux plans secrets de la Providence, aucune illumination qui me mettrait au contact direct de la pensée divine, il me faudra, comme la plupart des lecteurs, attendre la vision béatifique pour que la situation s'éclaire enfin et que je puisse en pleine connaissance de cause louer Dieu : « Tu as tout fait avec sagesse ! » (*Ps* 103, 24) ; « Grandes et merveilleuses sont tes œuvres, Seigneur, Dieu Maître-de-tout ; justes et droites sont tes voies, ô Roi des nations. » (*Ap* 15, 3) Ce n'est pas que l'entreprise de la théodicée soit ici-bas vouée par nature à l'échec. Face au mal, nous ne sommes pas condamnés au silence de l'intellect et réduits, faute de clarté théorique, à la seule *praxis*. Il faut bien sûr mettre la main à la pâte et lutter contre les maux concrets, mais l'absurde aussi est un mal pour l'intelligence et il doit être possible de dégager quelques larges avenues qui éclairent, sans la résoudre, la question que le mal pose à l'intelligence croyante. Cela dit, mon objectif ici est tout autre. Je me propose seulement d'envisager la crise sanitaire comme un révélateur, au sens chimique du terme, de quelques-unes des tendances lourdes de la théologie actuelle de la Providence.

En effet, quel regard théologique portons-nous sur la pandémie ? Ou mieux : que demandons-nous à Dieu dans notre prière face au drame que nous vivons ? Car la prière de demande est le critère de validité des théologies de la Providence². D'une part, une théologie de la Providence qui serait incapable de rendre raison de la valeur de la prière de demande serait de soi disqualifiée aux yeux de l'Évangile. D'autre part, l'objet de la prière de demande révèle l'idée que l'on se fait de la Providence, de ses modalités et de son extension. En effet, on ne demande à Dieu que ce que l'on croit qu'il lui appartient de donner. Par exemple, qui refuserait, par principe, de jamais

1. Cet article reprend une conférence donnée le 24 octobre 2020 à Rome dans le cadre d'une Journée d'étude organisée conjointement par l'Académie Pontificale Saint-Thomas-d'Aquin et le *Thomistic Institute* de l'Angelicum.

2. Voir par exemple, E. DURAND, *Évangile et Providence. Une théologie de l'action de Dieu*, Paris, 2014, p. 151-155.

célébrer la Messe *ad petendam pluviam* (pour obtenir la pluie) telle qu'elle est prévue dans le Missel romain, indiquerait que, selon lui, Dieu n'agit pas dans le cosmos, ou du moins que son action se limite à maintenir les lois inflexibles de la nature³.

Or il me semble qu'un des traits les plus significatifs dans la crise que nous traversons est que nous cherchons à tenir Dieu le plus possible à l'écart de la pandémie comme telle, je veux dire de la pandémie comme phénomène biophysique. Comme si nous craignons de contaminer notre Dieu, non certes avec le coronavirus, mais avec une certaine image traditionnelle de Dieu qui met mal à l'aise nos sensibilités contemporaines. Certes, nous avons prié Dieu – et à très juste titre – pour qu'il nous aide à faire face à la pandémie en adoptant les justes attitudes morales et spirituelles de solidarité, de responsabilité, de compassion... mais tout se passe comme si Dieu et la pandémie elle-même comme phénomène biophysique n'avaient absolument aucun rapport. Dieu, nous dit-on, n'est pas à l'origine de la pandémie. Si l'on veut signifier par-là que Dieu n'a pas créé *ex nihilo* la particule infectieuse microscopique qu'est le virus dans le dessein précis de détruire l'humanité, on peut l'accorder. Mais si l'on veut signifier que le phénomène en question échappe totalement au contrôle de la Providence, qu'il n'a été ni prévu ni voulu ni permis par Dieu, alors, outre diverses apories métaphysiques et théologiques qui en résultent, il reste à expliquer comment Dieu pourrait bien y mettre fin. En effet, le salut que nous attendons de Dieu et pour lequel nous le prions est strictement proportionnel à la Seigneurie que nous lui reconnaissons. Si les phénomènes biophysiques ne relèvent absolument pas de Dieu, alors il n'y a aucun salut à attendre de Dieu sur ce plan. Pourtant – *lex orandi, lex credendi* –, c'est bien la fin de l'épidémie que l'Église en prière demande à Dieu. Par exemple, dans la grande et solennelle prière du Vendredi saint :

Frères bien-aimés, prions Dieu le Père *tout-puissant* d'avoir pitié des hommes dans l'épreuve : qu'il débarrasse le monde de toute erreur, *qu'il chasse les épidémies (morbos auferat)*⁴ et repousse la famine, qu'il vide les prisons et délivre les captifs, qu'il protège ceux qui voyagent, qu'il ramène chez eux les exilés, *qu'il*

donne la force aux malades (infirmantibus sanitatem... indulgeat) et accorde le salut aux mourants.

Observons que, dans le texte latin, l'action de Dieu semble porter sur le phénomène objectif de l'épidémie et de la maladie, tandis que la traduction française, tout en maintenant cet aspect objectif (*qu'il chasse les épidémies*), modifie quelque peu la perspective en orientant l'action de Dieu vers les dispositions subjectives des malades (*qu'il donne la force aux malades*), ce qui n'est pas la même chose que de leur accorder la santé (*infirmantibus sanitatem... indulgeat*). La foi catholique, dont la liturgie est l'expression, tient donc que Dieu peut agir aussi bien sur les dispositions intérieures des personnes qui font face à l'épidémie que sur l'épidémie elle-même. Certainement pas d'un coup de baguette magique, mais la Providence a bien d'autres moyens d'arriver à ses fins que le miracle.

D'autre part, on a répété en boucle, comme un mantra, que la pandémie était tout sauf un châtement divin. Comme si l'urgence était de combattre le risque d'une (très improbable) lecture religieuse de l'événement, dont il faut bien dire qu'elle n'effleure plus guère l'imaginaire social de nos sociétés ultra-sécularisées. Notons toutefois en passant que la thématique orpheline du châtement, abandonnée par la religion, a été recueillie et adoptée par les partisans de l'idéologie *green* qui n'ont pas manqué de voir dans l'épidémie une revanche de la nature martyrisée par l'encombrante espèce humaine. Gaïa, elle, se venge. Je ne suis pas sûr qu'on ait gagné à ce glissement de l'idée d'une juste peine permise par un Dieu personnel vers celle de la vengeance d'une déesse impersonnelle. Bien sûr, s'il s'agit seulement, en vouant aux gémonies la théorie du châtement, de couper court aux délires de ceux qui verraient dans le coronavirus le châtement envoyé par Dieu pour punir (selon les conservateurs) les « lois » sur les unions homosexuelles ou (selon les progressistes) l'élection d'un méchant président xénophobe, on peut être d'accord. Je crains toutefois qu'on ne puisse évacuer l'interprétation théologique de la pandémie en termes « providentialistes », intentionnels et moraux (car la peine est une catégorie morale) sans ébranler d'importantes vérités doctrinales.

Dans cet article, je vais donc, dans un premier temps, expliciter ces tendances lourdes de la théologie de la Providence qui se sont révélées à l'occasion de la crise actuelle (1). Dans un second temps, je montrerai comment, poussées jusqu'au bout de leur logique intrinsèque, elles peinent à rendre raison d'affirmations pourtant essentielles de la doctrine chrétienne (2). Enfin, dans un troisième temps, je présenterai rapidement deux doctrines thomistes susceptibles d'éclairer quelque peu ces questions (3).

3. Entendons-nous. Je ne prétends pas que la prière de demande vise en priorité le miracle : la création *ex nihilo* d'un nuage de pluie dans un ciel de plomb ! Mais, sauf à prôner un déterminisme absolu, on voit mal ce qui interdit à Dieu, Cause première, de faire concourir à un effet donné, non miraculeux, le jeu des causes secondes contingentes à l'œuvre dans la nature.

4. Parmi les innombrables textes liturgiques qui implorent la fin des épidémies, signalons l'hymne *Patrator optime* que *Liturgia horarum* propose pour la fête des saints anges gardiens et qui demande que l'ange favorise la paix civile et repousse l'épidémie (*pacem secundet civium / fugetque pestilentiam*).

1. Deux tendances lourdes de l'actuelle théologie de la Providence

Le titre d'un petit livre du théologien canadien Jacques Lison, paru en 2006, posait la question : *Dieu intervient-il vraiment ?* – sous-titre : *Comprendre aujourd'hui la providence*. La réponse, développée dans le livre, était que Dieu agissait effectivement dans le monde mais uniquement à travers notre liberté. « La providence, écrivait Lison, ne s'exerce pas sur les événements mais sur la liberté⁵. » Telle est la première tendance lourde. En effet, avec l'entrée en modernité, les catégories des philosophies du sujet (conscience, liberté, historicité...) se sont substituées pour penser la relation entre Dieu et la créature à celles, plus compréhensives, de la métaphysique de l'être. La relation Dieu-créeure n'est plus thématisée en termes de causalité ontologique asymétrique mais en termes de relation réciproque entre deux sujets, définis l'un et l'autre par la conscience et la liberté. Dans ce cadre, l'action de Dieu prend la forme d'une sollicitation morale qui s'adresse, sans aucune garantie de succès, à la liberté du sujet (causalité morale objective). À travers sa Parole – peut-être à travers les événements⁶ –, Dieu propose un idéal, un ensemble de fins, dont l'éventuelle mise en œuvre par les hommes change le monde et fait advenir le Royaume de Dieu. De quelque manière, c'est à nous de venir en aide à Dieu pour que se réalise son dessein : « Dieu a besoin de notre aide pour être provident⁷. »

La seconde tendance lourde n'est pas sans lien avec la précédente puisqu'elle découle comme elle de la déconnection entre l'ordre de la nature et celui de la subjectivité. Elle consiste à exclure toute interprétation intentionnelle et morale – « animiste », diront les plus critiques – de la nature et des phénomènes biophysiques (comme la pandémie) : la nature est une force moralement aveugle et indifférente aux valeurs de l'esprit. L'opération a un prix car, une fois Dieu éliminé et la nature désenchantée, il n'est pas facile d'affronter sans écran la pure absurdité de la fatalité biologique. On se met alors en quête d'agents mythiques, comme Gaïa, ou d'agents moraux, intentionnels, que l'on charge le plus possible d'une responsabilité qu'on ne peut imputer à la sombre fatalité de la matière : les chinois, les gouvernements, les laboratoires... Ce faisant, on réinjecte un minimum d'intentionnalité dans les faits.

5. J. LISON, *Dieu intervient-il vraiment ? Comprendre aujourd'hui la providence*, Montréal, 2006, p. 123.

6. On peut admettre une action causale « ontologique » de Dieu sur la nature et les événements, tout en refusant absolument qu'elle s'exerce à l'intérieur de la volonté libre. Dans ce cas – le molinisme est ici un exemple – Dieu agit sur les conditions extérieures de la liberté.

7. J. LISON, *Dieu intervient-il vraiment ?*, p. 138.

Le christianisme, lui, résiste radicalement à ce désenchantement de la nature. Le dogme de la création *ex nihilo* dans le Verbe ou *Logos* lui interdit de réduire les phénomènes naturels à de pures fatalités dépourvues d'intelligibilité intrinsèque. Par ailleurs, les Écritures saintes présentent massivement les catastrophes, naturelles ou historiques, depuis le Déluge jusqu'à la destruction de Jérusalem, comme relevant d'une intention divine. Pour ne prendre qu'un exemple entre mille, en 2 S 24, le prophète Gad vient trouver David qui a péché en recensant le peuple (comme s'il appartenait à l'homme de mesurer les dons de Dieu !) et lui propose trois châtiments :

« Faut-il que t'adviennent trois années de famine dans ton pays, ou que tu fuies pendant trois mois devant ton ennemi qui te poursuivra, ou qu'il y ait pendant trois jours la peste dans ton pays ? Maintenant réfléchis et vois ce que je dois répondre à celui qui m'envoie ! » David dit à Gad : « Je suis dans une grande anxiété... Ah ! tompons entre les mains de Yahvé, car sa miséricorde est grande, mais que je ne tombe pas entre les mains des hommes ! »

David choisit donc la peste au motif très significatif qu'elle le place directement dans la dépendance d'un Dieu dont il espère encore miséricorde, alors que les ennemis humains sont impitoyables.

Il est vrai que, pour Rudolf Bultmann (1884-1976) (et quelques autres), le lien entre péché et châtimement (entre péché originel et mort) – tout comme l'efficacité spirituelle des sacrements ou la résurrection corporelle, bref tout ce qui implique une inscription du spirituel dans la nature –, entre dans la catégorie des mythes dans lesquels s'est exprimée la Révélation. Or, non seulement ces représentations mythiques n'appartiennent pas à l'essence du christianisme, mais elles sont devenues incroyables pour les hommes d'aujourd'hui façonnés par la *Weltanschauung* moderne et elles constituent même un sérieux obstacle pour qui voudrait croire⁸. Il faut donc démythologiser notre rapport à la Providence et, en particulier, abandonner l'idée archaïque d'un lien entre péché et peine. Pourquoi pas ? De soi, l'opération de démythologisation est

8. R. BULTMANN, *L'Interprétation du Nouveau Testament*, Paris, 1955, ch. 6 : « Nouveau Testament et mythologie (Le problème de la démythisation du kérygme) », p. 145 : « Là est l'énigme : que l'homme qui est un être spirituel à la différence des plantes et des animaux, soit pourtant lié à la nature ; qu'il naisse, qu'il croisse et qu'il meure comme l'animal. Mais on ne peut voir là la rançon du péché car l'homme est soumis à la mort avant d'être coupable. Et que, par la faute de ses ancêtres, il soit condamné à partager le destin mortel d'un être naturel reste inintelligible, car il [=l'homme contemporain] ne voit dans la faute qu'un acte responsable : du même coup, le péché originel vu comme une maladie agissant avec une force naturelle, est pour lui un concept immoral et impossible. Et c'est pourquoi aussi, il ne peut comprendre la doctrine de la satisfaction de la mort du Christ à notre place. » Bref, l'énigme demeure.

légitime. L'essentiel est de ne pas se tromper sur les critères à mettre en œuvre : la « crédibilité » au regard de l'état actuel des représentations scientifiques ou des philosophies que ces dernières ont secrétées ? Ou bien la cohérence interne du message chrétien tel que l'Église le reçoit et l'interprète dans l'Esprit ? Dans ce dernier cas, le lien entre péché et peine n'est probablement pas soluble dans la démythologisation, parce qu'il est directement engagé dans les enseignements fondamentaux de la doctrine chrétienne, comme, entre autres, le mystère de la Rédemption par le Sang du Christ.

Bien sûr, l'interprétation des catastrophes naturelles comme châtements est à manier avec la plus extrême précaution. Elle peut donner lieu à de très pénibles abus qui faussent l'image de Dieu et détournent de la foi. Qu'on pense au fameux premier sermon du Père Paneloux dans *la Peste* de Camus : « Il avait une voix forte, passionnée, qui portait loin, et lorsqu'il attaqua l'assistance d'une seule phrase véhémence et martelée : "Mes frères, vous êtes dans le malheur, mes frères, vous l'avez mérité", un remous parcourut l'assistance jusqu'au parvis » ; ou, dans un autre registre, au discours halluciné du prophète Philippus dans *l'Étoile mystérieuse* : « C'est le châtement, faites pénitence. La fin des temps est venue. » Cela dit, *abusus non tollit usum* et il faut réfléchir à deux fois avant d'exclure *a priori* toute forme de lecture « pénale » des événements. D'autant que cette exclusion résulte souvent d'une mauvaise compréhension de ce qu'est la peine.

Ainsi nous dit-on que Dieu, étant pure miséricorde, ne punit jamais. Tout au plus, par respect, croit-on, pour la liberté et l'autonomie de la personne, laisse-t-il le péché déployer ses conséquences désastreuses selon la logique d'une sorte de justice immanente. En disant cela, on perd de vue le fait que punir est de soi un acte de justice qui promeut le bien en restaurant un juste équilibre dans l'ordre moral. La punition est l'acte bon d'un agent moral vertueux, irréductible à la simple conséquence physique de l'action d'un agent immoral⁹. Ainsi, parmi les facteurs qui ont contribué à la gestion désastreuse des abus dans l'Église, Benoît XVI indiquait l'affaïssement de la valeur morale de la peine :

Depuis le milieu des années 1960, la conscience dominante affirmait que l'Église ne devait plus être l'Église du droit mais l'Église de l'amour, elle ne devait pas punir. On avait perdu la conscience que la punition pouvait être un acte d'amour. Il s'est produit à cette époque, chez des gens très bons, un

9. Sur la notion philosophique de peine, cf. J. MARITAIN, *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, Paris, 1951, leçon 9 : « La notion de sanction » ; J. C. KORITANSKY, *Thomas Aquinas and the Philosophy of Punishment*, Washington, 2011.

étrange obscurcissement de la pensée. Aujourd'hui, nous devons de nouveau apprendre que l'amour pour le pécheur et l'amour pour la victime sont maintenus dans un juste équilibre si je punis le pécheur sous une forme possible et adaptée. Il y a eu dans le passé une altération de la conscience qui a provoqué un obscurcissement du droit et masqué la nécessité de la punition. En fin de compte est aussi intervenu un rétrécissement du concept d'amour, qui n'est pas seulement gentillesse et amabilité, mais qui existe aussi dans la vérité. Et que je doive punir celui qui a péché contre le véritable amour fait aussi partie de la vérité¹⁰.

Rendre à la peine sa valeur intrinsèque de bien de la justice permet de recevoir plus paisiblement l'enseignement sur l'aspect punitif de la justice rétributive de Dieu¹¹, sans enlever quoi que ce soit au primat révélé de la miséricorde en Dieu.

L'obscurcissement de la valeur morale de la peine ne résulte pas seulement de l'évolution des sensibilités, elle-même reflet des profondes modifications que connaît l'ordre des relations humaines. Il plonge aussi ses racines dans l'ordre métaphysique puisqu'il découle de l'idée d'une hétérogénéité totale entre l'ordre physique et l'ordre moral. L'idée qu'un mal physique, comme la peine, puisse être intrinsèquement lié à un désordre moral est devenue incompréhensible dans l'univers dualiste et gnostique qui est désormais le nôtre. Car c'est bien de cela qu'il s'agit : du retour du gnosticisme¹².

2. Dualisme gnostique ou créationnisme chrétien ?

En effet, les nouvelles théologies de la Providence ont en quelque sorte intériorisé la dichotomie – disons, pour faire bref, kantienne – entre le règne de la liberté ou de la subjectivité et le règne de la nature. La nature, réduite à la pure étendue, est abandonnée à la nécessité et à l'insignifiance. Même si, dans le meilleur des cas, on lui concède d'être à l'origine de l'existence de la nature et des lois qui la régissent, le Dieu chrétien n'agit plus que dans la

10. BENOÎT XVI, *Lumière du monde, Le pape, l'Église et les signes des temps*. Un entretien avec Peter Seewald, traduit de l'allemand par Nicole Casanova et Olivier Mannoni, Paris, 2011, p. 46.

11. La justice de Dieu, au sens biblique, est très loin de se limiter à l'aspect de justice rétributive et, à l'intérieur de la justice rétributive, à l'aspect de justice punitive. Mais ce dernier aspect ne fait pas moins partie, à sa place, du concept intégral de justice divine. Sur la justice de Dieu, cf. S.-T. BONINO, *Dieu, 'Celui qui est' (De Deo ut uno)*, Paris, 2016, p. 719-742.

12. Le gnosticisme est historiquement et doctrinalement une réalité très complexe. Ici, par gnosticisme, j'entends seulement désigner une vision dualiste des choses pour laquelle le monde matériel n'est pas l'œuvre du vrai Dieu et qui considère que le salut ne concerne que la subjectivité désincarnée.

seule sphère des relations intersubjectives. Face à l'épidémie, fatale, Dieu sera le compagnon qui pleure avec moi ou le soutien de mon espérance dans le combat contre le mal lui-même et les injustices qui en dérivent dans la société.

Or ce type d'approche « gnostique » ne peut rendre raison de l'intégralité de la doctrine chrétienne. Dans un passage de son livre *L'Enfance de Jésus*, à propos de l'enfantement virginal de Marie – mythe ou réalité historique ? – le pape Benoît XVI indique pourquoi le christianisme ne peut céder à cette tentation dualiste :

On concède à Dieu d'opérer sur les idées et les pensées, dans la sphère spirituelle – mais non dans la sphère matérielle. Cela dérange. Là n'est pas sa place. Mais il s'agit justement de cela : c'est-à-dire que Dieu est Dieu, et qu'il n'évolue pas seulement dans le monde des idées. [...] [Il s'agit] de quelque chose de positif – du pouvoir créateur de Dieu qui embrasse tout l'être. C'est pourquoi ces deux points – l'enfantement virginal et la résurrection réelle du tombeau – sont des pierres de touches pour la foi. Si Dieu n'a pas aussi pouvoir sur la matière, alors il n'est pas Dieu¹³.

Le salut chrétien est un salut intégral : il concerne l'âme et le corps, l'individu et la communauté, l'humanité et le cosmos. Or, seule la référence au *Logos* créateur, à la sagesse divine, permet de penser ensemble l'intelligibilité intrinsèque de l'ordre cosmique et celle de l'ordre moral, la Providence à l'œuvre dans la nature et la Providence à l'œuvre dans l'histoire. D'où le lien infrangible entre la théologie du salut et la doctrine de la création *ex nihilo*. D'où *a contrario* les efforts des promoteurs du salut gnostique pour contourner la doctrine de la création *ex nihilo* au profit d'une vision de la création comme simple mise en ordre d'une matière préexistante¹⁴. Tout ce qui n'est pas assumé n'est pas sauvé, dit-on en christologie. On pourrait, en usant d'une formule analogue, dire que tout ce qui n'est pas créé et gouverné par Dieu n'est pas sauvé.

13. BENOÎT XVI, *L'Enfance de Jésus*, Paris, 2012, p. 83-84. Cf. J. RATZINGER, « Transmission de la foi et sources de la foi », *La Documentation catholique* 80 (1983) 260-267, ici p. 266 : « La marginalisation de la doctrine de la création réduit la notion de Dieu et, par voie de conséquence, la christologie. Le phénomène religieux ne trouve alors plus d'explication en dehors de l'espace psychologique et sociologique ; le monde matériel est confiné dans le domaine de la physique et de la technique. Or c'est seulement si l'être, y compris la matière, est conçu comme sorti des mains de Dieu, et maintenu dans les mains de Dieu, que Dieu est aussi réellement notre Sauveur et notre Vie, la vraie Vie. »

14. Cf. S.-T. BONINO, « Création *ex nihilo* et doctrine de Dieu. Une évaluation thomiste des critiques de la création *ex nihilo* dans la théologie contemporaine », *Angelicum* 97 (2020), p. 231-253.

Mais la dichotomie entre la nature et la subjectivité est plus ancienne que la modernité kantienne. Un rapide coup d'œil vers le stoïcisme permet même d'en mettre au jour les motivations proprement spirituelles. En *Sum. theol.*, II^a-II^{ae}, q. 83, a. 6, saint Thomas pose la question : « Faut-il demander dans la prière des biens temporels (*temporalia*) ? » (par exemple la cessation d'une pandémie). La réponse est positive car les biens temporels dépendent effectivement de Dieu et il est légitime de les lui demander pour autant qu'ils sont ordonnés au bien véritable qui est la béatitude. Dans une perspective similaire, saint Thomas soutient très souvent, contre les stoïciens, qu'il est légitime de s'attrister (modérément) de la perte d'un bien temporel ou de se réjouir (modérément) de son acquisition :

Au sujet des biens corporels et des passions de l'âme les philosophes diffèrent d'opinion. Car les Stoïciens disent que les biens extérieurs ne sont aucunement bons pour l'homme et que leur perte ne peut causer aucune peine au cœur du sage. La sentence des Péripatéticiens est que les biens extérieurs sont bons pour l'homme, non cependant comme les principaux, mais comme instruments au service du bien principal de l'homme et qui est le bien de l'esprit ; d'où ils concèdent qu'on puisse concevoir quelque tristesse dans la perte des biens extérieurs c'est-à-dire que la tristesse ne doit pas troubler la raison jusqu'à se détourner du droit chemin ; et cette sentence est plus vraie et *en accord avec l'enseignement de l'Église*¹⁵.

Pour les Stoïciens, comme on sait, il existe deux types de biens : les biens indifférents et les biens essentiels. Cette distinction recoupe celle entre les choses qui ne dépendent pas de nous et les choses qui dépendent de nous (la vertu). Plutarque signalait déjà que cette doctrine ruinait la notion même de Providence puisque les dieux s'y trouvaient réduits à ne procurer aux hommes que les choses indifférentes¹⁶, alors que le vrai bien – la vertu, c'est-à-dire la juste attitude subjective face à ce qui ne dépend pas de nous – ne dépend que de nous et non des dieux. Proto-pélagianisme ? Dans une perspective

15. THOMAS D'AQUIN, *Expositio super Iob ad litteram*, cap. 1 (ed. Leon., t. 26, p. 13-14).

16. Cf. PLUTARQUE, *Des contradictions des stoïciens*, ch. 30, dans : *Œuvres morales de Plutarque* traduites du grec par Ricard, t. 5, Paris, 1844, p. 86 : « Les choses, disent-ils, dont on peut bien ou mal user, ne sont ni des biens ni des maux. Or, tous les gens vicieux usent mal de la richesse, de la santé, de la force du corps ; ainsi aucun de ces avantages ne peut s'appeler un bien. Si donc Dieu ne donne pas la vertu aux hommes, et que le bien mérite par lui-même notre choix, ou si Dieu donne la richesse et la santé sans la vertu, il les donnera à des hommes qui en useront mal, c'est-à-dire pour leur honte et pour leur perte. Mais si les dieux peuvent donner la vertu et qu'ils ne le fassent pas, ils ne sont pas bons, et s'ils ne peuvent pas rendre les hommes vertueux, ils ne peuvent pas non plus leur être utiles, puisque, sans la vertu, rien n'est bon ni utile. [...] Ainsi les dieux ne feront pas plus d'avantage aux hommes qu'ils n'en recevront d'eux. »

chrétienne, ce refus stoïcien de s'attrister ou de se réjouir de ce qui ne dépend pas de nous mais seulement de Dieu, tout comme le refus de demander à Dieu dans la prière les biens temporels, pourraient bien être l'indice d'un orgueil profond : je décide de n'accorder de valeur qu'à ce que je maîtrise, qu'à ce qui dépend de moi. Au contraire, le chrétien se réjouit et s'attriste aussi de ce qui ne dépend pas de lui mais de Dieu. La joie n'implique-t-elle pas d'ailleurs cette survenue par l'extérieur d'un bien qui ne dépend pas de nous ? N'est-ce pas ce qui la distingue de l'autosatisfaction ? Le chrétien prie donc pour recevoir ce qui ne dépend pas de lui et qu'il n'attend que de Dieu : à la fois les biens extérieurs et la juste attitude intérieure face aux biens et aux maux qui ne dépendent pas de nous, ce qui relève du don de la grâce agissant dans la liberté. Une telle prière est une profession de foi en acte en la Divine providence.

3. Éclairages thomasiens

Je voudrais conclure en signalant deux doctrines de saint Thomas qui me semblent à même d'éclairer quelque peu notre réflexion sur la Providence. La première, que je ne fais qu'évoquer bien qu'elle soit décisive, est son élaboration métaphysique de l'articulation entre la Cause première et les causes secondes, que récapitule la formule *totus ab utroque* (l'effet est tout entier de l'une et de l'autre cause). Tout effet créé positif est, sur deux plans ontologiques distincts, l'effet de Dieu, Cause première, et l'effet de sa cause immédiate. L'autonomie des lois de la nature, tout comme la réalité de l'autodétermination de la volonté, sont non seulement compatibles avec l'action divine mais elles la supposent. Cette doctrine capitale fonde la conviction chrétienne que rien n'arrive qui ne soit voulu ou permis par Dieu sans remettre en cause l'autonomie relative des agents créés. Limiter la Providence pour faire droit à la consistance du créé conduit de soi dans une impasse.

Je m'arrête davantage à la seconde doctrine qui interprète le mal subi par l'homme comme une peine du péché. Pour l'Aquinat, le seul mal que Dieu ne puisse jamais vouloir est le péché, le *malum culpae*. En effet, l'action de tout agent visant à s'assimiler son effet, à l'attirer à lui, à se l'unir, il serait contradictoire que Dieu veuille que sa créature se détourne de sa fin dernière qui n'est autre que Lui-même¹⁷. En revanche, saint Thomas n'hésite jamais à attribuer à Dieu une certaine causalité par rapport au *malum poenae*,

puisque la peine comme exigence de la justice rétributive est formellement un bien.

Le coronavirus est-il donc une peine voulue par Dieu ? Oui et non. À l'a. 5 de la q. 48 de la *I^a pars*, saint Thomas se demande si le mal se divise adéquatement en mal de faute et mal de peine. Il répond par l'affirmative. Pour la créature spirituelle, tout mal est soit une faute (mal commis) soit une peine (mal subi), *tertium non datur*, ce qui revient concrètement à exclure le malheur comme catégorie première (même si le malheur reste une catégorie relative pertinente à l'intérieur de la catégorie englobante de la peine). Ainsi, le mal subi (la maladie, par exemple) est une peine, « surtout, ajoute-t-il, quand on pose que tout est soumis à la providence et à la justice de Dieu comme on l'a montré plus haut ». C'est donc la doctrine de la providence – une providence universelle – qui, selon saint Thomas, amène à comprendre le mal subi par l'homme comme une peine. Le mal subi acquiert ainsi une forme d'intelligibilité minimale, qui l'arrache à l'absurde.

Dans un texte parallèle (*Q. de malo*, q. 1, a. 4), saint Thomas précise que cette vision est spécifiquement chrétienne parce qu'elle suppose la doctrine révélée du péché originel. « La *tradition de la foi* tient que la créature rationnelle n'aurait encouru aucun dommage ni quant à l'âme, ni quant au corps, ni quant aux choses extérieures, si le péché n'avait précédé soit dans la personne, soit du moins dans la nature¹⁸. » En dernière analyse, c'est donc le dogme du péché originel qui permet d'affirmer le caractère pénal du mal que nous subissons. Que l'homme soit exposé à la maladie est une conséquence, ou, plus justement, une peine du péché originel contracté par tout homme lors de sa conception. Mais, de même que la culpabilité du péché originel, comme participation à la faute d'Adam, est dans l'individu la plus faible et analogique qui soit, de même c'est en un sens faible et analogique que l'on parle des misères de cette vie comme des peines du péché originel.

Il n'est un secret pour personne que cette vision des choses, que l'on voudrait réduire à une métastase augustinienne qui aurait corrompu le pur christianisme, est aujourd'hui contestée par nombre de théologiens. D'autant plus que, dans une culture enchantée par le récit évolutionniste, la perfection ne saurait se trouver au départ – l'âge d'or, l'état de justice originelle – mais seulement au terme d'un processus, de sorte que les souffrances du temps présent sont présentées comme le corrélat inévitable du développement

17. Cf. THOMAS D'AQUIN, *Q. de malo*, q. 3, a. 1 : « Il convient à Dieu de tourner (*convertere*) vers Lui toutes choses et par conséquent de ne rien détourner (*avertere*) de Lui. Or, il est lui-même le souverain Bien. Il ne peut donc être la cause de ce que la volonté se détourne du souverain Bien, ce qui est la définition de la faute. »

18. Cf. aussi THOMAS D'AQUIN, *Q. de malo*, q. 5, a. 4 : « Il faut tenir sans aucun doute, selon la foi catholique, que la mort et les défaillances de la vie présente sont des peines du péché originel. »

normal des êtres. Dieu ne respecte-t-il pas les lois de la nature? Or, la nature ne fait-elle pas de la souffrance et de la mort la condition de toute croissance authentique? Mais, c'est là, à mon sens, faire peu de cas de la transcendance de l'homme, comme sujet spirituel, sur la biosphère et ses lois. Il y a un irréductible scandale pour la raison (et plus encore pour la foi qui sait que l'homme est appelé à la vie éternelle) à ce que la personne humaine, dont l'âme est de soi ouverte aux valeurs incorruptibles du vrai et du bien, soit livrée, pieds et poings liés, aux forces obscures de la matière qui la broient. Est-ce là la rançon nécessaire de sa finitude intrinsèque? Mais, dans ce cas, si la souffrance et la mort étaient intrinsèquement liées à la nature humaine, toute espérance en la vie incorruptible deviendrait vaine puisque la nature humaine n'est pas censée être détruite mais assumée dans la gloire et portée à sa perfection. Bref, il y aurait de la part de Dieu – si Dieu est vraiment le maître du cosmos – une injustice à avoir créé les hommes dans cet état misérable. Pascal résume parfaitement les choses: « Il faut que nous naissions coupables ou Dieu serait injuste¹⁹. » L'affirmation de la foi catholique selon laquelle l'état actuel de l'homme dans lequel il est soumis à la souffrance et à la mort ne correspond pas au projet initial de Dieu répond à une très haute « convenance »: l'homme a, en effet, été créé pour l'immortalité²⁰.

Dans cette perspective, le coronavirus peut effectivement être envisagé comme un châtement, mais ni plus ni moins que les engelures ou les aphtes. La peine du péché originel est l'exposition générale de l'homme à la possibilité de la souffrance. La manière dont cette souffrance est, si je puis dire, répartie entre les hommes relève d'une autre problématique. Ceux qui ont contracté cette maladie sont-ils plus coupables que les autres? L'Évangile répond:

Ces dix-huit personnes que la tour de Siloé a tué dans sa chute, pensez-vous que leur dette fut plus grande que celle de tous les hommes qui habitent Jérusalem? Non, je vous le dis; mais si vous ne voulez pas vous repentir, vous périrez tous de même. (*Lc* 13, 4-5)

19. PASCAL, *Pensées*, 489 (Texte de l'édition Brunschvicg, Introduction et notes par Ch.-M. des Granges, Paris, 1964, p. 198).

20. De soi, Dieu veut pour l'homme l'intégration harmonieuse de la dimension physique dans sa dimension spirituelle. La preuve en est qu'il y a dans l'âme une tendance naturelle à faire participer le corps à son incorruptibilité, bien qu'elle ne puisse y parvenir par ses propres forces. Cf. G. COTTIER, « La mort, salaire du péché? », *Nova et Vetera* 82 (2007) 121-150, ici p. 148: « Chez l'homme, la mort a une dimension dramatique, parce qu'elle ne s'oppose pas seulement à la tendance propre à tous les êtres de la nature à durer indéfiniment; elle entre en conflit avec une exigence de l'âme spirituelle qui désire, d'un désir naturel, communiquer au corps dont elle est la forme, sa propre immortalité. » Cf. THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, I-II^{ae}, q. 85, a. 6; *Q. de malo*, q. 5, a. 5.

Le Seigneur Jésus ne dit pas que ces personnes étaient innocentes et qu'elles ont été, par pur hasard, victimes du destin. Il dit qu'elles n'étaient pas plus coupables que les autres. Il ne nous appartient pas de chercher à identifier pour chaque mal subi un péché personnel déterminé qui en serait la cause directe et immédiate. Ce fut l'erreur des amis de Job²¹. Il faut donc être attentif à ne pas verser dans le processus psychologique morbide de culpabilisation où chaque malheur qui m'affecte est vécu comme la peine directe d'une faute personnelle: « Qu'est-ce que j'ai fait au bon Dieu? » Et comme la faute présumée n'est pas facilement identifiable, j'en viens, comme les personnages de Kafka, à vivre dans un climat malsain et anxiogène de soupçon indéterminé vis-à-vis de moi-même. Pire encore, devant le malheur d'autrui, il faut faire taire la petite voix mauvaise qui monte des profondeurs primitives et qui susurre: « Il l'a bien cherché; il l'a bien mérité », et qui nous dispense d'une vraie solidarité. Toute victime ne doit pas être présumée coupable. Le malheureux n'est pas un maudit.

Cela dit, comprendre et accueillir dans la foi les misères de cette vie comme des peines du péché, à tout le moins du péché originel, est un embryon de réponse, en clair-obscur, qui dresse une digue face à l'absurdité apparente du malheur. Cela permet aussi de donner un sens à l'épreuve. Dans la foi, nous pouvons communier, obscurément mais réellement, à la volonté de Dieu qui se donne sous les voiles des événements. Nous pouvons nous associer dans la charité aux souffrances rédemptrices de Jésus-Christ, soit en y participant en nous-mêmes soit, comme Simon de Cyrène, en accompagnant ceux qui sont dans l'épreuve. Bref, il nous appartient d'accueillir l'épreuve de la pandémie non comme un accident absurde dans un univers hostile dont Dieu serait absent, mais comme une invitation à nous convertir, c'est-à-dire à

21. L'Église a condamné une proposition de Baïus selon laquelle « toutes les afflictions des justes sont à tous égards des punitions pour leurs péchés: c'est pourquoi Job et les martyrs qui ont souffert, ont souffert à cause de leurs péchés (*Omnes omnino iustorum afflictiones sunt ultiones peccatorum ipsorum unde et Iob et martyres, quae passi sunt, propter peccata sua passi sunt*) » (*Dz-H.*, n° 1972). Cf. JEAN-PAUL II, *Salvifici doloris*, n° 11: « Le Livre de Job n'attaque pas les bases de l'ordre moral transcendant fondé sur la justice, telles qu'elles sont proposées dans toute la Révélation, dans l'ancienne comme dans la nouvelle Alliance. Mais simultanément ce Livre montre avec la plus grande fermeté que les principes de cet ordre ne peuvent pas s'appliquer de façon exclusive et superficielle. S'il est vrai que la souffrance a un sens comme punition lorsqu'elle est liée à la faute, il n'est pas vrai au contraire que toute souffrance soit une conséquence de la faute et ait un caractère de punition. La figure de Job le juste en est une preuve spéciale dans l'Ancien Testament. La Révélation, parole de Dieu même, pose en toute franchise le problème de la souffrance de l'homme innocent: la souffrance sans faute. Job n'a pas été puni, il n'y avait pas de fondement pour lui infliger une peine, même s'il a été soumis à une très dure épreuve. »

mettre au centre de nos vies « Celui qui mène toutes choses au gré de sa volonté » (*Ep* 1, 11), toute puissante et tout aimante.

Serge-Thomas BONINO, OP

Le Saint-Esprit comme « Don » chez saint Thomas d'Aquin

Le Saint-Esprit est le *Don* en personne, « le Don du Dieu Très-Haut » (*Donum Dei Altissimi*), comme nous le chantons dans l'hymne *Veni Creator*. Dans la *Somme de théologie*, après avoir montré que le Saint-Esprit est l'Amour personnel en Dieu Trinité, c'est par l'étude du nom *Donum* comme nom propre du Saint-Esprit que saint Thomas achève son exposé des noms des personnes divines. Dans ce qui suit, après un rappel de l'héritage augustinien, nous voudrions présenter l'enseignement de la *Somme de théologie* sur le Don qu'est le Saint-Esprit.

Saint Augustin

Après l'Écriture sainte, le *De Trinitate* de saint Augustin constitue la principale référence de saint Thomas dans la question 38 de la *Prima Pars* qui expose la doctrine du Saint-Esprit comme Don. Dans son *De Trinitate*, Augustin traite la question de l'Esprit comme « Don » en plusieurs endroits dont deux sont particulièrement significatifs¹. Le premier se trouve au livre V, dans le contexte des noms relatifs en Dieu Trinité². Augustin y considère la relation (*relatio*) impliquée par le « Don » : le nom *Donum*, qui désigne le Saint-Esprit, est un nom relatif (*relative, ad invicem*) ; son corrélatif est « Donateur » ou « Donateur du Don » (*Donator, Donator Doni* : le Père et le Fils). D'une part, cela permet à saint Augustin de manifester la distinction personnelle du Saint-Esprit : le Saint-Esprit n'est ni le Père ni le Fils, mais il se trouve en relation d'origine envers eux. D'autre part, le *Donum* amène saint Augustin à désigner le Saint-Esprit comme « l'ineffable communion » (*ineffabilis communio*) du Père et du Fils, « la communion de l'un et l'autre » (*utriusque communio*). À partir de la mission du Saint-Esprit, c'est-à-dire de

1. Ces deux lieux textuels et leur reprise par saint Thomas ont été étudiés de manière détaillée dans un remarquable travail de Master en théologie qui n'a hélas pas été publié : Pauline FRICHE, *L'Esprit Saint comme Don*, Étude dans le *De Trinitate* d'Augustin et la *Somme de théologie* de Thomas d'Aquin, Faculté de théologie de l'Université de Fribourg (Suisse), 2014. Je suis redevable à cette excellente étude.

2. Saint AUGUSTIN, *De Trinitate* V, xi, 12–xii, 13. Nos références renvoient à l'édition du «Corpus Christianorum» : *De Trinitate libri XV*, 2 vol., éd. William J. Mountain, Turnhout, 1968.

l'envoi du Saint-Esprit à l'Église, saint Augustin remonte à la procession éternelle qui permet de saisir l'Esprit dans sa distinction par rapport au Père et au Fils, puisque « Don » implique une relation d'origine envers le Donateur. Saint Augustin explique également que l'Esprit est le Don (*Donum*) de toute éternité, avant d'être donné (*donatum*) effectivement dans le temps. Plus précisément, en tant qu'il est le Don, l'Esprit procède de toute éternité comme « donable » (*donabile*), bien qu'il ne soit donné effectivement que dans le temps³.

Le second endroit se trouve au livre XV. Ici, saint Augustin envisage le Saint-Esprit comme *Don* à partir de l'amour ou charité. Il y montre que, bien que la charité puisse désigner toute la Trinité (la substance divine : sens substantiel du nom *charité*), le nom « charité » désigne spécialement le Saint-Esprit en propre (*proprie* : sens personnel)⁴. Dans une perspective biblique, spéculative et sotériologique, saint Augustin s'applique à établir que, dans la Trinité, *Donum* est un nom *propre* du Saint-Esprit⁵. Pour l'évêque d'Hippone, l'économie reflète la vie intime de la Trinité. Une précision importe spécialement pour notre propos : « L'Esprit n'est proprement appelé Don qu'en raison de l'amour »⁶. Augustin fonde ainsi la propriété de l'Esprit comme *Don* dans l'amour (dilection). Nous y retrouvons également le thème de la communion, qui vient appuyer l'affirmation de l'identité personnelle du Saint-Esprit comme Amour ou Charité : « Et si la charité dont le Père aime le Fils et dont le Fils aime le Père révèle l'ineffable communion de l'un avec l'autre (*ineffabiliter communionem demonstrat amborum*), n'est-il pas tout indiqué d'attribuer en propre la charité (*proprie caritas*) à l'Esprit commun du Père et du Fils ? »⁷. En résumé, le Don unissant les hommes à Dieu et entre eux dans la grâce, c'est l'Amour mutuel du Père et du Fils : le Saint-Esprit en personne.

3. ID., *De Trinitate* V,xv,16–xvi,17.

4. ID., *De Trinitate* XV,xvii,27–31.

5. ID., *De Trinitate* XV,xvii,29.

6. ID., *De Trinitate* XV,xviii,32 : « nec Spiritus proprie dicitur Donum nisi propter dilectionem ». Il faut noter le rapport entre le *Don* et l'*Amour* (ces deux noms s'éclairent mutuellement) : d'une part, en considérant l'économie de la grâce, le Don amène à découvrir le Saint-Esprit comme l'Amour en personne ; d'autre part, en Dieu Trinité lui-même, le Saint-Esprit est le Don en personne parce qu'il est l'Amour. Fonder dans l'*Amour* la propriété de l'Esprit Saint comme *Don* semble être une nouveauté apportée par Augustin.

7. ID., *De Trinitate* XV,xix,37.

« Don » est le nom propre d'une personne divine

Dans la *Somme de théologie*, après avoir établi que le Saint-Esprit est personnellement *Amour* dans la Trinité, saint Thomas procède en deux étapes. Dans la première, il établit que *Donum* est un nom *personnel*. Pour montrer que le nom « Don » est apte à signifier une personne divine de façon propre et distincte, saint Thomas envisage la double relation qui constitue le Don : la relation au Donateur et la relation aux bénéficiaires du Don.

Le rapport au Donateur, c'est-à-dire la relation d'origine du Saint-Esprit envers le Père et le Fils, permet de rendre compte de la distinction personnelle intratrinitaire, en tant que le Don se distingue réellement du Père et du Fils par son origine éternelle⁸. L'explication de saint Thomas se situe ici dans la droite ligne de celle de saint Augustin.

Concernant le second rapport, saint Thomas distingue deux aspects. Il y a, d'une part, l'aptitude ou disposition à être donné (*aptitudo ad hoc quod donetur*), qui revient de toute éternité au Saint-Esprit dans la vie intime de la Trinité et qui permet de saisir qu'une personne divine est éternellement « Don »⁹. Cela est requis pour que *Donum* puisse signifier une propriété personnelle dans la Trinité, car une personne divine n'est pas constituée comme telle par sa relation aux créatures. « On parle de don (*donum*) avant qu'il y ait donation actuelle, en tant que le don possède une aptitude à pouvoir être donné (*inquantum habet aptitudinem ut possit dari*). Ainsi, la personne divine est appelée "Don" (*Donum*) de toute éternité, bien que ce soit dans le cours du temps qu'elle "est donnée" (*datur*) »¹⁰. Cette explication reprend également celle de saint Augustin.

Le second aspect réside dans la donation effective du Saint-Esprit, qui a lieu dans le temps. Par rapport aux théologiens qui le précèdent, et par rapport à ses contemporains, l'originalité de saint Thomas réside dans le soin qu'il met à établir que le Saint-Esprit peut être véritablement reçu et « possédé » par des créatures : sans cela, en effet, une personne divine ne pourrait pas être appelée *Don*, car si elle ne pouvait pas être « reçue » et « possédée », elle ne pourrait pas être « donnée » ! Premièrement, il faut noter que l'explication de saint Thomas ne considère pas le Saint-Esprit comme le Don que le Père ferait au Fils et le Fils au Père ; clairement, saint Thomas ne retient pas l'idée d'une donation mutuelle intratrinitaire à proprement parler : c'est à des

8. THOMAS D'AQUIN, *ST I*, q. 38, a. 1, resp. et ad 1.

9. *Ibid.*, a. 1, resp.

10. *Ibid.*, a. 1, ad 4.

créatures que le Saint-Esprit est « donable » et « donné ». Bien avant saint Thomas, c'était déjà l'enseignement de Pierre Lombard dans son exégèse théologique de saint Augustin¹¹. Deuxièmement, pour qu'une personne divine soit proprement et distinctement « Don », il faut donc qu'une créature soit capable de recevoir non seulement des effets créés mais aussi la personne divine elle-même. Voici l'explication de saint Thomas :

Une personne divine ne peut être « possédée » (*haberi*) que par la créature raisonnable unie à Dieu. Les autres créatures peuvent bien être mues par une personne divine, mais non pas de manière à pouvoir jouir de la personne divine et à pouvoir mettre en œuvre ses effets. La créature raisonnable, elle, peut parfois atteindre cela : lorsqu'il lui est donné de participer au Verbe divin et à l'Amour qui procède, de telle sorte qu'elle peut librement connaître Dieu en vérité et l'aimer droitement. C'est pourquoi seule la créature raisonnable peut « posséder » une personne divine. Mais elle ne peut pas y parvenir par ses propres forces : il faut donc que cela lui soit donné d'en haut ; or, ce que nous tenons d'ailleurs, nous disons que cela nous est « donné ». Et ainsi il convient à une personne divine d'être *donnée*, et d'être le *Don*¹².

Cet enseignement, au cœur de la doctrine trinitaire, revêt des conséquences de la plus haute importance pour toute la théologie et pour la compréhension de la vie chrétienne. Il engage, premièrement, la doctrine de l'image de Dieu par création, c'est-à-dire la capacité de connaître et d'aimer Dieu qui caractérise les anges et les hommes. Deuxièmement, au sein de la doctrine de l'image de Dieu, cet enseignement implique le rôle déterminant de la grâce : en effet, c'est par la grâce que la capacité de connaître Dieu et de l'aimer est mise en acte de telle manière que s'accomplisse l'union des hommes et des anges avec Dieu Trinité. Troisièmement, au sein de la doctrine de la grâce, la réflexion de saint Thomas nous oriente vers les rapports de la grâce créée et de la grâce incréée. Les dons créés du Saint-Esprit, en particulier la charité, nous disposent à recevoir le Saint-Esprit en personne.

Saint Thomas l'explique avec davantage de détails dans la question consacrée aux « missions » des personnes divines : « La grâce sanctifiante dispose l'âme à posséder la personne divine ; c'est ce que signifie la formule "le Saint-Esprit est donné selon le don de la grâce". Et ce don même qu'est la grâce provient du Saint-Esprit ; et c'est ce qu'exprime saint Paul lorsqu'il dit que

l'amour de Dieu est répandu dans nos cœurs par le Saint-Esprit (Rm 5,5) »¹³. Bien que, si l'on regarde la sanctification « de notre côté », les dons sanctifiants créés possèdent une priorité au titre de dispositions, la priorité absolue revient au Don incréé qu'est la personne divine, car la personne divine est la cause efficiente, exemplaire et finale des dons créés¹⁴. En venant dans l'âme qu'elle sanctifie, la personne divine qui se donne à être reçue produit dans l'âme les dons sanctifiants créés qui disposent à recevoir cette personne divine. Sans rien ôter à la nécessité des dons sanctifiants créés (par lesquelles la sanctification s'accomplit « formellement »), saint Thomas tient fermement que la sanctification consiste fondamentalement dans l'accueil et dans la possession de la personne divine incréée. Or cet enseignement, *avant* d'être développé dans la doctrine des missions, de l'image de Dieu et de la grâce, se trouve au cœur des explications de saint Thomas sur le « Don » comme nom personnel en Dieu Trinité car, au moyen de ces explications, il peut montrer que les créatures raisonnables sont capables de recevoir la grâce créée qui les dispose à recevoir le Don incréé en personne ; et de cette manière, saint Thomas a montré que le nom « Don » convient pour signifier une personne divine de manière propre.

« Don » est un nom propre du Saint-Esprit

La première étape de la réflexion a montré que *Don* est un nom personnel. Il reste à manifester qu'il s'agit bien là d'un nom propre du Saint-Esprit et non pas d'un nom du Père ou du Fils. L'exposé, sur la base de la doctrine de l'Amour, est limpide. Saint Thomas rattache tout d'abord le don à l'amour, en soulignant la *gratuité* qui caractérise tout don :

Il y a proprement un don lorsqu'on donne *sans retour*, suivant Aristote, c'est-à-dire lorsqu'on ne donne pas dans l'intention d'une rétribution. Le don implique ainsi une donation gratuite. Or la raison d'une donation gratuite, c'est l'amour : nous donnons gratuitement quelque chose à quelqu'un lorsque nous lui voulons du bien. Et la première chose que nous lui donnons, c'est

13. *Ibid.*, q. 43, a. 3, ad 2. Nous reviendrons sur l'exégèse de Rm 5,5 au terme de cette étude. Cf. q. 43, a. 3, ad 1 : « Par le don de la grâce sanctifiante, la créature raisonnable est élevée non seulement de façon à pouvoir se servir du don créé, mais aussi de façon à pouvoir jouir de la personne divine elle-même ». Voir aussi *In Ioannem* 4, lect. 2 (éd. Marietti, n° 577) : « La grâce du Saint-Esprit est donnée à l'homme de telle sorte que la source de la grâce, à savoir le Saint-Esprit lui-même, est donnée ».

14. Cf. I *Sent.*, dist. 14, q. 2, a. 1, q1a 2 : « Du côté de l'agent et de la fin, la priorité revient à ce qui s'approche davantage de la fin et de l'agent : en ce sens, nous recevons premièrement le Saint-Esprit plutôt que ses dons [...] et cette priorité-là est absolue (*et hoc est simpliciter esse prius*) ».

11. PIERRE LOMBARD, *Sentences*, Livre I, dist. 18, ch. 3 (*Sententiae in IV Libris distinctae*, Editio tertia, Tomus I, Pars II : *Liber I et II*, Grottaferrata, 1971, p. 155) : « Spiritus Sanctus nobis tantum, non Patri vel Filio, donabilis processit, sicut et nobis tantum datus est ».

12. THOMAS D'AQUIN, *ST I*, q. 38, a. 1, resp.

l'amour par lequel nous lui voulons du bien. Il est ainsi manifeste que l'amour est lui-même le premier don, par lequel tous les autres dons sont donnés¹⁵.

Le point de départ est fourni par la nature d'un don dans notre expérience humaine. Il y a véritablement un don lorsque celui-ci n'est pas porté par la crainte, ni par le désir cupide de recevoir quelque avantage en retour (il faudrait alors plutôt parler d'un commerce ou d'une compensation), mais lorsqu'il est motivé par une authentique libéralité. Et d'où provient, dans notre expérience humaine, cette libéralité? Elle résulte du fait que nous voulons du bien à autrui: c'est là, précisément, une définition de l'amour¹⁶. L'amour est non seulement la source des dons que nous faisons, mais il est lui-même le premier don. Cela offre, par analogie, une voie profonde pour saisir l'amour de Dieu. Dieu aime parfaitement, parce qu'il aime sans nécessité aucune, de façon purement gratuite; et parce qu'il aime parfaitement, il donne aussi parfaitement, par une absolue libéralité. Et ce qu'il donne d'abord, c'est son propre amour, en communiquant sa bonté par laquelle il nous rend capables de l'aimer. Ce n'est pas seulement par amour que Dieu donne, mais c'est en aimant qu'il donne, et le premier don c'est d'aimer. Saint Thomas applique alors ces traits de l'amour à la personne du Saint-Esprit:

Ainsi, puisque le Saint-Esprit procède comme Amour, comme on l'a déjà montré [q. 27, a. 4; q. 37], il procède comme Don premier. C'est là ce que dit saint Augustin: "Par ce Don qui est le Saint-Esprit, une multitude de dons sont distribués en propre aux membres du Christ"¹⁷.

L'Esprit est personnellement le Don parce qu'il est personnellement l'Amour. Les explications de saint Thomas se situent dans la ligne du quinzième livre du *De Trinitate* de saint Augustin. Elles s'inscrivent aussi dans le sillage d'auteurs de la première moitié du XIII^e siècle, tels Guillaume d'Auxerre et Guillaume d'Auvergne¹⁸. Autrement dit, bien que les noms *Amour* et *Don* ne soient pas synonymes, ils désignent la même propriété personnelle du Saint-Esprit, le Don apparaissant à notre esprit comme l'immédiate conséquence de l'Amour: « la notion de *Don* découle de celle de l'*Amour* »¹⁹. Le Saint-Esprit,

qui procède du Père et du Fils, est l'Amour éternellement enclin à être donné. Sa propriété même, qui constitue sa « personnalité » distincte, le porte à être communiqué aux hommes par le Père et le Fils: il est le Don du Père et du Fils qui, en lui, se donnent aux hommes, et par qui les autres dons sont répandus²⁰. Le Père aussi se donne, et le Fils également est donné; mais le Saint-Esprit, lui, tient cela de sa propriété personnelle: être le Don, cela appartient formellement à sa propriété distinctive. C'est la raison pour laquelle le Père et le Fils nous sont donnés dans le Saint-Esprit, et c'est aussi la raison pour laquelle tous les autres dons nous sont donnés par le Saint-Esprit:

Puisque le Saint-Esprit est l'Amour, il tient en lui-même, de par le mode propre de sa procession, et d'être *donné*, et d'être *la raison de donner*. Il est donc le *Don par soi*, et cela de manière tout à fait première. Les autres dons qui sont donnés ne sont des *dons* que dans la mesure où ils participent de l'Amour, en tant qu'ils sont donnés par amour²¹.

En résumé, « le Saint-Esprit est la raison de tous les dons »²². Il est aussi, en ce sens, la personne divine « la plus proche de nous », pour ainsi dire, celle qui nous est la plus intime, parce qu'il nous est intérieurement *donné*²³.

Don et Communion

Saint Augustin avait associé le Saint-Esprit comme « Don » à la *communion* trinitaire. Dans une ligne très voisine, saint Thomas associe la communion à l'Amour. Chez lui, la communion trinitaire revêt deux dimensions principales: premièrement, la consubstantialité des trois personnes divines; deuxièmement, l'union du Père et du Fils par leur Lien d'amour qui est le Saint-Esprit. Notre participation à la communion trinitaire, dont saint Thomas souligne la dimension ecclésiale, est expliquée par les thèmes fondateurs de la théologie du Don que nous avons observés plus haut: nous participons à l'unité de nature des personnes divines par la *grâce habituelle sanctifiante*, et nous participons à l'unité d'amour de la Trinité par le *don du Saint-Esprit qui est l'Amour en personne*²⁴.

20. Cf. *ST I*, q. 38, a. 2, ad 1 et ad 3.

21. *I Sent.*, dist. 18, q. 1, a. 2, resp.: « Quia igitur Spiritus Sanctus est amor, ex ratione suae processionis habet in se et quod detur, et quod sit ratio dandi; unde est Donum per se, et primo; alia autem quae dantur non sunt dona nisi secundum quod participant aliquid amoris, ut ex amore data ».

22. *I Sent.*, dist. 18, q. 1, a. 3, resp.

23. *III Sent.*, dist. 2, q. 2, a. 2, q. 2, ad 3: « Le Saint-Esprit est le plus proche de nous (*propinquior nobis*), car c'est par lui que tous les dons nous sont donnés ».

24. Pour les textes, on peut voir Gilles EMERY, « Qu'est-ce que la "communion trinitaire"? », *Nova et Vetera* 89 (2014) 258-283.

15. *ST I*, q. 38, a. 2, resp.

16. *ST I-II*, q. 26, a. 4: « Comme le dit Aristote, aimer c'est vouloir le bien à quelqu'un ».

17. *ST I*, q. 38, a. 2, resp.; cf. saint AUGUSTIN, *De Trinitate* XV, xix, 34.

18. Pour les références, voir Louis-Marie RINEAU, « *Celui qui donne* », Le don d'après saint Thomas d'Aquin, Paris, 2018, p. 346-364; cf. notre compte rendu de cet ouvrage dans *Nova et Vetera* 94 (2019) 201-206.

19. THOMAS D'AQUIN, *I Sent.*, dist. 18, q. 1, a. 2, ad 4. Le Saint-Esprit est Amour et Don, tout comme le Fils est Verbe et Image.

Saint Thomas tient clairement que l'union d'amour du Père et du Fils ne peut pas être détachée de la personne du Saint-Esprit. La communion du Père et du Fils, et la procession du Saint-Esprit comme Amour, sont entièrement solidaires (*communio* et *processio*): l'une ne peut pas être saisie sans l'autre. D'un côté, la procession du Saint-Esprit comme Amour ne peut pas être pensée sans la notion de communion (*communio*)²⁵. De l'autre, la communion (*unitas connexionis*) du Père et du Fils ne peut pas être pensée sans le Saint-Esprit comme nœud d'amour (*nexus*)²⁶. Le Saint-Esprit est le lien ou l'union du Père et du Fils: non pas au sens où il effectuerait l'union du Père et du Fils, mais au sens où il *procède* du Père et du Fils, étant ainsi l'*union même* du Père et du Fils²⁷. « L'Église affirme [...] trois personnes unies par une certaine société d'amour, qui est le Saint-Esprit »²⁸. La communion par l'Amour qui est le Saint-Esprit concerne *toute la Trinité*: le Père et le Fils sont unis dans cette société d'amour, qui est le Saint-Esprit, en tant qu'ils « spirent » le Saint-Esprit; et le Saint-Esprit intervient dans cette société d'amour en tant qu'il est personnellement l'Amour, la communion ou la communauté du Père et du Fils. Dans ces explications, la propriété de l'Esprit comme *Don* n'est pas explicitement mentionnée mais il n'est guère difficile de prolonger ces textes: en tant qu'il est l'Amour, le Saint-Esprit est le *Don* en qui se manifeste la communion d'amour de la Trinité (l'Esprit révèle), et en qui la communion de la Trinité est donnée en participation à l'Église (l'Esprit sanctifie).

* * *

En guise de conclusion, voici l'exégèse de Rm 5,5 proposée par saint Thomas d'Aquin. Nous la choisissons pour achever ce bref exposé, car elle manifeste bien l'étroite réunion de l'*Amour* et du *Don*:

« La charité de Dieu a été répandue dans nos cœurs par le Saint-Esprit qui nous a été donné » (Rm 5,5). La charité de Dieu peut être saisie de deux façons: soit comme la charité par laquelle Dieu nous aime [...], soit comme la charité par laquelle nous aimons Dieu [...]. Or l'une et l'autre charités de Dieu (*utroque charitas*) ont été répandues en nos cœurs par le Saint-Esprit qui nous a été donné. Car le Saint-Esprit est l'Amour du Père et du Fils: il nous

est donné lorsque nous sommes conduits à participer de l'Amour qui est le Saint-Esprit. C'est par cette participation que nous sommes faits amis de Dieu²⁹.

La propriété personnelle du Saint-Esprit comme Amour fournit la raison pour laquelle la charité par laquelle Dieu nous aime, ainsi que la charité par laquelle nous aimons Dieu, sont attribuées au Saint-Esprit. D'une part, lorsque nous lisons ou entendons que « la charité de Dieu a été répandue dans nos cœurs », nous sommes amenés à saisir que le Saint-Esprit en personne nous a été *donné*, car le Saint-Esprit est l'Amour et le Don en personne. D'autre part, la charité par laquelle nous aimons Dieu est une participation au Saint-Esprit; or, si cette charité (qui est un don créé) a été répandue dans nos cœurs, c'est parce que le Saint-Esprit, le Don incréé en personne, nous a été *donné*. Le Saint-Esprit, qui est le « Don de la sanctification »³⁰, est tout simplement le don le plus excellent, « le Don excellentissime »³¹.

Gilles EMERY, OP

25. Cf. *De potentia*, q. 10, a. 5, ad 11.

26. Cf. *ST I*, q. 39, a. 8, resp.

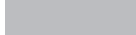
27. Cf. *I Sent.*, dist. 32, q. 1, a. 1, ad 4.

28. *I Sent.*, dist. 24, q. 2, a. 1, resp.: « Contra Sabellium... Quarto ponit [Ecclesia] tres personas unitas societate quadam amoris, qui est Spiritus Sanctus, et ideo praedicat consonantiam, ut patet ex Hilario et excludit solitudinem ».

29. *In Rom.* 5, lect. 1 (éd. Marietti, n° 392).

30. *ST I*, q. 43, a. 6, resp.: tandis que, dans sa mission visible (son incarnation), le Fils est envoyé comme « Auteur de la sanctification » (*sanctificationis Auctor*), le Saint-Esprit est envoyé comme le Don sanctifiant lui-même (*sanctificationis Donum*).

31. *In Ioannem* 14, lect. 4 (éd. Marietti, n° 1915), concernant le don de l'« Esprit de vérité »: « Donum autem est excellentissimum ».



Amours et bonheur

Enjeux de la thèse du désir heureux dans la philosophie moderne

*Heureux qui, comme Ulysse, a fait un beau voyage,
Ou comme cestuy-là qui conquiert la toison,
Et puis est retourné, plein d'usage et raison,
Vivre entre ses parents le reste de son âge !¹*

Ces vers de du Bellay présentent deux faces du bonheur d'Ulysse : le bonheur du voyage entrepris et réussi, mais plus encore, le bonheur de retrouver les siens et d'écouler le reste de sa vie auprès d'eux. Ces deux aspects du bonheur ne sont pas les mêmes, car il a fallu quitter les siens pour entreprendre le voyage – l'on sait qu'Homère fait durer vingt ans ce voyage et nous montre Ulysse désespérant de pouvoir rentrer chez lui. Néanmoins, Ulysse est heureux d'avoir fait ce long voyage. Mais il est encore plus heureux de retrouver les siens : son bonheur s'accomplit dans le *logos* et le *nostos*, la raison et le retour à la maison.

Les Grecs voyaient en Ulysse la condition de tout homme. D'une part, l'homme est heureux d'accomplir un grand désir qui l'a mis en mouvement. D'autre part, le bonheur consiste dans l'amour que l'on donne à ses proches et qui nous le rendent. Ces deux aspects du bonheur correspondent aux deux aspects de l'amour que sont d'un côté l'amour de convoitise, de l'autre l'amour d'amitié. L'amour de convoitise caractérise ce que l'on appelle communément le désir. Celui qui désire manque du bien qu'il convoite, c'est pourquoi il tend vers lui, comme Ulysse en voyage, jusqu'à ce qu'il l'obtienne. L'amour de convoitise consiste à prendre le bien que l'on aime. Quant à l'amour d'amitié, il consiste plutôt à se donner à celui que l'on aime. Son mouvement est inverse de celui de l'amour de convoitise. Ces deux amours sont complémentaires et sont nécessaires pour constituer le bonheur.

Pourtant, la philosophie moderne semble chercher le bonheur dans le désir lui-même. Pour reprendre l'exemple d'Ulysse, nous serions plus heureux à l'approche du voyage que pendant le voyage, ou plus heureux en voyage que de retour à la maison, voire plus heureux de s'égarer que de retourner à la raison. Les modernes veulent voir dans le désir une fécondité qui suffit au

1. Joachim DU BELLAY, *Regrets*, XXXI, Le Livre de Poche, Paris, 2002, p. 72.

bonheur. Rousseau pense que le bonheur est dans le désir lui-même parce que la réalisation du désir est décevante. Schopenhauer, à l'opposé, voit dans le désir la source du malheur, de sorte qu'il faut, selon lui, renoncer au vouloir-vivre. Spinoza renverse le rapport du désir et de la béatitude: la béatitude est au service du désir d'augmenter sa propre puissance. Nietzsche analyse le *grand désir* comme don de soi à soi-même. Ainsi, le désir est au cœur de la philosophie morale moderne et il semble bien que la thèse du désir heureux en soit un trait dominant.

Or nous verrons, avec saint Thomas, que le désir ne peut pas rendre heureux. Par ailleurs, nous verrons que l'amour de convoitise et l'amour d'amitié correspondent à deux sortes de rayonnement du bien, et que l'amitié s'accomplit pleinement dans la charité qui est la relation d'amitié surnaturelle avec Dieu. Elle-même, la charité, s'accomplit dans la béatitude. Ces perspectives permettront de mettre en relief les erreurs des philosophes cités plus haut en ce qui concerne le bonheur.

1. *Désir et bonheur chez les modernes*

1.1. *Rousseau, le désir heureux*

« Malheur à qui n'a plus rien à désirer ! Il perd pour ainsi dire tout ce qu'il possède. On jouit moins de ce qu'on obtient que de ce qu'on espère, et l'on n'est heureux qu'avant d'être heureux². »

Rousseau pense que l'on est plus heureux dans le désir que dans sa réalisation. De fait, nous constatons que, bien souvent, la réalisation d'un désir nous déçoit par rapport à ce que nous espérions. Nous étions plus heureux dans l'attente lorsque nous imaginions la réalisation de notre désir. Rousseau généralise cette expérience: le bonheur est dans le désir. L'imagination joue un rôle central dans cette thèse, d'une part, parce qu'elle a un pouvoir infini de représentation et, d'autre part, parce qu'elle permet de se procurer du plaisir à travers les images. Ainsi, grâce à l'imagination, l'homme a une capacité infinie de se procurer du plaisir dans le désir.

Certes, il ne faut pas négliger l'importance du rêve. L'enfant a besoin de rêver. Il passe de longs moments à jouer. À travers les histoires qu'il se raconte, l'enfant commence à forger sa personnalité. Comme le notait Aristote, l'homme est naturellement imitateur. Ce principe joue aussi dans la tragédie: le spectateur s'identifie au personnage de la pièce. Le rêve permet de préparer

la personne à des choix profonds, il participe à la croissance de la personnalité. Mais ce n'est encore qu'une préparation et l'erreur de Rousseau est de considérer que cette préparation peut suffire. Or si on ne fait que rêver sa vie sans jamais passer à l'acte, on ne peut pas parler d'une vie réussie, d'une vie heureuse.

Chez Rousseau, le désir tient lieu de refuge. Rousseau entend ne pas se confronter à la réalité. Mais s'il fuit ainsi dans le rêve, c'est parce qu'il entend s'aimer lui-même dans la plus totale absence de contrainte. Sa philosophie de l'affectivité est fondée sur un idéal d'absence de contrainte. C'est une philosophie du sentiment³. C'est pourquoi Rousseau s'aime lui-même en train de désirer, en train de rêver, parce qu'alors il se sent libre et puissant dans sa capacité d'imaginer les choses telles qu'elles le satisfont. Il n'est pas difficile d'y reconnaître, en vérité, une marque d'impuissance, d'immaturité, qui est chose normale chez l'enfant, mais anormale chez l'adulte. En réalité, Rousseau prend occasion du désir pour s'aimer lui-même en train de désirer. C'est un occasionnalisme affectif. De même que l'occasionnalisme de Malebranche consiste à dire que Dieu agit en toute créature d'une manière telle que celle-ci n'est qu'une occasion et qu'ainsi va la toute-puissance divine, de même le désir n'est, pour Rousseau, que l'occasion de s'aimer soi-même et de manifester sa toute-puissance dans l'imaginaire. Mais de même que Malebranche prive Dieu de sa réelle puissance en privant la créature de la sienne⁴, de même Rousseau prive le moi de sa véritable puissance en lui imposant de désirer sans efficacité. Il est même contradictoire de désirer quelque chose tout en voulant ne pas entrer en possession de cette chose. Rousseau impose à son affectivité sensible un retournement mortifère. La volonté consent au désir et en même temps lui impose de ne pas désirer. La volonté jette la contradiction dans le désir. Elle met aussi la contradiction à l'intérieur d'elle-même, car elle veut le désir et en même temps ne le veut pas.

1.2. *Schopenhauer, le désir malheureux*

Schopenhauer analyse l'insatisfaction que provoque la réalisation de nos désirs dans une tout autre direction. Le désir est malheureux parce qu'il est marqué par le manque et donc la souffrance. L'absence du bien aimé nous fait souffrir. Cette souffrance est telle que la possession du bien aimé n'est

3. Nous renvoyons à notre article « Le sentimentalisme de Rousseau », dans *Nova et Vetera*, 2018, n° 3, p. 305-327.

4. Cf. THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils*, III, ch. 69. Saint Thomas explique qu'il faut plus de puissance pour créer une créature efficace que pour créer une créature inefficace.

qu'une délivrance. « La satisfaction, le contentement ne saurait être qu'une délivrance à l'égard d'une douleur, d'un besoin⁵. » Pour Schopenhauer, il n'y a pas de jouissance directe des biens, il n'y a de plaisir que par la suppression de la souffrance qui caractérisait le désir. On ne peut s'attacher à une chose que parce qu'on l'a perdue. « Le manque, la privation, la douleur, voilà la chose positive... c'est en effet notre seul moyen de jouir des biens présents⁶. » Il en résulte que le bonheur est fragile. Puisqu'il est lié à la douleur, il a besoin de la douleur pour se régénérer. C'est pourquoi nous nous laissons du plaisir. Ainsi la vie ressemble à un cercle où nous passons du désir au plaisir, des places chaudes aux places froides⁷. On passe ainsi de la souffrance à des plaisirs éphémères en ressemblant à des mendiants qui reçoivent l'aumône, laquelle leur permet seulement de continuer à vivre jusqu'au lendemain, mais pour retrouver la même situation.

Schopenhauer propose comme solution le renoncement au vouloir-vivre. Il faut sortir du cercle de la succession des désirs et des plaisirs⁸. Il faut renoncer à vouloir vivre dans l'idée que je suis un individu avec des besoins et des désirs. La volonté se retourne sur elle-même et s'établit comme nolonté. Schopenhauer est fasciné par cette capacité de la volonté à entrer dans une ascèse radicale. Il fait référence aux ascètes chrétiens, bouddhistes et hindouistes⁹.

La première étape de cette libération consiste dans la pitié. Car se libérer de l'individualité, c'est d'abord se libérer de l'égoïsme. Or la pitié libère de l'égoïsme. Par ailleurs, si tout homme est une volonté qui souffre, alors la distinction entre soi-même et les autres n'est plus de mise. L'altruisme s'impose. On sort de sa souffrance en partageant la souffrance des autres, jusqu'au

5. Arthur SCHOPENHAUER, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, traduit par R. Roos, PUF, Paris, 2003, p. 403.

6. *Ibid.*, p. 404.

7. *Ibid.*, p. 477 : « Si nous comparons la vie à un cercle qu'on parcourt sans cesse, et dont une partie est faite de charbons ardents, tandis que certaines places sont froides, on peut dire que les places froides consolent le malheureux, dupe de l'illusion, quand il s'y trouve ou quand il en est proche, et qu'il est encouragé ainsi à poursuivre sa course. »

8. *Ibid.* : « Celui qui voit au-delà du principe d'individuation, qui connaît l'essence des choses en soi et par suite embrasse l'ensemble, celui-là n'est plus accessible à cette consolation ; il se voit lui-même à la fois dans toutes les places, et il se retire du cercle. Sa volonté se replie ; elle n'affirme plus son essence, représentée dans le miroir du phénomène ; elle la nie. Ce qui met en évidence cette transformation, c'est le passage que l'homme exécute alors, de la vertu à l'ascétisme. »

9. *Ibid.*, numéro 68, p. 475-499.

sacrifice de sa vie, s'il le faut. « Faire sien la misère du monde entier¹⁰. » Ce qu'on trouve dans la compassion, poursuit Schopenhauer, c'est finalement « un calmant¹¹ » pour la volonté. « La volonté se détache de la vie... L'homme arrive à l'état d'abnégation volontaire, de résignation, de calme véritable et d'arrêt absolu du vouloir¹². »

La compassion selon Schopenhauer ne va pas à des individus ou à des personnes. Car, si cela constitue une illusion que je sois un individu, cela constitue une illusion aussi que les autres soient des individus. Pour Schopenhauer, la compassion ne doit pas s'arrêter à l'individualité des autres, mais doit servir à dépasser ma propre individualité. Mais on peut lui objecter que la compassion qui se veut délivrance de l'individualité est une compassion qui s'effondre d'elle-même, car la compassion consiste précisément à reconnaître la souffrance individuelle de l'autre et à vouloir la partager. La vraie compassion va vers des individus et des personnes. Par ailleurs, en m'ouvrant à l'autre, je sors de mon égoïsme sans pour autant cesser d'être moi-même. Au contraire, je suis davantage moi-même car la compassion participe de l'amour, lequel révèle la vraie personnalité.

Le second stade de la délivrance schopenhauerienne, c'est l'ascétisme. La volonté se replie sur le non-vouloir. La volonté se fait nolonté. « Il ne lui suffit plus d'aimer les autres à l'égal de sa personne, et de faire pour eux ce qu'il ferait pour lui-même ; en lui naît un dégoût contre l'essence de la volonté de vivre, dont son phénomène est l'expression, contre cette essence qui est le fond et la substance d'un monde dont il voit la misère lugubre¹³. » L'ascète est alors dans la sérénité : « une paix imperturbable, un calme profond, une sérénité intime, un état que nous ne pouvons nous empêcher de souhaiter... *sapere aude* (aie le courage d'être sage)¹⁴ ». Si le plaisir ressemble à l'aumône faite aux mendiants, « la résignation, au contraire, ressemble à un patrimoine héréditaire ; celui qui le possède est à l'abri des soucis pour toujours¹⁵ ».

Mais la plupart des hommes ne parviennent à renoncer au vouloir-vivre que par la souffrance imposée par la vie. « Comme la fusion d'un métal s'annonce par un éclair, ainsi la flamme purificatrice de la douleur produit en lui la fulguration d'une volonté qui s'évanouit, c'est-à-dire de la délivrance¹⁶. »

10. *Ibid.*, p. 476.

11. *Ibid.*, p. 477.

12. *Ibid.*

13. *Ibid.*, p. 478.

14. *Ibid.*, p. 489.

15. *Ibid.*

16. *Ibid.*, p. 492.

Le dernier stade, c'est l'anéantissement de la volonté dans le consentement au néant. Il ne reste que la connaissance du néant. Le néant ne doit pas nous effrayer. « Cette contemplation est la seule chose qui nous puisse consoler d'une manière durable, une fois que nous avons reconnu que le phénomène de la Volonté, l'univers, n'est essentiellement que douleur irrémédiable et misère infinie, et que d'autre part nous voyons avec la volonté le monde s'évanouir, le néant seul subsister devant nous¹⁷. »

Ainsi, le désir est foncièrement malheureux et le renoncement à vouloir vivre est la seule issue. Quelle critique peut-on faire de cette thèse pessimiste de Schopenhauer et quelles leçons peut-on en tirer en ce qui concerne la relation du désir et du bonheur ?

Il n'est pas vrai que la raison formelle du plaisir soit la disparition de la souffrance liée au désir. Car le désir n'est pas d'abord de la souffrance. Dans le registre des passions, on distingue désir et tristesse. Le désir porte sur un bien absent, la tristesse sur un mal présent. Il est bien certain que l'absence du bien constitue un mal présent, mais c'est une conséquence de ce que nous désirons le bien. Le désir du bien est donc premier par rapport à la tristesse qui naît de l'absence de ce bien. En donnant la primauté à la tristesse qui résulte de l'absence du bien dans le désir, Schopenhauer supprime la raison formelle du désir et donc il ne peut pas comprendre non plus le plaisir comme accomplissement du désir. C'est pourquoi il rabat le plaisir sur la seule délivrance de la souffrance. Cette incompréhension de la finalité du désir se retrouve chez Spinoza et Nietzsche, mais ceux-ci échappent au pessimisme, l'un parce que le désir se déploie dans la contemplation, l'autre parce que le désir reste individuel. Mais pour Schopenhauer, d'une part, la contemplation maintient dans l'illusion de l'individualisation, ce qui le sépare de Spinoza et, d'autre part, il prône le renoncement à l'individualité, ce que Nietzsche rejettera.

Par ailleurs, la sagesse schopenhauerienne consiste à contempler l'univers comme néant. L'insatisfaction du cœur de l'homme conduit Schopenhauer à regarder le monde comme néant à travers une sorte de métaphysique du vide. Il est intéressant de comparer cette analyse à la métaphysique des Hébreux. Cette dernière est une métaphysique de l'être. La force de l'être est affirmée partout dans la Bible, et en même temps l'être est rapporté à l'Être premier qu'est Dieu. Parallèlement, la Bible affirme, notamment dans l'Ecclésiaste, la vanité du cœur de l'homme dans son désir de bonheur. « Vanité des vanités, tout est vanité. » « Je me suis dit en moi-même : viens donc que je te fasse éprouver la joie, fais connaissance du bonheur ! Eh bien, cela aussi

est vanité. » L'Ecclésiaste décrit la réussite d'un homme et conclut : « Alors je réfléchis à toutes les œuvres de mes mains et à toute la peine que j'y avais prise : eh bien, tout est vanité et poursuite de vent, il n'y a pas de profit sous le soleil... Le sort de l'insensé sera aussi le mien, pourquoi donc avoir été sage ? Je me dis que cela aussi est vanité. » Ce texte biblique n'est pas pessimiste, mais il est réaliste quant à la possibilité d'être heureux sur terre. Il n'est pas pessimiste car la Bible présente par ailleurs l'idée que le bonheur parfait se réalise dans l'au-delà et que nous avons déjà à en vivre ici-bas. Le bonheur est de goûter déjà ici-bas les joies célestes et de traverser la vie en usant des biens terrestres sans s'y attacher.

Ainsi, Schopenhauer a-t-il eu raison de constater l'insatisfaction du cœur humain, mais au lieu d'y diagnostiquer l'absence de Dieu, il rabat ce vide métaphysique sur l'univers. Il montre par là, en négatif, que la contemplation du néant est l'issue d'un cœur sans Dieu.

1.3. *Spinoza, la béatitude au service du désir*

La philosophie spinoziste est une philosophie de la puissance. Non pas la puissance au sens du manque, mais la puissance active, le débordement de vie¹⁸. Le désir n'est donc pas un manque à combler, mais la tendance même de l'homme à se développer. Tout être est caractérisé par le *conatus*, la tendance à persévérer dans l'être. Tout être tend vers son propre bien. Mais cela entraîne aussi des rapports de puissance entre les êtres qui font que chaque être est limité dans son désir. Le désir est donc à la fois le résultat de la tendance d'un être à se développer et des limites que lui imposent les autres êtres, du fait qu'eux aussi tendent à se développer¹⁹. Parce qu'il vient de l'extérieur, le désir est une passion. De manière générale, la passion est liée à l'action des autres êtres sur soi-même. Juger à partir de la sensation ou des passions, c'est donc avoir une idée inadéquate, car ce n'est pas une idée qui provient de nous-mêmes, c'est-à-dire de la raison, mais c'est une idée qui nous est imposée par l'extérieur. C'est une connaissance mutilée de ce que sont les choses, connaissance que Spinoza appelle du « premier genre ».

Quand les choses extérieures touchent un homme en accroissant son être, elles sont bonnes et donnent lieu à de la joie. Quand elles le touchent en

17. *Ibid.*, p. 516.

18. Aristote distingue puissance passive et puissance active. Sans ignorer la première, Spinoza donne une place particulière à la seconde, comme nous le verrons.

19. Baruch SPINOZA, *Éthique*, quatrième partie, proposition III, traduction par C. Apphun, GF, Paris, 1992, p. 223 : « La force avec laquelle l'homme persévère dans l'existence est limitée et surpassée infiniment par la puissance des causes extérieures. »

diminuant son être, elles sont mauvaises et donnent lieu à de la tristesse. Ainsi la joie correspond à une augmentation de mon être et la tristesse à une diminution de mon être. C'est pourquoi Spinoza dira que la tristesse est une mauvaise passion. Le désir est désir de joie uniquement.

Cependant, ce désir que nous avons de nous développer passe aussi par la raison. Pour l'homme, si l'on n'écoute que le désir-passion, on n'aura qu'une idée inadéquate de ce qui nous est bon et donc on sera dans une illusion de développement. Avec la raison s'introduit la question du vrai et du faux développement, du vrai et du faux désir. La raison nous indique ce qui nous est vraiment utile.

La raison donne des idées adéquates de la réalité parce qu'elle la connaît dans son universalité et sa nécessité, c'est-à-dire dans ses lois. C'est la connaissance du « second genre ». Elle est sur le modèle mathématique : en connaissant l'essence, on connaît les propriétés qui en découlent. Et comme ces idées proviennent de la seule raison, l'action qui en découle sera une action libre, c'est-à-dire indépendante, par opposition à la passion qui est imposée par l'extérieur. En agissant à partir de l'idée adéquate, l'homme est vraiment l'auteur de son action. Il posera une action, alors que dans l'autre cas, le monde extérieur lui imposait une passion.

Agir par raison, c'est mieux persévérer dans son être, parce qu'on agit davantage dans son intérêt, et donc on déploie plus de puissance. On a intérêt à suivre la raison. Mais c'est aussi parce que la raison est notre intérêt, notre puissance. Agir par raison, c'est agir puissamment, c'est affirmer sa puissance. Si bien que « les choses sont bonnes dans la mesure seulement ou elles aident l'homme à jouir de la vie de l'âme, qui se définit par la connaissance claire. Celles qui, au contraire, empêchent que l'homme ne perfectionne la Raison et ne jouisse d'une vie conforme à elle, celles-là seules, nous disons qu'elles sont mauvaises²⁰ ». On voit ici que le rationalisme se constitue en éthique. Rationalisme parce que Spinoza affirme la toute-puissance de la raison dans le domaine de la connaissance. Cette affirmation est un héritage cartésien. Puis il franchit un pas supplémentaire dans le rationalisme en définissant le bien et le mal comme ce qui est utile et inutile à la raison, autrement dit, la raison n'est plus seulement ce qui donne sa règle à l'action, comme dans la morale traditionnelle, mais la raison est le but de l'action, en ce sens que l'action n'a d'autre but que de permettre à la raison d'augmenter. Une action est bonne pour autant qu'elle augmente la raison, une action est mauvaise pour autant qu'elle la diminue. Spinoza pose l'éthique comme

puissance effective de la raison, comme affirmation pratique de la raison. Spinoza pousse le rationalisme jusqu'à ses ultimes conséquences : pour que la raison soit la mesure absolue de l'action, il faut qu'elle soit la fin de l'action. Ainsi, Spinoza prolonge le rationalisme de Descartes et en fait un rationalisme pratique.

Il existe un « troisième genre » de connaissance qui est appelé par le deuxième. En effet, la connaissance de l'essence des choses, qui constitue le deuxième genre, invite à chercher la cause suprême de toutes les essences. Cette cause, c'est Dieu, c'est-à-dire, pour Spinoza, la totalité des êtres selon le mode de l'étendue et de la pensée²¹. La perspective de Spinoza est panthéiste. C'est en voyant une chose comme partie de Dieu que l'on obtient une idée parfaitement adéquate de cette chose. L'introduction de Dieu est-elle alors compatible avec l'éthique spinoziste qui consiste à chercher rationnellement son intérêt ? S'il s'agissait d'un Dieu transcendant et créateur qu'il faille aimer plus que soi-même, ce serait incompatible avec la morale utilitariste²². Mais un Dieu qui se confond avec la nature est parfaitement compatible avec la morale utilitariste. Elle en sort même renforcée. En effet, je suis d'autant plus fondé à chercher mon intérêt que c'est inscrit dans la nécessité même de ce Dieu-Nature dont je fais partie. En cherchant mon intérêt, j'obéis à Dieu, c'est-à-dire à la Nécessité. Voir toutes choses en Dieu, comme ultime garantie de l'idée claire, est donc requis pour pouvoir affirmer ma puissance rationnelle. « La fin ultime d'un homme qui est dirigé par la Raison, c'est-à-dire le Désir suprême par lequel il s'applique à gouverner tous les autres, est celui qui le porte à se concevoir adéquatement et à concevoir adéquatement toutes les choses pouvant être pour lui objet de connaissance claire²³. » Ainsi, la fin ultime de l'homme est de connaître toute chose en Dieu. Connaître Dieu est subordonné à cette connaissance des choses. La béatitude elle-même, qui consiste dans la connaissance de Dieu, est au service de cette connaissance claire des choses.

Dans cette perspective utilitariste, la vertu n'est rien d'autre que la libération de la puissance de la raison : « Agir par vertu n'est rien d'autre en nous sinon agir, vivre et conserver son être sous la conduite de la raison, et cela d'après le principe de la recherche de l'utile propre²⁴. »

21. Par ailleurs, l'analyse de Dieu comme être absolument nécessaire, qui ouvre l'*Éthique*, conduit Spinoza à reconnaître à Dieu une infinité d'attributs.

22. Il existe d'autres morales utilitaristes, par exemple celle de Bentham, mais l'utilitarisme de Spinoza est l'utilitarisme rigoureux, l'utilitarisme absolu.

23. *Ibid.*, quatrième partie, Appendice, chapitre IV, p. 292.

24. *Ibid.*, quatrième partie, proposition XXIV, p. 241.

20. *Ibid.*, quatrième partie, Appendice, chapitre V, p. 293.

Il en résulte un renversement dans le rapport entre la vertu et la béatitude. La vertu n'est pas ce qui conduit à la béatitude, mais c'est plutôt la béatitude qui conduit à la vertu. « La Béatitude n'est pas le prix de la vertu, mais la vertu elle-même; et cet épanouissement n'est pas obtenu par la réduction de nos appétits sensuels, mais c'est au contraire cet épanouissement qui rend possible la réduction de nos appétits sensuels²⁵. » La béatitude n'est pas ce que l'on mérite parce que l'on a maîtrisé ses passions, mais c'est parce qu'on est dans la béatitude que l'on maîtrise les passions.

Que signifie donc la thèse spinoziste du désir bienheureux ?

Soulignons d'abord la contradiction qui réside dans la notion de désir bienheureux. Si la béatitude est une plénitude, le désir cesse parce que tout ce que l'on désirait est réalisé²⁶.

Si Spinoza conçoit le désir comme bienheureux, c'est parce que la béatitude ou vision en Dieu, est au service du désir, c'est-à-dire le désir d'augmenter sa puissance. Comme ce sera le cas chez Nietzsche, le désir consiste fondamentalement à se donner à soi-même de la puissance, et là est la béatitude, en définitive. Mettre la béatitude au service de la croissance de la puissance individuelle, cela fait de la béatitude une réalité en mouvement. Elle se confond avec le bonheur en mouvement²⁷, ce qui est contraire à la notion thomiste de béatitude. Le mouvement dont il s'agit consiste dans l'affirmation de soi-même par soi-même. La vision en Dieu n'est que la lumière naturelle à travers laquelle l'individu augmente sa puissance. Ainsi, non seulement la béatitude spinoziste n'est pas une vraie béatitude, un repos, mais encore elle

est au service du *conatus*, de ce qui correspondra chez Nietzsche à la volonté de puissance.

À travers Spinoza, nous voyons donc que le refus d'une béatitude surnaturelle oblige à concevoir la béatitude non seulement comme un bonheur en mouvement, mais encore comme une auto-fécondité, c'est-à-dire la volonté de puissance. Que reste-t-il en effet de l'aspiration au bonheur total que constitue la béatitude dès lors qu'on refuse la transcendance du bien moral, et donc l'idée d'un Dieu Sauveur ? Inévitablement, cette aspiration se traduit par le désir de puissance.

Cette théorie du désir bienheureux est liée à une conception de la raison toute-puissante, c'est-à-dire au rationalisme. En effet, c'est parce que l'on pense que l'esprit humain peut parvenir à une connaissance parfaitement claire des choses, que l'on peut penser que le désir va être parfaitement libéré, parfaitement heureux. Autrement dit, derrière l'affirmation de la toute-puissance de la volonté, il y a l'affirmation de la toute-puissance de la raison. Cette dernière affirmation est au cœur de la philosophie cartésienne. Mais ce que Spinoza nous montre, c'est que cette foi en la raison se traduit en foi en la volonté, par l'intermédiaire de la raison pratique. Si l'âme voit tout le réel dans la Nécessité, alors tous ses désirs vus dans la même clarté n'ont plus de raison d'être limités. Ils sont nécessaires. Le moi s'affirme lui-même avec le sentiment de sa propre nécessité, à l'image de ce monde nécessaire. La morale est sacrifiée sur l'autel de la nécessité. C'est pourquoi Kant estimera devoir limiter la puissance de la raison pour pouvoir retrouver le chemin de la morale.

1.4. Nietzsche, Du grand désir

Nombreux sont les textes où Nietzsche aborde la question du désir et du bonheur. Nous ne prétendons pas ici en exposer la doctrine précise, mais nous voulons, à travers un texte emblématique²⁸, montrer ce que le philosophe ajoute au débat.

Nietzsche commence par y exposer sa conception de la libération de l'âme par rapport à la morale et à la religion, selon ses thèses bien connues²⁹ (premier moment). Mais peu à peu prend corps dans son analyse une sorte de vision de la genèse de l'âme (second moment). « Ô mon âme, j'ai versé sur

25. *Ibid.*, cinquième partie, proposition XLII, p. 340. Brunschvicg exprime avec bonheur la pensée de Spinoza à travers la formulation suivante : « La vertu ne lutte pas contre les passions, pas plus que la lumière contre les ténèbres : la lumière apparaît, et les ténèbres se sont évanouies ; de même l'intelligence, source de béatitude, apparaît dans l'âme humaine, et les passions en ont disparu. La vertu n'est pas un combat, elle est un triomphe. La béatitude n'est pas le prix de la victoire ; elle en est la cause. » (Léon BRUNSCHVICG, *Spinoza et ses contemporains*, Librairie Félix Alcan, 1923, p. 208)

26. THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, II-II, q. 28, a. 3, resp. : « Tant que nous sommes en ce monde, le mouvement intérieur du désir ne reste pas en repos, car il nous est toujours possible de nous rapprocher davantage de Dieu par la grâce, nous l'avons montré. Mais quand nous aurons atteint la béatitude parfaite, il ne restera plus rien à désirer, parce qu'on aura la pleine jouissance de Dieu, en laquelle nous obtiendrons aussi tout ce qui aura pu être l'objet de désir pour les autres biens, suivant la parole du Psaume (103,5) : "il comble de biens tous nos désirs". Ainsi, ce ne sera pas seulement le désir que nous avons de Dieu qui trouvera son repos, mais également tous nos autres désirs. »

27. Sur la distinction entre le bonheur en mouvement et la béatitude, voir Jacques MARITAIN, *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, cinquième leçon, *Bonheur en mouvement et béatitude*, *Œuvres complètes*, Fribourg (Suisse), Paris, Saint-Paul, volume IX, p. 841-849.

28. Friedrich NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, III, éd. Robert Laffont, traduction par H. Albert, volume II, 2001, p. 459-461.

29. Libérer l'âme, c'est la libérer de la morale et de la religion, lesquelles représentent des carcans, des systèmes de culpabilisation, de souffrance et d'hypocrisie.

toi toutes les clartés et toutes les obscurités, tous les silences et tous les désirs: – alors tu as grandi pour moi comme un cep de vigne. »

La libération de l'âme consiste en la libération des désirs, mais à travers un renversement en la compréhension de ce qu'est le désir, à savoir que le désir fondamental n'est pas un manque à combler mais une plénitude à déverser. C'est pourquoi Nietzsche parle de l'amour de l'âme pour elle-même. Il utilise la métaphore du cep de vigne, reprenant la parabole de la vigne et du vigneron (*Jean 15*) pour la refondre entièrement. Le cep de vigne est arrivé à maturité et il donne son fruit. Le bonheur consiste à donner son fruit. L'âme, plus que de devoir chercher à se remplir, doit chercher plutôt à donner sa richesse, son abondance, et se la donner à elle-même.

« Ô mon âme, tu es là maintenant, lourde et pleine d'abondance, un cep de vigne aux mamelles gonflées, chargé de grappe de raisin plein et d'un brun doré: – pleine et écrasée, de ton bonheur, dans l'attente et dans l'abondance, honteuse encore de ton attente³⁰. »

Le cep de vigne symbolise à la fois l'abondance et l'attente. Il attend que son fruit soit coupé. Mais ce désir provient de sa plénitude: le fruit est arrivé à maturité.

L'âme se donne à elle-même le fruit. Nietzsche va jusqu'à renverser l'ordre habituel de la gratitude: « Ô mon âme, je t'ai tout donné et toutes mes mains se sont dépouillées pour toi: – et maintenant! Maintenant tu me dis en souriant, pleine de mélancolie: “qui de nous deux doit dire merci?” » Et celui qui doit dire merci, c'est le donateur et non pas le bénéficiaire, car c'est le donateur qui a besoin du bénéficiaire pour donner. Si l'âme est bonne, alors elle est bonne à communiquer, bonne à donner, à se donner. L'âme est tellement bonne, tellement accomplie, tellement débordante de richesse, qu'elle n'en peut plus de se posséder elle-même, il lui faut se donner. Elle en remercie le bénéficiaire. Et le bénéficiaire, c'est soi-même. Nietzsche ne se trompe pas en définissant la bonté comme don de soi. Il a raison encore d'envisager la bonté comme don de soi fait à soi-même. Mais il n'envisage qu'un don de soi à soi-même, excluant par là la possibilité de se donner à un autre, ce qui revient à faire de l'âme une réalité autosuffisante. En particulier, Nietzsche n'envisage absolument pas que l'âme ait à se donner à Dieu. Bref, Nietzsche définit la bonté de l'âme sur le mode de l'aséité. Il divinise l'âme.

Malgré toute cette plénitude dont l'âme regorge, elle est marquée par le manque – ce qui est contradictoire avec le point précédent –, car elle désire infiniment la plénitude. Nietzsche parle alors de larmes et de plaintes. C'est

ici qu'il introduit la figure du vigneron (troisième moment). L'âme a beau être dans l'abondance, elle est dans le manque, car son bonheur ne dure pas. Le problème que pose Nietzsche ici est celui du temps. Le vigneron est une figure métaphysique qui va libérer l'âme de la souffrance d'un bonheur qui ne dure pas. Comment rendre le bonheur durable? La réponse de Zarathoustra est étonnante: que l'âme chante. Au lieu de s'attrister, qu'elle chante. C'est l'ultime don que l'âme puisse se faire à elle-même. La signification de ce « chant » doit être reliée au thème de l'éternel retour. Pour sortir du regret du bonheur passé, il faut sortir de la pensée que nous pouvons vivre en dehors du temps. Le temps défait le bonheur, et il est illusoire de lui en vouloir. Il faut au contraire accepter cette temporalité jusque dans le bonheur, c'est-à-dire accepter que le bonheur passe. Heidegger, commentant Nietzsche³¹, dira que le temps, c'est l'éternel retour de ce *passer* qui caractérise le temps. C'est cela qu'il s'agit de chanter, c'est-à-dire d'intégrer dans la manière dont nous vivons le bonheur.

Rappelons le contenu de l'Évangile de saint Jean sur le vigneron, auquel Nietzsche fait référence ici. Le Christ est la vigne. Son père est le vigneron. L'homme est le sarment. Le vigneron taille la vigne pour qu'elle porte du fruit. Le sarment qui porte du fruit est émondé pour qu'il porte encore plus de fruit. Le sarment qui ne porte pas de fruit est enlevé pour qu'il ne pompe pas la sève inutilement. Cette parabole insiste donc sur la fécondité. « C'est la gloire de mon Père que vous portiez beaucoup de fruits et deveniez mes disciples. » Le but du travail de Dieu dans l'âme est de faire porter du fruit à cette âme. Pour porter du fruit, il faut « demeurer dans le Christ... Si quelqu'un ne demeure pas en moi, il est jeté dehors comme le sarment et il se dessèche ». Ensuite, le texte de saint Jean explique ce que signifie « demeurer en Christ ». Il s'agit de demeurer dans l'amour en gardant ses commandements, à l'image du Fils qui a gardé les commandements de son Père. Les commandements se ramènent à un seul: « Vous aimer les uns les autres comme je vous ai aimés. » Et il ajoute qu'il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ceux qu'on aime. Saint Jean met le don de soi à autrui au cœur de cette fécondité.

Nietzsche entend conserver toute la force de l'amour-don mais en substituant le don à soi au don de soi. Il entend consacrer l'égoïsme³² au cœur de

31. Martin HEIDEGGER, *Essais et conférences, Qui est le Zarathoustra de Nietzsche?*, Gallimard, 2008, p. 136-137.

32. Sur la notion d'égoïsme chez Nietzsche, voir Céline DENAT, article « Égoïsme » dans le *Dictionnaire Nietzsche*, sous la direction de Dorian Astor, Paris, Laffont, 2017, p. 283-286. L'auteure souligne que Nietzsche critique la distinction égoïsme/altruisme et envisage « un “noble égoïsme”, conçu comme capacité d'affirmation de soi et ainsi d'indépendance, comme

30. Friedrich NIETZSCHE, *op. cit.*, p. 460.

l'amour. Et il le fait au cœur de l'amour le plus grand : la charité. Nietzsche jette le poison de l'athéisme au plus profond du cœur de l'homme. Ce faisant, il est allé jusqu'au bout de ce processus qui consiste à chercher le bonheur dans le désir. Nietzsche est l'aboutissement de l'idée folle du désir heureux.

2. *Désir, amour et bonheur*

2.1. *Éléments sur le désir et le bonheur*

Qu'est-ce que le désir ? Comme l'amour, le désir est une notion analogique. On peut distinguer l'amour ontologique, qui est universel, l'amour sensible et l'amour spirituel. Il en est de même pour le désir. Le latin est plus précis que le français. Pour désigner le désir en général, le latin dispose du mot *appetitus*. On trouve aussi le mot *desiderium* qui est à l'origine du mot français « désir ». *Concupiscentia* désigne le désir sensible, *voluntas*, le désir spirituel. Le sens le plus courant donné au mot « désir » est celui du désir sensible, le désir comme passion. On l'oppose alors à « volonté ».

Le désir sensible est une passion dont l'objet est le bien absent. Le désir est précédé de l'amour, car on ne peut désirer que ce que l'on aime. Mais précisément parce que le bien aimé est absent, on le désire. On voit donc que le désir est un mouvement vers la possession du bien aimé. Et lorsqu'on possède ce bien aimé, c'est le plaisir. Le désir cesse alors, il n'a plus de raison d'être, car la possession du bien aimé fait que, par définition, le bien n'est plus absent. Le plaisir exclut le désir.

De même que le plaisir est la fin du désir sensible, le bonheur est la fin de la volonté, du moins sous l'aspect subjectif. Et si l'on attribue analogiquement le désir à la volonté, alors la volonté désire le bonheur. Pas plus que le plaisir ne peut résider dans le désir sensible, pas plus le bonheur ne peut résider dans le désir spirituel. Ce serait prétendre que le vide et le plein se confondent.

Par ailleurs, le bonheur consiste dans la pleine réalisation de notre nature humaine. Aristote énumère les biens qui en font partie. Cela va des biens sensibles, comme le plaisir et la richesse, jusqu'aux biens les plus spirituels comme la contemplation métaphysique de Dieu et la vertu morale, en passant

capacité de créer ses propres valeurs et ainsi les conditions favorables à l'accroissement de sa propre puissance ». Par ailleurs, « l'égoïsme que pense et réhabilite Nietzsche doit être compris, paradoxalement, comme un égoïsme sans *ego*, qui est à penser dans le cadre de la logique pulsionnelle inconsciente qui caractérise tout vivant. "L'égoïsme supérieur" dont Nietzsche entend faire l'éloge désigne alors cette sagesse inconsciente des instincts que décrira *Ecce Homo*, et qui permet à un individu de "ne pas s'oublier" au profit du troupeau et des idéaux communs, et de "devenir ce qu'il est" ».

par d'autres biens communément reconnus comme éléments du bonheur, tels que l'amitié ou la chance. Il va sans dire que le bonheur ainsi conçu est impossible à réaliser en une vie terrestre, et donc le bonheur apparaît comme une réalité en mouvement, ainsi que Maritain l'a bien vu³³. Or, nous aspirons à une possession définitive du bien, donc à un bonheur définitif. Ce bonheur définitif ne peut consister qu'en la possession définitive du Bien subsistant lui-même, c'est-à-dire Dieu. Comme notre nature est intellectuelle, cette possession consiste d'abord en une vision, suivie d'une délectation. Nous reviendrons sur cette prévalence de la vision. Voir l'essence divine, voilà ce qui est en mesure de nous procurer un bonheur total, appelé béatitude. Mais cette béatitude n'est pas réalisable par l'homme, bien qu'il y tende de toute la force de sa nature spirituelle. En effet, l'homme est un être fini ; il ne peut pas se donner lui-même la vision et la possession de l'Être infini. Il faut donc que Dieu lui-même élève l'homme jusqu'à cette vision. La béatitude est une vision surnaturelle, promise pour l'au-delà à qui l'aura méritée s'il accueille la grâce du Christ répandue ici-bas.

Ainsi, prendre le désir pour le bonheur, c'est doublement se tromper. Car, d'une part, le désir est un mouvement vers le bonheur et non pas le bonheur lui-même. Prendre le désir pour le bonheur, c'est s'arrêter en chemin. D'autre part, le désir est d'autant moins le vrai bonheur que ce dernier consiste en la béatitude qui ne nous est pas accessible et qui suppose un don gracieux de Dieu.

Enfin, si le désir est pris pour le bonheur dans la philosophie moderne, c'est aussi parce que l'amour d'amitié se trouve comme absorbé dans l'amour de convoitise. Or Aristote avait distingué *eros* et *philia*, et saint Thomas va porter cette distinction au cœur de sa compréhension de la charité, laquelle est déterminante pour comprendre la notion de béatitude.

2.2. *L'amour, vase ou fontaine ?*

Dans le *Banquet*, Platon présente Éros, c'est-à-dire l'amour, non comme un dieu mais comme un *daimon* car il n'est pas en possession des choses bonnes et belles et donc il n'est pas heureux. Éros est enfant de Poros et de Pénia, d'Expédient et de Pauvreté. En effet, le désir est marqué par le manque (Pénia), mais celui-ci stimule et pousse à trouver les moyens de se procurer ce que l'on désire (Poros)³⁴.

33. Cf. plus haut la note 27.

34. Auguste DIÈS, *Autour de Platon*, Beauchesne, Paris, 1927, p. 434 : « L'amour n'est ni beauté ni bonté, il n'est aucune perfection ni aucun achèvement, car il est, par essence, un

Ainsi, selon Platon, l'amour ne doit pas être regardé seulement sous l'angle d'un manque à combler, il doit être vu aussi sous l'angle d'un dynamisme, d'une productivité, voire d'une créativité. Il est évident que l'amour nous rend inventif pour trouver les moyens de réaliser l'union au bien que l'on aime et la conserver³⁵. Mais ce dynamisme de l'amour doit être normé et subordonné à des amours plus hauts : le mouvement des dialogues successifs du *Banquet* le montre. Or plus on s'élève vers les biens spirituels, intellectuels et moraux, plus l'amour devient fécond.

Ce n'est pas un hasard si Platon fait entrer en scène une femme, Diotime, pour expliquer à Socrate ce qu'est l'amour, Éros. La femme incarne la fécondité. L'essence de l'amour, c'est la fécondité. À l'intérieur de l'amour, il y a le désir de continuer de posséder ce que l'on aime, et ce désir pousse à « engendrer des formes variées d'excellence³⁶ », dit Platon. Les poètes « laissent d'eux-mêmes des rejetons qui sont à même de leur assurer une gloire, c'est-à-dire un souvenir éternel, parce que leurs poèmes sont immortels³⁷ ». L'amour se traduit par des actes, lesquels manifestent une fécondité. Et cette fécondité est le signe du désir de perpétuer cette union d'amour, d'éterniser l'amour. La fécondité dans l'ordre matériel, dont la procréation est le sommet, est une imitation de l'éternité³⁸. La fécondité dans l'ordre spirituel est plus stable car les idées sont éternelles. La fécondité est à son paroxysme lorsque l'âme contemple l'idée du bien : « Elle lui apparaîtra en elle-même et pour elle-même, perpétuellement unie à elle-même dans l'unicité de son aspect, alors que toutes les autres choses qui sont belles participent de cette beauté d'une manière telle que ni leur naissance ni leur mort ne l'accroît ni ne la diminue en rien, et ne produit aucun effet sur elle³⁹. » Car en effet, « c'est à ce moment-là uniquement, quand il verra la beauté par le moyen de ce qui la rend visible, qu'il sera en mesure d'enfanter non point des images de la vertu,

élan; élan non pas seulement vers la complétion de l'être, mais vers la complétion dans le bien. L'amour est l'universel désir de la possession éternelle du bien. Son naturel effort est la génération dans la beauté; effort de génération spirituelle aussi bien que corporelle, dont l'inépuisable source est l'élan de la nature mortelle vers l'inaccessible éternité; effort dont l'infatigable recommencement obtient, par l'artifice d'une identité successive et morcelée, une suppléance à l'éternelle et indivisée continuité de l'être. »

35. Cf. PLATON, *Le Banquet*, 206a, traduction par L. Brisson, GF, Paris, 2018 : « L'objet de l'amour c'est, en somme, d'avoir à soi ce qui est bon, toujours. »

36. *Ibid.*, 209e.

37. *Ibid.*, 209d.

38. *Ibid.*, 207a : « Pour un être mortel, la génération équivaut à la perpétuation dans l'existence, c'est-à-dire à l'immortalité. »

39. *Ibid.*, 211b.

car ce n'est pas une image qu'il touche, mais des réalités véritables, car c'est la vérité qu'il touche⁴⁰ ».

Afin de mieux comprendre ces deux aspects de l'amour, – Poros et Pénia –, prenons une comparaison : on peut regarder l'amour comme un vase vide que l'on remplit d'eau, c'est l'amour sous l'angle du manque, c'est-à-dire le désir. C'est Pénia. On peut regarder aussi l'amour comme une fontaine, où l'eau jaillit et s'élève jusqu'au sommet. C'est Poros.

Néanmoins, Platon semble n'envisager la fécondité de l'amour qu'à travers ses effets, autrement dit c'est pour entretenir l'union avec l'aimé que l'aimant s'active. Cette perspective est trop étroite, car il y a aussi un mystère d'activité dans l'amour lui-même. C'est ce que montre la distinction fondamentale qu'Aristote introduit entre l'amour de convoitise et l'amour d'amitié. L'activité d'aimer n'y est pas la même dans l'un et l'autre cas. Dans l'amour de convoitise, on aime l'autre pour soi-même. Le but de l'activité d'aimer est de satisfaire un désir. Ici, Pénia domine. Dans l'amour d'amitié, on aime l'autre pour lui-même, on se donne à l'autre. Ici, Poros domine. Mais même dans l'amitié, on ne se donne jamais à l'autre sans qu'on en reçoive aussi un bénéfice. Si l'on file la métaphore de la fontaine, il ne faut pas seulement un jet, il faut aussi un récipient qui recueille l'eau, il n'y a pas de fontaine sans bassin. Il y a toujours Pénia, jusque dans l'amour fou; seulement en Dieu, il n'y a que Poros. Ajoutons, pour poursuivre avec la mythologie grecque, que le tonneau des Danaïdes nous offre l'image d'une fontaine renversée : un tonneau percé. En effet, qui cherche le bonheur dans la seule convoitise commet l'erreur d'une inversion : son bonheur lui fuit entre les doigts.

Saint Thomas approfondit la distinction aristotélicienne entre l'amour de convoitise et de l'amour d'amitié en introduisant les catégories d'acte et de puissance. Dans l'amour de convoitise, on aime l'autre pour ce qu'il peut nous apporter, cet amour est marqué par la puissance. Dans l'amour d'amitié, on n'aime pas l'autre pour ce qu'il peut nous apporter, mais parce qu'il possède la même chose que nous, « de sorte que l'affectivité de l'un tend vers l'autre comme vers un même être que soi, et lui veut le même bien qu'à soi⁴¹ ». Ici, c'est l'acte qui domine sur la puissance. Pour reprendre les métaphores précédentes, le vase représente l'amour dominé par la puissance, la fontaine l'amour dominé par l'acte.

Saint Thomas montre cette différence entre l'amour-puissance et l'amour-acte à travers la manière dont l'aimant s'unit à l'aimé. Car l'amour est unitif

40. *Ibid.*, 212a.

41. THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, I-II, q. 27, a. 3 : *La ressemblance est-elle cause de l'amour ?*

et l'union se fait à travers la connaissance et l'affectivité. En effet, la connaissance intervient dans l'amour non seulement au sens où l'on pense à ce ou à celui qu'on aime, mais encore au sens où l'on scrute l'autre, on cherche à mieux le connaître, on se porte à lui⁴². Au point de vue de l'affectivité, « l'aimé est dans l'aimant en tant qu'il est dans le cœur de celui-ci par une sorte de complaisance⁴³ ». Et « l'aimant est dans l'aimé, mais différemment selon qu'il y a amour de convoitise ou amour d'amitié. En effet, l'amour de convoitise ne se repose dans aucune possession ou jouissance extérieure et superficielle de l'aimé, mais cherche à le posséder parfaitement et à le joindre, pour ainsi dire, en son plus intime. Dans l'amour d'amitié, au contraire, l'aimant est dans l'aimé en ce sens qu'il considère les biens ou les maux de son ami comme les siens, et la volonté de son ami comme la sienne propre, de telle sorte qu'il paraît recevoir et éprouver lui-même, en son ami, les biens et les maux⁴⁴ ». L'amour de convoitise ramène l'autre à soi-même ; l'amour d'amitié porte l'aimant à l'aimé. Saint Thomas précise la distinction ainsi : « Dans l'amour de convoitise, l'aimant se porte en quelque sorte hors de soi, parce que, non content de jouir du bien qu'il possède, il cherche à jouir de quelque chose en dehors de lui-même. Mais ce bien extérieur, il cherche à l'avoir pour soi, il ne sort pas à vrai dire de soi ; aussi, une telle affection, en fin de compte, le referme sur lui-même. Mais dans l'amour d'amitié, l'affection sort absolument d'elle-même, car on veut du bien à son ami et on y travaille, comme si l'on était chargé de pourvoir à ses besoins et cela en vue de l'ami lui-même⁴⁵. » Dans l'amour de convoitise, on agit pour se remplir et donc on

ne sort pas de soi-même. L'amour de convoitise est un amour-puissance. Dans l'amour d'amitié, on agit pour le bien de l'autre, on sort de soi-même. L'amour d'amitié est un amour-acte.

Ainsi, à travers la distinction de l'amour de convoitise et de l'amour d'amitié, saint Thomas approfondit la fécondité dans l'amour à travers les notions de puissance et d'acte. Certes, il y a fécondité dans les deux amours, mais l'amour de convoitise vise à combler une puissance, un manque. C'est un amour-désir. Au contraire, l'amour d'amitié vise à se donner à l'autre. C'est un amour-don. Cependant, la créature n'aime jamais d'amitié sans en recevoir aussi quelque bien. Il y a donc toujours une actualisation de puissance, même dans l'amitié. Mais ce qui importe, c'est d'aimer l'autre pour lui-même et non pas en raison de ce que l'on reçoit de lui ou de cet amour.

2.3. Deux aspects du bien

Le bien est la raison de la tendancialité que l'on trouve partout dans l'univers. Le bien justifie l'amour. Du côté du sujet de l'amour, il y a un appétit, un désir d'être comblé.

Ainsi, la bonté de l'être signifie sa capacité à satisfaire le désir d'un autre, à remplir en quelque sorte cette échancrure que constitue son désir. On se place ici dans la ligne de la prise, de la possession : le bien vaut d'être pris. C'est le bien dans son caractère comblant. On peut l'éclairer encore grâce à la distinction de la puissance et de l'acte. La puissance est ordonnée à l'acte. *Potentia dicitur ad actum*. Le vase est disposé à être rempli. Le sujet que vient combler le bien est en puissance ; le bien le fait passer à l'acte.

Que l'être soit bon peut être compris de manière plus profonde et plus dynamique. En effet, tout être tend à communiquer sa perfection. On se situe ici dans la ligne de la générosité. Tout ce qui agit, agit pour communiquer ce qu'il est. Agir est une perfection qui s'inscrit dans la continuité de l'existence, mais d'une manière qui finalise l'acte d'exister tel qu'il est tenu au niveau de l'essence⁴⁶. Le sujet existe à travers l'essence et surabonde d'existence dans l'agir.

Cette communication de la perfection que l'on est peut se faire soit vers soi-même, soit vers un autre. Dans le premier cas, ce sera l'action immanente. Dans le second, ce sera l'action transitive. L'action immanente commence avec le végétal. Le corps inerte ne peut pas poser à l'égard de soi-même un acte qui consiste à se faire du bien. Pour cela, il faut la vie qui, par définition,

42. *Ibid.*, I-II, q. 28, a. 2, resp. : « Que l'aimant soit dans l'aimé, et réciproquement, cela peut s'entendre au double point de vue de la connaissance et de l'appétit. Au premier point de vue, on dit que l'aimé est dans l'aimant en tant qu'il demeure dans la connaissance de celui-ci, selon ces mots de l'Apôtre (Ph 1,17) : "Je vous porte dans mon cœur." – Mais on dit que l'aimant est dans l'aimé par la connaissance en tant qu'il ne se satisfait pas d'une connaissance superficielle de l'aimé mais s'efforce d'explorer à fond tout ce qui le concerne, et de pénétrer ainsi dans son intimité. C'est le sens de ces mots appliqués à l'Esprit Saint, qui est l'Amour de Dieu : "Il scrute même les profondeurs de Dieu" (1 Co 2, 10). »

43. *Ibid.* : « Au point de vue de la puissance appétitive, on dit que l'aimé est dans l'aimant en tant qu'il est dans le cœur de celui-ci par une sorte de complaisance ; si bien qu'il se délecte de l'aimé ou de ses biens, quand ils sont présents ; s'ils sont absents, son désir se porte vers l'aimé lui-même par l'amour de convoitise, ou vers les biens qu'il lui veut par l'amour d'amitié. Et [dans l'amour d'amitié] ce n'est pas pour quelque motif extrinsèque comme lorsque l'on désire une chose à cause d'une autre, ou que l'on veut du bien à quelqu'un en vue d'autre chose, mais à cause de la complaisance pour l'aimé enracinée à l'intérieur. C'est pour cela que l'on situe l'amour au fond du cœur et que l'on parle des "entrailles de la charité". »

44. *Ibid.*

45. *Ibid.*, a. 3, resp.

46. Voir notre livre *L'Action des créatures*, deuxième partie, chapitre septième : *Le fondement ontologique de l'action*, Téqui, Paris, 2003, p. 297-338.

est cette capacité à agir sur soi, à se mouvoir soi-même. En revanche, le corps inerte peut, en étant mu, agir sur un autre. Par exemple, la lune transmet la lumière qu'elle reçoit.

En ce qui concerne l'action immanente, on trouvera peut-être exagéré de présenter le bien que l'on se fait à soi-même comme de la bonté. Mais ne mêlons pas de morale à cette analyse ontologique. Le bien rayonne. Le bien abonde. C'est le caractère émanatif du bien qui se manifeste dans l'action immanente. C'est le bien dans son caractère agissant. On peut l'appeler le bien surabondant, car en plus d'être un bien perfectionnant le sujet qui le possède, le bien rejaillit en quelque sorte, comme une fontaine. C'est le bien donnant. Il est bon de se donner à soi-même de l'activité intellectuelle ou de s'aimer soi-même⁴⁷. En ce sens, Maritain considère qu'il y a une amitié à l'égard de soi-même : « Je m'aime moi-même naturellement d'un amour émané qui est un amour d'affection directe ou d'amitié⁴⁸. »

Dans l'action transitive, le bien va à parfaire un autre. L'agent agit pour parfaire un autre. La bonté de l'agent se manifeste dans le fait de communiquer à un autre la perfection que l'on possède.

Dans l'amour d'amitié, il s'agit de parfaire un autre, mais d'une manière réservée aux esprits. En effet, l'amitié consiste à se donner à l'autre, ce qui suppose de se posséder soi-même, privilège de la créature spirituelle. L'esprit se possède lui-même et fait don de lui-même à l'ami. Cela montre aussi que l'amour d'amitié suppose une immanence : le don que l'on fait de soi est intérieur⁴⁹.

Ainsi l'être est bon parce qu'il tend à agir et qu'il est bon d'agir. « L'être est amour du bien, – tout être est amour d'un bien, qui d'abord est son action elle-même. L'être en tant qu'agent tend à ce bien non pas pour être actué ou

parfait par lui (ce serait revenir au point de vue de l'être en puissance, auquel nous étions placés dans la précédente leçon), mais (même si par ailleurs il reçoit en cela actualité et perfection) pour parfaire, pour communiquer une perfection, un surplus, à soi-même ou à autrui. Ce bien auquel il tend ainsi, on l'appelle une fin ; c'est une fin pour l'agent, et l'amour de cette fin est la raison formelle de l'action de l'agent⁵⁰. » Le bien est comme un feu qui se propage. L'action est propagation d'une perfection possédée. Notons que dans la créature qui agit sur un autre, cette générosité n'est jamais sans bénéfice pour l'agent lui-même, c'est-à-dire qu'en communiquant sa perfection, en abondant, il reçoit un bien, il actualise en lui de la potentialité.

Appliquons ces résultats à la distinction de l'amour de convoitise et de l'amour d'amitié. De même que le bien peut être regardé de deux manières, comme bien qui comble et comme bien qui se diffuse, de même et proportionnellement au bien, l'amour peut être vu de deux manières : d'une première manière, l'amour est amour d'un bien qui manque, c'est l'amour-désir ; d'une seconde manière, qui est plus profonde, l'amour est communication du bien que l'on est, c'est l'amour-don. Le don peut avoir lieu à l'égard de soi-même, ou à l'égard d'un autre. L'amour-désir et l'amour-don (don fait à soi-même) sont présents dans l'amour de convoitise. L'amour d'amitié parvient à sortir de la perspective du don fait à soi-même : il est don fait à un autre.

Dans l'amour de convoitise, on aime l'autre pour soi. Le désir qui l'accompagne est un désir de prendre, désir de posséder l'autre pour soi. L'autre est bon pour soi. L'amour de convoitise est l'amour-puissance par excellence : c'est l'amour-passion. Cependant, l'amour de convoitise peut aussi être regardé sous l'angle de l'amour-don : à travers l'amour de convoitise on se donne à soi-même de l'amour, on s'aime soi-même⁵¹. L'amour de convoitise n'est pas pour autant une activité qui parvient à sortir de soi. Néanmoins, on ne saurait ignorer que, dans l'amour de convoitise, il y a un don fait à soi-même. Nietzsche n'a donc pas entièrement tort d'envisager le bien dans la perspective du don fait à soi-même. Son tort est de limiter le don à l'amour de soi-même.

Dans l'amour d'amitié, on aime l'autre pour lui-même. L'amour consiste à donner des biens à l'autre et à se donner à l'autre. L'agent sort de lui-même, en ce sens qu'il ne cherche pas à recevoir en agissant. Sa forme n'est pas à faire, elle est déjà faite et il la communique. La similitude entre l'aimant

47. Jacques MARITAIN, *Sept leçons sur l'être, Œuvres complètes*, vol. V, Éditions Universitaires, Fribourg, 1982, p. 600 : « La surabondance de connaissance exprime la perfection d'un être qui est d'une certaine manière, qui est soi-même ou les autres en vertu d'une existence supra-subjective (d'ordre intentionnel chez toutes les créatures) ; la surabondance d'amour dit la générosité d'un être qui tend d'une certaine manière, qui surefflue vers quelque chose – soi-même ou les autres – en vertu d'une existence supra-subjective (d'ordre intentionnel chez toutes les créatures) qui est une existence par mode de don. »

48. *Ibid.*, p. 601.

49. *Ibid.*, p. 602 : « Dans le troisième cas (amour d'amitié pour autrui), l'être va à parfaire autrui mais tout autrement que ne font les agents naturels, car dans le cas des êtres volontaires, dans le cas de la surabondance supérieure propre à l'ordre de l'amour, le don fait à autrui présuppose qu'on s'est intérieurement donné à lui, ou aliéné en quelque mesure en lui, qu'il est devenu un autre nous-mêmes, et c'est en cela essentiellement que consiste cette surabondance propre à l'amour. »

50. *Ibid.*, p. 645.

51. *Ibid.*, p. 601 : « Il y a en moi une inclination ou sureffluence affective vers cette chose que je me veux parce qu'elle m'est bonne et je fais procéder en moi comme un poids spirituel qui m'entraîne vers cette chose afin de me l'incorporer, afin qu'elle soit à moi : amour d'affection réfractée, ou de concupiscence. »

et l'aimé n'est pas à faire, elle est déjà réalisée. Certes, on se donne à soi-même d'aimer d'amitié (aimer l'autre), mais c'est à travers le don de soi à l'autre. On se donne à soi-même de se donner à l'autre. C'est la perspective que Nietzsche n'a pas vue.

2.4. *Tendre à la ressemblance divine par l'action*

Selon saint Thomas, la bonté des créatures ne consiste pas seulement à être mais aussi à agir. Car la bonté des créatures réside dans le fait d'imiter la bonté divine. Or la bonté divine tient à son être et à son agir, en particulier à l'agir créateur.

Au sujet de la ressemblance de la créature avec Dieu dans l'agir, saint Thomas écrit : « Les choses tendent à ressembler à Dieu en tant qu'il est bon. Or, c'est en vertu de sa bonté que Dieu octroie l'être aux choses : chacun agit, en effet, en tant qu'il est parfait en acte. Les choses désirent donc universellement devenir semblables à Dieu en étant causes d'autres choses⁵². »

En créant, Dieu exerce une causalité. Ressembler à Dieu, c'est donc aussi exercer une causalité. « De même que l'agent confère à son effet naturel les principes par lesquels il subsiste, il lui confère les principes par lesquels il est cause d'autres choses. [...] Les choses recherchent donc naturellement à devenir semblables à Dieu en étant causes d'autres choses⁵³. »

À cela s'ajoute qu'exercer une causalité, c'est exercer une supériorité, car la cause est toujours supérieure à l'effet. Par conséquent, la ressemblance à Dieu se mesure à la causalité qu'un être exerce sur d'autres. Ainsi la fécondité dans l'agir est une manifestation du bien.

Plus le pouvoir d'une chose est parfait, et son degré de bonté élevé, et plus elle a un appétit plus général du bien, et plus elle cherche et accomplit le bien en des êtres éloignés d'elle. Car les choses imparfaites ne tendent qu'au bien du propre individu, les choses parfaites, au bien de l'espèce, les plus parfaites encore, au bien du genre ; et Dieu, qui est le plus parfait dans la bonté, tend au bien de tout l'étant. Aussi n'est-ce pas sans fondement que certains disent que le bien, en tant que tel, se diffuse lui-même : car plus une chose est bonne, et plus elle diffuse sa bonté vers les êtres lointains. Et parce que, en tout genre ce qui est le plus parfait est le modèle et la mesure de tout ce qui appartient à ce genre, Dieu, qui est le plus parfait dans la bonté, et qui diffuse sa bonté de la façon la plus universelle, doit être, dans la diffusion de soi, le modèle de toutes les choses diffusant la bonté. Or, en tant qu'une chose diffuse

52. THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils*, III, ch. 21, traduction par V. Aubin, GF, Paris, 1999, p. 97.

53. *Ibid.*, p. 98.

en d'autres la bonté, elle devient cause d'autres choses. Il en ressort que toute chose qui tend à être cause d'autres choses tend à la ressemblance divine, et néanmoins tend à son propre bien⁵⁴.

Ce texte est important par rapport à Nietzsche qui enferme la bonté dans l'égoïsme. Saint Thomas explique ici que plus un être étend sa bonté, meilleur il est. Ce qui ne signifie pas qu'il aime les autres plus que lui-même. Saint Thomas dira le contraire. Mais un amour de soi-même qui n'est pas capable de s'étendre à d'autres témoigne de moins de bonté qu'un amour de soi-même capable de s'étendre à d'autres, et plus il s'étend à d'autres, meilleur il est.

2.5. *Bonheur et béatitude*

Le désir de bonheur est un désir de bien total. Or le bien qui peut rendre heureux doit être un bien qui existe, sinon il ne serait qu'une idée, et une idée ne peut pas rendre heureux. De plus, il faut que ce bien corresponde au bien moral, au bien qui vaut par lui-même. L'objet secret du désir de bonheur est donc le bien comme valeur existante, autrement dit le Bien subsistant. Voilà le bien que tout homme désire secrètement à travers le désir de bonheur.

La nature de l'homme étant intellectuelle, celui-ci désire connaître Dieu d'un désir naturel, coextensif à l'intelligence et qui siège dans la volonté⁵⁵. Mais qu'est-ce que connaître Dieu ? Au plan naturel, c'est le connaître à travers ses effets, c'est-à-dire sa création. L'univers montre Dieu comme cause première. Aristote mettait la contemplation métaphysique de Dieu au sommet de la sagesse. Encore faudrait-il y ajouter une dimension d'union affective comme dans la mystique naturelle de l'Inde où l'âme s'expérimente comme traversée par l'influx créateur divin⁵⁶. Ainsi notre désir de bonheur

54. *Ibid.*, p. 112.

55. THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, I-II, q. 5, a. 1, resp. : « Le mot "béatitude" désigne la possession du bien parfait. Quiconque est capable du bien parfait peut donc parvenir à la béatitude. Or, que l'homme soit capable du bien parfait, on le voit à ce que son intellect peut embrasser le bien universel et parfait, et sa volonté le désirer. C'est pourquoi l'homme peut obtenir la béatitude. Cela résulte également de ce que l'homme est capable de voir l'essence divine, comme nous l'avons dit dans la première Partie et nous avons dit que la parfaite béatitude consiste dans cette vision de Dieu. »

56. Jacques MARITAIN, *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, op. cit., p. 843 : « S'il s'agit de la vie terrestre, de la vie présente, nous aurions donc, dans la perspective purement naturelle, une sorte de bonheur aristotélicien dont la partie la plus haute serait la sagesse métaphysique et la connaissance naturelle de Dieu, avec l'amour naturel qui lui est consécuteur (et qui n'est pas amour d'amitié comme est la charité). La félicité comme fin naturelle, ce serait le bonheur selon Aristote, plus la mystique naturelle de Cankara ou de Râmânujâ. »

consisterait dans le désir de connaître toujours mieux Dieu dans ses effets et de s'unir à lui à travers l'expérience de sa présence en nous. Mais ce bonheur n'est pas parfait parce qu'il est en mouvement, et qu'il progresserait sans cesse, nous laissant toujours un goût amer d'inachevé.

Le désir de bonheur s'incarne dans un autre désir de Dieu qui, lui, est surnaturel. En effet, nous désirons voir Dieu en lui-même, tel qu'il est. Mais cela n'est pas réalisable par la créature car, en raison de sa finitude, elle ne peut pas se donner à elle-même l'infini. Il faut donc que Dieu lui-même se donne en vision à la créature. La vision de ce qu'est Dieu est une vision surnaturelle. Par conséquent, le désir de voir Dieu, en tant que désir réalisable, est un désir surnaturel. Il prend sa source dans la foi. Ainsi, le désir de bonheur, à travers la Révélation, prend la forme de désir de béatitude. Ce n'est pas simplement une transformation, c'est un aboutissement. Car le bonheur que nous pouvons espérer au plan naturel est un bonheur inachevé, alors que le bonheur que nous pouvons espérer au plan surnaturel, la béatitude, est un bonheur parfait. Le désir de béatitude donne consistance au désir de bonheur⁵⁷ tout en l'élevant.

Par ailleurs, dans la béatitude, la délectation ne doit pas l'emporter sur la vision. Ce point n'est pas seulement important pour la théologie, il est important aussi pour la philosophie, notamment pour mieux comprendre combien le bonheur parfait de l'homme qu'est la béatitude suppose de se décentrer de soi-même.

Cette question a été soulevée par Aristote au livre X de son *Éthique*, et il l'a laissée pendante. Mais si l'on y regarde de près, on reconnaîtra nécessairement que l'activité de l'intellect, la vision, prévaut sur la délectation. En effet, la délectation consiste en un certain repos de la volonté. Or, si la volonté se repose en quelque chose, c'est uniquement parce qu'elle trouve un bien dans l'objet de son repos. Donc, si la volonté trouve son repos dans une activité, c'est à cause de la bonté de celle-ci. Et il ne faut pas dire que la volonté cherche le bien en vue du repos; car alors l'acte même de la volonté serait sa fin, ce que nous avons déclaré impossible; mais la volonté cherche à se reposer dans cette activité parce que celle-ci est son bien. Il est évident que le bien le

plus primordial est ici l'opération dans laquelle la volonté se repose, plutôt que le repos de la volonté dans ce bien⁵⁸.

Dans ce texte, saint Thomas montre que la vision l'emporte sur la délectation. En effet la délectation est le repos de la volonté dans le bien. Or le repos n'est pas une fin en soi car cela reviendrait à dire que la volonté se veut elle-même. Le réalisme de l'amour impose que la volonté cherche un autre bien qu'elle-même. C'est d'ailleurs la condition de son repos. Ce bien qui finalise la volonté, c'est précisément celui qui est donné dans la vision. Nous avons vu que Nietzsche et Spinoza, qui rejettent la béatitude surnaturelle et la transforment en « béatitude » humaine, donnent la prévalence à la délectation sur la vision. Chez eux, jouir de soi-même, en particulier jouir de sa propre puissance, l'emporte sur la contemplation. Or précisément, c'est ce qui ne saurait être compatible avec la béatitude, selon saint Thomas.

De même, il ne faut pas confondre béatitude et bonheur ici-bas.

Une certaine participation de la béatitude peut être obtenue en cette vie, mais non la béatitude vraie et parfaite. C'est ce qu'on peut établir par une double considération.

Tout d'abord en se fondant sur la notion générale de béatitude. Car la béatitude, étant un bien parfait et qui se suffit à lui-même, exclut tout mal et comble tout désir. Or il n'est pas possible d'écarter tous les maux dans la vie présente: cette vie est soumise à beaucoup de maux inévitables, comme l'ignorance du côté de l'intellect, les affections désordonnées du côté de l'appétit et, en ce qui touche le corps, un grand nombre d'afflictions, comme saint Augustin le relève avec tant de soin dans la *Cité de Dieu*. Pareillement, le désir du bien ne peut être rassasié en cette vie; car il est naturel à l'homme de désirer la permanence du bien qu'il possède. Or les biens de cette vie sont transitoires comme la vie elle-même, que nous désirons elle aussi, et voudrions voir durer toujours, car l'homme par nature a horreur de la mort. Il est donc impossible que la vraie béatitude se trouve dans la vie présente.

En second lieu, on arrive à la même conclusion en considérant ce qui constitue spécialement la béatitude, et qui est la vision de l'essence divine, vision que l'homme ne peut obtenir dans la vie présente, comme on l'a montré dans la première Partie. Il est évident, d'après tout cela, que nul ne peut, dans cette vie, obtenir la vraie et parfaite béatitude⁵⁹.

Dans ce texte, saint Thomas explique qu'il y a une participation de la béatitude dans la vie terrestre, mais pas de béatitude parfaite ici-bas, d'une part, parce que nous sommes limités par rapport à la réalisation des biens

57. *Ibid.*, p. 849: « C'est là l'objet surnaturel d'un désir surnaturel enraciné dans la foi – et distinct du désir naturel – qui non seulement se greffe sur le désir naturel de voir la Cause première dans son essence, mais parfait et surélève (de par la grâce divine et la liberté humaine) le désir naturel et nécessaire du bonheur (et le rend désir du bonheur absolument parfait, ou de la béatitude), et qui, en tant que désir surnaturel procédant de la grâce, aspire comme à un objet que j'ai les moyens d'atteindre, et sans lequel je serais frustré de la fin de mon être, à voir Dieu comme il me voit. »

58. THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, I-II, q. 4, a. 2, resp.

59. *Ibid.*, I-II, q. 5, a. 3, resp.

qui constituent le bonheur, d'autre part, parce qu'on ne peut pas avoir la vision de Dieu ici-bas – cela supposerait de recevoir déjà la lumière de la gloire divine, ce qui est impossible. Remarquons que parmi les raisons que saint Thomas donne de ne pas pouvoir trouver la béatitude ici-bas, il y a « l'ignorance du côté de l'intellect ». Or c'est précisément ce que Spinoza rejette à travers son rationalisme absolu. Cela confirme que la thèse du désir heureux est liée chez Spinoza à son rationalisme. Quant à Nietzsche, il serait d'accord avec saint Thomas pour constater les nombreux maux qui jalonnent la vie humaine, mais sa réponse serait tout autre : les maux ne sont pas une raison d'espérer le bonheur dans l'au-delà, mais c'est au contraire dans l'acceptation de ce *passer* du temps que réside le bonheur, autrement dit le bonheur est dans l'*amor fati*. Pour saint Thomas, au contraire, le caractère transitoire de la vie et des biens terrestres empêche tout bonheur définitif.

2.6. De la charité

La charité est une vertu surnaturelle qui consiste à aimer Dieu (comme objet de béatitude) et son prochain. C'est la vertu la plus importante ici-bas, parce que c'est elle qui nous fait atteindre Dieu le plus profondément. En effet, la connaissance que nous avons de Dieu est limitée par la portée de nos concepts, alors que l'amour, allant directement à la réalité, dépasse les limites de nos concepts. C'est donc à travers la charité que nous goûtons le plus profondément, ici-bas, la béatitude future.

Par ailleurs, nous avons vu que l'amour d'amitié libérait de l'égoïsme et faisait entrer l'amour dans une fécondité plus grande que celle de la convoitise. Or la charité est le sommet de l'amour. C'est donc dans la charité que l'amour gagne sa plus grande fécondité.

Nous avons vu que Nietzsche aussi cherche à comprendre la fécondité de l'amour, mais au lieu que ce soit un amour tourné vers Dieu, il s'agit d'un amour tourné vers soi-même. Il reprend les termes de la charité, mais pour consacrer l'égoïsme. Il est donc nécessaire de confronter sa thèse à ce que dit saint Thomas de l'amour de soi dans la charité.

Puisque la charité est une amitié, nous pouvons en parler de deux manières. Tout d'abord sous la raison commune d'amitié ; et en ce sens on doit dire qu'il n'y a pas à proprement parler d'amitié à l'égard de soi-même, mais quelque chose de supérieur à l'amitié, puisque l'amitié implique une certaine union ; Denys dit en effet que "l'amour est une force qui unit" ; or, en chacun, par rapport à soi-même, il y a unité, ce qui est plus que l'union avec autrui. Aussi, de même que l'unité est le principe de l'union, ainsi l'amour que l'on éprouve pour soi-même est la forme et la racine de l'amitié ; en effet, nous avons de

l'amitié pour d'autres lorsque nous nous comportons envers eux comme envers nous-même. Car, dit Aristote, "les sentiments d'amitié envers autrui viennent de ceux que l'on a envers soi-même". De même encore n'a-t-on pas de science concernant les principes, mais quelque chose de supérieur : leur intelligence immédiate.

En second lieu, nous pouvons parler de la charité selon sa nature propre, en tant qu'elle est principalement une amitié de l'homme pour Dieu et, par voie de conséquence, pour toutes les créatures qui appartiennent à Dieu. Or, parmi celles-ci, il y a le sujet lui-même, qui a la charité. Ainsi, parmi tout ce qu'il aime de charité comme ressortissant à Dieu, l'homme s'aime lui-même d'un amour de charité⁶⁰.

Saint Thomas explique qu'il n'y a pas d'amour d'amitié à l'égard de soi-même car il y a plus que l'amitié : l'unité. Nous avons vu précédemment que Maritain, quant à lui, envisageait une amitié avec soi-même. Mais les deux perspectives ne s'opposent pas, en ce sens que l'union étant la racine de l'amitié, là où il y a union, il y a plus encore que l'amitié. Or on est uni à soi-même.

Saint Thomas dit aussi que l'on a à s'aimer en Dieu. En effet, la charité est l'amour envers Dieu, et par voie de conséquence envers toutes les créatures, en tant que natures, donc envers soi-même en tant que sujet de la nature humaine. Mais plus profondément, nous avons à aimer toutes les créatures qui appartiennent à Dieu en tant qu'elles lui sont unies par le lien de la charité – cela ne peut concerner que les créatures spirituelles –, et le sujet de la charité fait lui-même partie de ces créatures. Il est donc permis de se vouloir du bien à soi-même, soit comme sujet de la nature humaine, soit comme sujet de la charité, et dans les deux cas, c'est vouloir le bien que Dieu nous veut.

Mais si Dieu était extérieur à moi comme le serait par exemple un monarque, cela n'aurait pas de sens de m'aimer moi-même en lui. Si l'amour de moi-même en Dieu peut dépasser l'amour direct que j'ai de moi-même, c'est parce que, comme le dit saint Augustin, *Deus intimior intimo meo*. On s'aime mieux soi-même en s'aimant en Dieu qu'en s'aimant soi-même sans Dieu, même si l'amour de soi-même qui passe par Dieu est un amour d'amitié. L'amour de charité nous fait atteindre un amour plus profond de soi-même.

Dès lors, doit-on aimer Dieu plus que soi-même⁶¹ ? Déjà, au plan naturel, tous les êtres ont une inclination à aimer Dieu plus qu'eux-mêmes, parce que Dieu est le bien de tout l'univers dont chaque être fait partie. De même, au

60. *Ibid.*, II-II, q. 25, a. 4, resp.

61. Cf. *Ibid.*, II-II, q. 26, a. 3.

plan de la grâce, la créature spirituelle est poussée par la charité à aimer Dieu plus qu'elle-même, car Dieu est la source de la béatitude.

Notre dilection de Dieu a-t-elle une mesure⁶²? Ce qui sert de mesure est déterminé par essence, et donc n'a pas besoin d'être mesuré, mais ce qui est mesuré peut dépasser la mesure par excès ou par défaut, c'est pourquoi il doit être mesuré. Or, dans le domaine de l'appétit et de l'action, c'est la fin qui est la mesure. L'appétit et l'action sont droits dans la mesure où ils font atteindre la fin. Par exemple, le remède d'un médecin est bon dans la mesure où il fait atteindre la santé. Mais la santé elle-même est voulue par le médecin sans mesure. De même, la fin de tous nos désirs et de toutes nos actions est la béatitude. Et la béatitude suppose d'aimer Dieu pour lui-même. Par conséquent la dilection de Dieu est la mesure de tous nos désirs et de toutes nos actions. Ainsi l'amour de Dieu n'a pas à être mesuré. Saint Thomas cite saint Bernard: « Le motif d'aimer Dieu, c'est Dieu; la mesure à y apporter, c'est d'aimer sans mesure⁶³. » Dans l'amour de charité envers Dieu, on assiste à un dé plafonnement de l'amour, à une libération de la volonté. La fécondité et la créativité peuvent s'y déployer en toute liberté. Nietzsche l'a bien compris, c'est bien cette liberté dans l'amour qui est au cœur de la plus haute fécondité spirituelle. Malheureusement il l'a cherchée dans l'amour de soi-même, comme nous l'avons vu dans *Du grand désir*.

Conclusion

Ainsi la philosophie moderne rabat le bonheur sur le désir en y cherchant le déploiement de la puissance. C'est un point que partagent Spinoza, Rousseau et Nietzsche. Schopenhauer, quant à lui, avance sur un autre chemin qui est celui du désespoir assumé. La philosophie moderne s'est orientée ainsi non seulement parce qu'elle a renoncé au caractère surnaturel de la béatitude et à son caractère prioritairement contemplatif – Spinoza subordonne la contemplation au désir –, mais encore parce qu'elle n'a pas pris la mesure du don de soi qui a lieu dans l'amitié et en est restée à l'amour de convoitise.

Avec saint Thomas et Maritain, nous avons vu qu'il y avait une fécondité du bien dans l'amour de convoitise et dans l'amour d'amitié, mais que le premier restait enfermé dans l'égoïsme alors que le second consistait à aimer l'autre pour lui-même. Dans la charité, cette sortie hors de soi-même s'accomplit au sommet en aimant Dieu plus que soi-même. Cela conduit à affirmer, au sujet de la béatitude, la primauté de la contemplation sur la délectation.

En manière de conclusion, si nous reprenons les suggestions de du Bellay, ce qui habite notre désir le plus profond, c'est le *logos* et le *nostos*. L'âme est chez elle lorsqu'elle suit le *logos*, et inversement, suivre le *logos*, c'est subordonner l'amour de convoitise à l'amour d'amitié, en particulier aimer Dieu plus que soi-même. L'homme ne saurait être chez lui en s'enfermant dans une tour d'ivoire. L'homme n'atteint un véritable chez-soi qu'en apprenant à être chez lui en Dieu. C'est pour l'avoir méconnu, et donc avoir méconnu ce qu'est la béatitude, que des philosophies modernes ont cherché le bonheur dans le désir lui-même. Elles cherchent alors à concevoir une fécondité que l'homme se donnerait à lui-même sans passer par Dieu.

L'Évangile de saint Jean (chapitre 15), dont le texte de Nietzsche – *Du grand désir* – se fait l'écho, donne un ultime éclairage: le *nostos*, c'est le retour au paradis perdu, le retour à une vie d'intimité avec Dieu. Le *logos*, c'est le Verbe incarné, qui nous donne les moyens de ce retour à l'intimité avec Dieu. « Vivre entre ses parents le reste de son âge! » pourrait être une bonne définition de la vie éternelle des bienheureux, au sein de Dieu.

Michel FERRANDI

62. Cf. *Ibid.*, II-II, q. 27, a. 6.

63. *Ibid.*, sed contra.

Le chrétien entre esprit d'enfance et maturité d'adulte

L'enseignement de Jésus-Christ donne à l'esprit d'enfance une importance considérable dans la foi chrétienne: « En vérité, je vous le déclare, si vous ne changez et ne devenez comme les enfants, non, vous n'entrerez pas dans le Royaume des cieux. Celui donc qui se fera petit comme cet enfant, voilà le plus grand dans le Royaume des cieux. » (Mt 18, 3-4)¹ Il ne s'agit pas de redevenir des enfants, ce qui serait contradictoire: autant demander au chêne de redevenir un gland! L'enfance spirituelle n'est pas *derrière* l'homme fait comme un âge d'or mythique de pure transparence à la grâce qu'il aurait perdu avec la puberté et le passage à l'âge adulte. Non, l'enfance spirituelle est *devant* chaque homme: il faut devenir *comme* des enfants, ainsi que l'indique bien le texte grec (γενησθε ως τα παῖδια). Le salut et la vie éternelle sont donc conditionnés par la capacité à acquérir ou retrouver un esprit d'enfance. C'est ce que confirme la première béatitude dans l'Évangile de Matthieu: « Bienheureux les simples de cœur, le Royaume des cieux est à eux. » (Mt 5, 3) Les humbles, ceux qui sont *comme* des enfants, reçoivent le Royaume des cieux, au présent et non pas comme promesse encore à venir. C'est à l'approfondissement de cet enseignement du Christ sur l'esprit d'enfance et sa nécessaire conciliation avec une maturité d'adulte que s'attache notre propos.

L'esprit d'enfance, un idéal véritable ?

Cette promotion par Jésus de l'enfance au rang d'idéal spirituel ne laisse pas d'étonner. En quoi l'enfant est-il un modèle pour la vie chrétienne? Sans tomber dans les exagérations de Freud qui voyait dans l'enfant un pervers polymorphe en puissance², on peut au moins remarquer que l'enfant est

1. Nous utilisons ici le texte de la T.O.B.

2. Dans la théorie freudienne, l'enfant est en puissance à toutes les perversités, notamment dans le domaine sexuel, parce que son psychisme n'a pas encore développé les mécanismes de censure qu'il acquiert au court du temps. Cf. Sigmund FREUD, *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, in *Œuvres complètes*, PUF, 2006, t. V, p. 127: « Il est instructif de constater que l'enfant, sous l'influence de la séduction, peut devenir pervers polymorphe, pouvant être dévoyé vers tous les outrepassements possibles. Cela montre que, dans sa prédisposition, il en apporte avec lui l'aptitude; c'est pourquoi la mise en œuvre ne rencontre que des résistances minimales, parce que les digues animiques s'opposant aux débordements sexuels – pudeur, dégoût et morale – ne sont pas, selon l'âge de l'enfant, encore mises en place ou sont seulement en cours de formation. »

souvent marqué par deux traits radicalement antiévangéliques : l'égoïsme et la volonté de puissance.

Saint Augustin ne craint pas d'écrire au sujet de l'enfant : « Si on lui laissait faire ce qui lui plaît, il n'est pas de crime où on ne le verrait se précipiter³. » Pour un regard superficiel, Freud n'est pas loin. Mais saint Augustin est loin d'être isolé, ce que confirme l'existence méconnue de toute une littérature catholique où l'enfance est paradoxalement dépréciée, alors même que les paroles du Christ semblent si claires. Entre autres, et pour ne citer que les plus grands, François de Sales (« Non seulement en notre naissance, mais encore pendant notre enfance, nous sommes comme des bêtes privées de raison, de discours et de jugement »), Bérulle (« L'état enfantin est l'état le plus vil et le plus abject de la nature humaine après la mort ») ou encore Bossuet (« L'enfant est la vie d'une bête »)⁴. Une telle sévérité trouve sans doute une part de son explication dans la doctrine du péché originel et une autre part dans l'influence de la philosophie antique, mais sa récurrence sous la plume d'auteurs aussi différents et prestigieux ne peut qu'étonner. C'est donc que la valorisation de l'enfant par le Christ ne va pas de soi.

En effet, au cours de ses premières années, l'enfant est celui qui voit le monde tourner autour de sa personne et de ses moindres désirs et caprices. Il est celui qui use et abuse de l'affection de ses parents et frères et sœurs. Une bonne part de l'éducation dans la petite enfance consiste précisément à apprendre à l'enfant à se décentrer de lui-même, à considérer l'existence et les besoins d'autrui. Apprendre à attendre son tour pour laisser passer les autres est une expérience à la fois douloureuse et formatrice pour l'enfant, qui comprend par la privation et l'attente qu'autrui est digne de considération. La grande faille de l'éducation contemporaine est justement, en plaçant l'enfant sur un piédestal, de renforcer ses tendances spontanées à l'égoïsme et à l'irresponsabilité.

Ce dernier trait – l'irresponsabilité – conduit au deuxième problème que pose l'exaltation par Jésus de l'esprit d'enfance. L'enfant est un être inachevé. Littéralement, l'*infans* est celui qui ne parle pas, non pas seulement parce

qu'il n'en a pas la capacité, mais parce qu'il n'a rien à dire (il n'a ni l'expérience ni le jugement qui lui donneraient une parole constructive pour autrui). Peut-être est-ce d'ailleurs précisément parce que l'*infans* est muet, à peine un sujet, qu'il devient l'objet de tant de discours contradictoires. Que ce soit dans le regard et le discours des adultes sur lui ou que ce soit en réalité, l'enfant, c'est celui qui vit dans le rêve, dans le désir, et qui n'est pas responsable de ses actes – y compris pénalement⁵. L'enfant est celui qui ne peut pas subsister par lui-même, y compris dans les opérations vitales – se nourrir, se déplacer, etc. Il n'y a rien là non plus de très enviable, même pour un chrétien.

Penser chrétiennement l'esprit d'enfance à l'ère du soupçon

De telles objections ne sont pas à dédaigner. Les maîtres du soupçon (Freud, Marx, Nietzsche) ont profondément marqué la vision contemporaine de la foi chrétienne comme infantilisme : la religion comme substitut éternel à l'autorité paternelle et donc maintien dans un état d'enfance perpétuel, la relation à Dieu ramenée à l'invention enfantine d'un ami imaginaire⁶, le cléricisme comme domination paternaliste (les prêtres qui se complaisent à appeler les fidèles « mon enfant »), la direction spirituelle comme béquille affective et psychique (combien de fidèles en recherche d'un gourou qui les dispense de conduire eux-mêmes leur vie)⁷, l'humilité comme vertu des faibles

5. L'enfant qui commet un délit ou un crime est juridiquement irresponsable. En France, le code pénal dispose à l'article 122-8 que des sanctions pénales ne peuvent être prises à l'encontre de mineurs de moins de treize ans, les mesures consécutives au délit ou au crime d'un mineur de moins de treize ans ne pouvant être que de l'ordre de la protection, de l'assistance, de la surveillance et de l'éducation. Des dispositions analogues existent dans la plupart des pays occidentaux.

6. L'ami imaginaire est une construction psychique fréquente chez l'enfant (cf. par exemple Sergio MELOGNO, Maria Antonietta PINTO, Caterina D'ARDIA et Gabriel LEVI, « Le compagnon imaginaire et les paracosmes dans le développement typique et atypique à partir d'un cas clinique », in *Enfances* [2013/2] 103-116). L'athéisme populaire critique volontiers l'idée de Dieu comme une variante pour adulte de cet ami imaginaire. Cette idée simpliste trouve son origine lointaine dans les thèses de Ludwig Feuerbach, précurseur de Marx. Pour Feuerbach, Dieu n'est que la projection hypostasiée grevée d'un coefficient d'infini de prédicats proprement humains (sagesse, justice, amour, etc.), et la religion ne constitue sous ce rapport qu'une prise de conscience indirecte, encore infantile, de soi. Sous ce rapport, la religion est un infantilisme qu'il faut dépasser. Cf. Ludwig FEUERBACH, *L'essence du christianisme*, trad. Jean-Pierre Osier, Paris, Gallimard, 1992, p. 130. Pour une belle analyse de la filiation Feuerbach-Marx-Nietzsche sur cette question, cf. Henri DE LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée*, in *Œuvres complètes*, t. II, Paris, Cerf, 2010.

7. Sur l'accompagnement spirituel et les enjeux psychologiques qu'il comporte, cf. Pavel SYSSOEV, *De la paternité spirituelle – et de ses contrefaçons*, Paris, Cerf, 2020; André LOUF, *La*

3. SAINT AUGUSTIN, *Cité de Dieu*, XII, 22.

4. Cités par Bernard JOLIBERT, *L'enfance au XVII^e siècle*, Vrin, Paris, 1981, p. 71-72. Cet ouvrage est utilisé sans être cité par Philippe MURAY dans *Le XIX^e siècle à travers les âges*, « Tel », Gallimard, Paris, 1999 (1^{re} édition 1989, Denoël), livre II, ch. III : « Catabases » (p. 543-656) où l'A. remarque la revalorisation de la figure de l'enfant au XIX^e siècle, corrélative selon lui de la survalorisation des morts à la même époque, avec un même motif : ils ne peuvent parler et sont réputés innocents, et sont donc disponibles pour se prêter à tous les discours sacralisants de ce que l'A. appelle le socialisme-occultisme.

incapables de s'assumer. L'esprit d'enfance prêché par le christianisme, c'est aussi ça, pour nos contemporains, et peut-être aussi pour les chrétiens eux-mêmes.

La requête moderne d'autonomie et d'émancipation n'est pas à rejeter en bloc, il faut l'écouter dans ce qu'elle a de légitime. Par un choc en retour, elle nous fait mieux comprendre en quoi l'esprit d'enfance prêché par le Christ non seulement n'est pas contradictoire avec une maturité humaine adulte, mais que ces deux réalités s'appellent l'une et l'autre, et même se perfectionnent l'une l'autre.

L'esprit d'enfance ou la condition filiale comme réceptivité confiante

La parole du Christ qui introduisait cette étude possède un parallèle dans l'évangile de Marc: « Le Royaume de Dieu est à ceux qui ressemblent aux enfants. En vérité je vous le dis, celui qui ne recevra pas [δέξεται] le Royaume de Dieu comme un petit enfant n'y entrera pas. » (Mc 10, 14-15 ; parall. Lc 18, 16-17 ; Mt 19, 14) Donner l'esprit d'enfance en modèle est d'autant plus audacieux de la part de Jésus que dans la société antique, juive comme romaine, l'enfant n'a aucune importance, ni familiale, ni sociale. Le verbe employé en Mc 10, 15 a la nuance de « recevoir en cadeau », comme une grâce, un don. Il semble donc que la condition filiale soit telle parce que le Royaume de Dieu, et plus largement toute grâce, procède d'une initiative divine. Être chrétien, c'est recevoir gratuitement quelque chose qui nous dépasse. Il y a une disproportion radicale entre l'effort de l'homme et le Royaume reçu, impossible à conquérir par nos propres forces: « – Qui donc peut être sauvé? – Aux hommes, c'est impossible, mais non à Dieu, car tout est possible à Dieu. » (Mc 10, 26-27) C'est tout le paradoxe de l'homme, seul être dont la fin (l'union à Dieu, le Royaume) ne lui est pas accessible par les seules forces de sa nature, au point qu'il est obligé de la recevoir de l'extérieur.

Une autre nuance est implicite dans le « recevoir » de l'enfant de ce passage de l'Évangile de Marc (10, 15). « Recevoir le Royaume » comme un enfant, c'est équivalent recevoir la parole de Dieu comme un enfant. C'est que l'enfant a cette qualité essentielle de n'être pas bardé de certitudes, de préjugés et d'objections. Dès lors, il peut recevoir plus simplement cette Révélation qui excède nos représentations, nos habitudes. L'enfant est

enseignable parce qu'il ne prétend pas déjà tout savoir, par contraste avec les pharisiens et les docteurs. C'est tout le sens de l'exclamation de Jésus: « Je te bénis, ô Père, Seigneur du ciel et de la terre, toi qui as caché ces choses aux sages et aux habiles, et qui les a révélées aux tout-petits; car tel est ton bon plaisir. » (Lc 10, 21-22)

De ce point de vue, l'enfant se révèle comme un modèle pour l'acte de foi. En effet, lorsqu'il découvre le monde, l'enfant demande sans cesse à ses parents: « pourquoi? », « c'est quoi, ça? », « comment ça marche? ». Dans la mesure où il n'a pas les moyens d'enquêter par lui-même, l'enfant est obligé de croire ce que répondent ses parents, en vertu de l'autorité qu'il leur reconnaît. Or dans la vie chrétienne, le passage à l'âge adulte coïncide parfois avec la tentation de fonder la foi sur sa crédibilité et même sa plausibilité: autant de sécurités intellectuelles qui trahissent le souci adulte du contrôle. Une telle démarche pourrait ne pas être mauvaise, en tant qu'elle honore l'intelligence qui est l'image de Dieu en l'homme, mais la foi véritable doit retrouver l'esprit d'enfance en ce que le motif profond de la foi – et d'ailleurs exclusif au plan formel –, c'est que Dieu se révèle, et que l'Église garantit l'authenticité de cette Révélation. Les raisons de la foi sont toujours secondes – à la fois chronologiquement et hiérarchiquement – par rapport à l'acte de foi. De là vient peut-être la relative inefficacité de l'apologétique *ad extra*: les raisons de la foi peuvent étayer l'acte de foi pour celui qui la possède, et la rendre moins improbable pour celui qui en est privé, mais seul Dieu suscite la foi elle-même. Il serait d'ailleurs intéressant de vérifier si le regain de publications apologétiques depuis quelques années⁸ trouve un lectorat en-dehors du cercle des fidèles déjà convaincus par ailleurs. Ce qui est vrai de la foi l'est aussi de l'espérance: ce n'est pas parce que l'espérance chrétienne comble l'aspiration humaine à l'infini et qu'elle repousse l'angoisse de la mort qu'il convient de croire en la vie éternelle auprès de Dieu, mais parce que Dieu en fait la promesse. Il en va de même de l'amour. Le fait d'être jugé sur l'amour plus encore que sur les œuvres dit beaucoup de notre condition d'enfant de Dieu, tant il est vrai qu'on ne demande pas à un enfant qu'il produise ses états de service, mais on attend de lui son affection et son amour. Ainsi toute la vie théologique peut-elle être pensée sous le signe de l'enfance. À cet égard, la pastorale gagnerait peut-être à réhabiliter la pratique des actes de foi, d'espérance et de charité qu'on inculquait jadis

grâce peut davantage – *L'accompagnement spirituel*, Paris, Desclée de Brouwer, 1992; Albert PLÉ, « La relation dans la direction spirituelle », *La Vie Spirituelle*, supplément 1964/2; Louis BEIRNAERT, « Enfance spirituelle et infantilisme », *La Vie Spirituelle*, octobre 1951.

8. Cf. Frédéric GUILLAUD, *Catholix reloaded – Essai sur la vérité du christianisme*, Paris, Cerf, 2015; ID., *Dieu existe – Arguments philosophiques*, Paris, Cerf, 2013; Denis MOREAU, *Comment peut-on être catholique?*, Paris, Seuil, 2018. Ces livres creusent à nouveau un sillon que Claude Tresmontant a longtemps assumé seul jusqu'à sa mort en 1997.

aux enfants du catéchisme et qui disposaient adéquatement à une juste attitude théologique.

À Père hors-norme, condition filiale radicale

La condition filiale du chrétien est beaucoup plus radicale que la condition filiale naturelle. D'abord parce que l'enfance naturelle est provisoire: le but de l'éducation est de pouvoir un jour vivre de manière autonome, indépendante. Il s'agit de parvenir à juger, décider, organiser par soi-même. En ce sens, la Genèse enseigne qu'arrive un jour où l'homme doit quitter son père et sa mère (Gn 2, 24) pour devenir plus parfaitement homme, plus parfaitement libre. Au contraire, l'enfance spirituelle est permanente. D'ailleurs, le fils de Dieu perd sa dignité de fils en se coupant de la dépendance au Père comme il apparaît dans la parabole du fils prodigue (Lc 15, 11-32). Jamais l'enfant de Dieu ne peut et ne doit véritablement quitter son Père, tout au plus peut-il en grandissant se délester de fausses images de Dieu⁹.

La condition filiale du chrétien est beaucoup plus radicale que la condition filiale naturelle parce que le Père du ciel est beaucoup plus Père que les pères humains: « Ne donnez à personne sur la terre le nom de "père" car vous n'avez qu'un Père, celui qui est dans les cieux. » (Mt 23, 9) Et parce que Dieu est infiniment plus Père, ses exigences sont beaucoup plus fortes. À l'instar d'un père humain, Dieu fixe des règles, impose une conduite: « Ce n'est pas en me disant: Seigneur, Seigneur, qu'on entrera dans le royaume des cieux, mais en accomplissant la volonté de mon Père qui est dans les cieux. » (Mt 7, 21) Le Christ a la même exigence, fondée dans l'amour: « Si vous m'aimez, vous garderez mes commandements. » (Jn 14, 15)

Mais les exigences du Dieu Père excèdent en radicalité celles d'un père humain. Dieu ne veut pas seulement être le principal sujet de préoccupation (cf. Mt 6, 33: « Cherchez d'abord le règne de Dieu et sa justice, le reste vous sera donné par surcroît »), mais le seul: c'est un Dieu jaloux, qui veut que ses fils n'agissent que pour lui plaire, qui condamne tout désir d'attirer le regard d'autre que lui-même: « Gardez-vous de pratiquer votre justice aux yeux des hommes pour être vus par eux; autrement vous ne recevrez pas de récompense de votre Père qui est dans les cieux. » (Mt 6, 1) Un père humain qui réclamerait cela serait, à juste titre, qualifié de pervers narcissique. De la part de Dieu, c'est parfaitement légitime, parce qu'il est le souverain bien, le

9. Sur ce point, voir l'excellent livre de Dominique BARTHÉLEMY, *Dieu et son image – Ébauche d'une théologie biblique*, Paris, Cerf, 2008 (1^{re} édition 1963), en particulier le chapitre 2: « Les causes de la méconnaissance de Dieu ».

souverain vrai, à la fois Créateur et provident, notre origine et notre fin. Dieu réclame tout parce qu'il est le principe et la fin de tout¹⁰.

Le dessein bienveillant d'adoption filiale au cœur de l'esprit d'enfance

Le dessein bienveillant de Dieu, avant même l'Incarnation, est l'adoption filiale. Dieu veut que les hommes participent librement de sa nature divine. Le péché originel n'a pas changé ce dessein mais a eu pour conséquence la modalité de l'Incarnation¹¹ ainsi que le souligne saint Irénée: « Le Verbe de Dieu [...] s'est fait cela même que nous sommes afin de faire de nous cela même qu'il est¹². » Dès lors, entrer chaque jour un peu plus dans la filiation divine est le but de la vie chrétienne. Saint Paul ouvre une perspective grandiose¹³: « Mais quand vint la plénitude du temps, Dieu envoya son Fils, né d'une femme, sujet de la Loi, afin de racheter les sujets de la Loi, afin de nous conférer l'adoption filiale. Et la preuve que vous êtes des fils, c'est que Dieu a envoyé dans nos cœurs l'Esprit de son Fils qui crie: Abba, Père! Aussi n'es-tu plus esclave, mais fils; fils, et donc héritier de par Dieu. » (Ga 4, 4-7)

Devenir fils comme le Fils (*filius in filio*) est une vocation grandiose¹⁴ qui invite l'homme à entrer dans l'intimité du Père, dans les secrets du Père: « Personne ne connaît le Fils si ce n'est le Père, et personne ne connaît le Père, si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils veut le révéler. » (Mt 11, 27) Au plan naturel déjà, une étape importante de la croissance humaine est franchie lorsqu'on en vient à connaître notre père humain non plus seulement comme celui qui nous protège, nous nourrit, ou nous contraint, mais pour lui-même, pour sa personnalité profonde. Combien plus est-ce le cas vis-à-vis de Dieu! Et l'Esprit Saint n'est pas absent de notre condition filiale, puisque c'est Lui

10. Cf. Pierre GRELOT, *Dieu le Père de Jésus-Christ*, « CJC » 60, Desclée, Paris, 1994, p. 206-267; Jacques SCHLOSSER, *Le Dieu de Jésus*, « Lectio Divina » 129, Paris, Cerf, 1987, p. 105-209; Emmanuel DURAND, *Le Père, Alpha et Omega de la vie trinitaire*, « Cogitatio Fidei » 267, Paris, Cerf, 2008; ID., « A theology of God the Father », dans Gilles EMERY et Matthew LEVERING (éd.), *The Oxford Handbook of Trinity*, 2011, p. 371-386.

11. Sur ce point, voir Jean-Miguel GARRIGUES, *Le dessein divin d'adoption et le Christ rédempteur – À la lumière de Maxime le Confesseur et de Thomas d'Aquin*, Paris, Cerf, 2011.

12. IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies – Dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur*, trad. Adelin Rousseau, Paris, Cerf, 1984, V, Pr.

13. Cf. Martin W. SCHOENBERG, « St. Paul's notion on the adoptive sonship of christians », *The Thomist* 28-1 (1964) 51-75; Michael PEPPARD, « Adopted and begotten sons of God: Paul and John on divine sonship », *The Catholic Biblical Quarterly* 73-1 (2011) 92-110.

14. Pour une approche thomasienne accessible, cf. Luc-Thomas SOMME, *Saint Thomas d'Aquin – La divinisation dans le Christ*, Genève, Ad Solem, 1998; Jean-Miguel GARRIGUES, *Le dessein divin d'adoption*, op.cit. Pour une approche plus générale mais déjà ancienne, cf. Émile MERSCH, *Filius in Filio*, Casterman, 1938.

qui continue à nous enseigner tandis que le Fils est remonté au Ciel : « L'Esprit Saint [...] vous enseignera et vous rappellera tout ce que je vous ai dit [...]. J'ai encore beaucoup de choses à vous dire, mais vous ne pourriez maintenant les supporter. Quand l'Esprit de vérité sera venu, il vous conduira dans la vérité tout entière. » (Jn 14, 26 et 16, 12-13) La docilité à l'Esprit Saint est d'ailleurs la marque des véritables enfants de Dieu. Le vrai enfant de Dieu est celui qui se laisse entièrement instruire et guider par l'Esprit Saint, qui entre dans les vues de Dieu et vit ainsi pleinement sa vocation baptismale. « Tous ceux qui sont conduits par l'Esprit de Dieu sont fils de Dieu. » (Rm 8, 14) Cette configuration au Fils par l'Esprit en vue du Père, qui commence ici-bas, s'épanouit dans la gloire où la participation des bienheureux à la vie intime de la Trinité s'effectue en configuration particulière au Fils.

Esprit d'enfance et abandon à la Providence

De la part de l'homme ainsi adopté, il est requis de reconnaître en Dieu un père aimant, provident, et pour cela de se reconnaître dépendant dans la prière : « Demandez et on vous donnera ; cherchez et vous trouverez ; frappez et on vous ouvrira, car quiconque demande reçoit, qui cherche trouve, et à celui qui frappe on ouvrira. [...] Si vous, les hommes, tout mauvais que vous êtes, vous savez donner de bonnes choses à vos enfants, combien plus votre Père qui est dans les cieux donnera-t-il des choses bonnes à ceux qui les lui demandent. » (Mt 7, 7-11) Dieu est un père aimant, qui donne tout ce dont nous avons besoin.

L'abandon à la Providence est enseigné par Jésus en termes imagés qui convoquent l'imaginaire de l'enfance, au point qu'on croirait entendre une fable de La Fontaine : « Ne vous inquiétez pas pour votre vie de ce que vous mangerez, ni pour votre corps de quoi vous le vêtirez. [...] Regardez les oiseaux du ciel : ils ne sèment ni ne moissonnent ni ne recueillent en des greniers, et votre Père céleste les nourrit ! [...] Ne vous inquiétez donc pas en disant : qu'allons-nous manger ? Qu'allons-nous boire ? De quoi allons-nous nous vêtir ? [...] Votre Père céleste sait que vous avez besoin de tout cela. Cherchez d'abord son Royaume et sa justice, et tout cela vous sera donné par surcroît. Ne vous inquiétez donc pas du lendemain : demain s'inquiétera de lui-même. À chaque jour suffit sa peine. » (Mt 6, 25-34) C'est là une attitude typique de l'enfant, qui ne planifie pas. Est-ce compatible avec une légitime prudence humaine, celle du père de famille par exemple ? Il faudra le montrer.

L'esprit d'enfance prêché par Jésus n'exclut pas les vertus adultes

On oppose souvent Jésus à saint Paul sur la question de l'enfance : Jésus exalterait l'esprit d'enfance, alors que saint Paul le condamnerait. Certains y voient chez Jésus la prégnance de la culture juive qui magnifie l'origine comme intégrité, par contraste avec la prégnance de la culture hellénistique qui magnifie la fin comme perfection (double sens de *telos*) chez Paul, mais c'est sans doute réduire la complexité de chacune de ces deux cultures dans leur rapport à l'origine et à la fin, et c'est par ailleurs exagérer la différence culturelle entre Jésus et Paul¹⁵. En effet, il y a une différence d'accents, comme il peut y en avoir entre les différents évangélistes sur un aspect particulier du mystère de Jésus, mais c'est évidemment sur fond d'accord véritable.

D'abord, lorsque Jésus s'agace de la lenteur à comprendre de ses disciples, il les tance comme des enfants : « Avez-vous compris maintenant ? » (Mc 4, 13-20 ; parall. Mc 7, 17-23 ; 8, 14-21, etc.) Jésus ne veut pas seulement des serviteurs, mais des amis, qui comprennent ce qu'il attend d'eux, qui entrent dans ses intentions et jusque dans son intimité : « Je ne vous appelle plus serviteurs, parce que le serviteur ne sait pas ce que fait son maître. Je vous appelle mes amis, parce que je vous ai fait connaître tout ce que j'ai entendu de mon Père. » (Jn 15, 15) Et Jésus se félicite dans sa grande prière sacerdotale des progrès de ses disciples dans leur foi : « Maintenant ils ont reconnu que tout ce que tu m'as donné vient de toi, car les paroles que tu m'as données, je les leur ai données, et ils les ont reçues, et ils ont reconnu véritablement que je suis sorti de toi, et ils ont cru que tu m'as envoyé. » (Jn 17, 7-8)

De plus, dans l'enseignement du Christ l'esprit d'enfance et l'abandon à la Providence ne suppriment pas la nécessité de la vertu de prudence : « Qui de vous en effet, s'il veut bâtir une tour, ne commence pas par s'asseoir pour calculer la dépense et voir s'il a de quoi aller jusqu'au bout ? [...] Ou encore quel est le roi qui, partant faire la guerre à un autre roi, ne commencera par s'asseoir pour examiner s'il est capable, avec dix mille hommes, de se porter à la rencontre de celui qui marche contre lui avec vingt mille ? [...] Ainsi donc, quiconque parmi vous ne renonce pas à tous ses biens ne peut être mon disciple. » (Lc 14, 28-33) Ce passage est capital parce qu'apparemment paradoxal. Jésus exhorte à la prudence et au calcul avant d'agir, mais finit par une conclusion déraisonnable : renoncer à tous ses biens pour le suivre.

15. Voir l'analyse nuancée de Rudolf SCHNACKENBURG, « Christian adulthood according to the Apostle Paul », *The Catholic Biblical Quarterly*, 25-3 (1963) 354-370. L'opposition apparente entre Jésus et Paul sur l'enfance et l'âge adulte est mentionnée dès l'introduction, mais le cœur de l'article vise à montrer l'accord de fond.

Autrement dit, il y a une logique et une prudence surnaturelle, qui ne dispense pas de prudence naturelle, mais ses moyens ne sont pas ceux du monde (sans doute pas contradictoires avec les moyens du monde, mais pas les mêmes).

La vie des saints fourmille de ce genre de décisions apparemment folles et finalement géniales, parce que l'inspiration est de l'Esprit Saint. C'est ainsi par exemple que saint Dominique, alors que l'Ordre des Prêcheurs venait d'être approuvé par le pape Honorius III en 1216¹⁶, et que le nombre de frères était encore très restreint, choisit en 1217 de disperser les frères à travers l'Europe des grandes universités (Paris, Oxford, Bologne) pour y prêcher, étudier et fonder des couvents. À vue humaine, une telle décision constituait un risque immense et pouvait provoquer la disparition de l'œuvre naissante. Les frères de Dominique ne se sont d'ailleurs pas privés de le lui dire. Pourtant, ce fut le début de l'essor fulgurant des Prêcheurs en Europe. On imagine sans peine Dominique pesant le pour et le contre, mais se ralliant finalement à cette option inspirée par l'Esprit Saint. La prudence surnaturelle n'a pas exactement les mêmes contours que ceux du monde.

Enfin, Jésus exhorte les chrétiens à la responsabilité et au travail : « La gloire de mon Père, c'est que vous portiez beaucoup de fruit. » (Jn 15, 18) La parabole des talents est éloquente à ce sujet (Mt 25, 14-30 ; Lc 19, 12-26). Ici, la maturité adulte de l'homme responsable qui travaille doit être rectifiée par l'esprit d'enfance pour éviter de basculer dans un volontarisme activiste, comme le souligne saint Paul : « Je leur rends ce témoignage qu'ils ont du zèle pour Dieu, mais ce zèle n'est pas éclairé, car, méconnaissant la justice de Dieu, et cherchant par eux-mêmes à établir la leur, ils ne se sont pas soumis à la justice de Dieu. » (Rm 10, 2-3)

Avec Paul, devenir adulte dans le Christ

Saint Paul est justement d'une aide précieuse pour comprendre comment concilier esprit d'enfance et maturité d'adulte. De prime abord, il semble que saint Paul voit surtout dans les enfants leurs faiblesses et leurs imperfections. Mais c'est surtout dans l'ordre de la faiblesse de la volonté et du jugement qu'il condamne les comportements enfantins. Parce qu'il a un rapport paternel aux communautés qu'il a fondées, saint Paul adapte son discours à ceux qu'il considère ses enfants : « Pour moi, frères, je n'ai pu vous parler comme à des hommes spirituels, mais comme à des êtres de chair, comme à de petits

enfants dans le Christ. C'est du lait que je vous ai donné à boire, non une nourriture solide ; vous ne pouviez encore la supporter. » (1 Co 3, 1-2) Mais il ne s'en satisfait pas, y compris pour lui-même : « Lorsque j'étais enfant, je parlais en enfant, je pensais en enfant, je raisonnais en enfant ; une fois devenu homme, j'ai fait disparaître ce qui était de l'enfant. Car nous voyons à présent dans un miroir, en énigme, mais alors, ce sera face-à-face. À présent, je connais d'une manière partielle ; mais alors je connaîtrai comme je suis connu. » (1 Co 13, 11-12) C'est donc dans le registre de la connaissance de Dieu qu'il faut devenir adulte : « Frères, ne soyez pas des enfants en fait de jugement ; pour la malice, oui, soyez des enfants, mais pour le jugement, soyez des hommes. » (1 Co 14, 20)

L'enfance dénoncée par saint Paul, c'est le manque de fermeté doctrinale et de stabilité morale, la versatilité des convictions et la réceptivité aux séductions de l'erreur. Il raille ces « enfants ballottés et emportés de-ci de-là à tout vent de doctrine, par la tromperie des hommes et leur astuce à machiner l'erreur » (Ep 4, 14). Saint Paul condamne la faiblesse dans la foi, la faiblesse de caractère et le tempérament velléitaire. Il vilipende un stade infantile de la vie chrétienne où l'intelligence et la volonté n'ont pas vraiment assimilé la foi chrétienne et ne sont pas cohérentes. Il faut donc changer : « Transformez-vous par le renouvellement de l'intelligence, afin que vous discerniez quelle est la volonté de Dieu, ce qui est bon, agréable et parfait. » (Rm 12, 2) La conversion envisagée dans le temps long exige donc un affermissement et un passage à l'âge adulte après le retournement initial : « Ce que je demande, c'est que votre amour abonde de plus en plus en cette vraie science et en ce tact affiné qui vous permettront de discerner ce qui est le meilleur, afin que vous soyez purs et sans reproche au jour du Christ, remplis des fruits de la justice par Jésus-Christ, pour la gloire et la louange de Dieu. » (Ph 1, 9-11)

Ce souhait de Paul habite sa prière à l'égard des différentes communautés qu'il a fondées ou simplement visitées. Dans son épître aux Colossiens, Paul associe à la croissance dans la connaissance de Dieu l'acquisition des vertus adultes de patience, de force et d'endurance en vue de la sainteté : « [...] nous ne cessons de prier pour vous et de demander que vous soit accordée la pleine connaissance de la volonté de Dieu, en toute sagesse et intelligence spirituelle. [...] vous grandirez dans la connaissance de Dieu, et, vigoureusement fortifiés par sa puissance éclatante, vous acquerrez une patience et une endurance inépuisables : pleins de joie, vous remercierez le Père qui vous a rendus capables de partager le sort des saints dans la lumière. » (Col 1, 9-12) Mais l'acquisition de ces vertus qui façonnent le chrétien adulte dans sa foi ne relève pas d'une construction abstraite. Pour Paul, il est évident que le

16. La nature exacte de cet événement et la portée du document sont aujourd'hui plus que discutées par les historiens. Cf. Nicole BÉRIOU et Paul-Bernard HODEL, *Saint Dominique de l'ordre des frères Prêcheurs*, Paris, Cerf, 2019.

modèle de l'adulte chrétien se trouve dans le Christ lui-même : « [...] en vue de la construction du Corps du Christ, au terme de laquelle nous devons parvenir, tous ensemble, à ne faire plus qu'un dans la foi et la connaissance du Fils de Dieu, et à constituer cet Homme parfait, dans la force de l'âge, qui réalise la plénitude du Christ. » (Ep 4, 13) Ces versets laissent toutefois entendre que cette dynamique de configuration au Christ ne se réalise parfaitement qu'au plan ecclésial. Sous ce rapport, il n'y a d'autre véritable adulte chrétien qu'en Église.

La petite voie d'enfance spirituelle de Thérèse de Lisieux

On peut se faire une idée des qualités chrétiennes de l'enfant à partir des écrits de Thérèse de Lisieux d'une part, et de Bernanos d'autre part¹⁷.

Tout ce que l'Évangile enseigne sur la voie d'enfance spirituelle, Thérèse l'a compris dans la prière. Elle voulait devenir sainte, se sentant toutes les vocations les plus extraordinaires. Mais accablée par sa petitesse et son incapacité à « monter le rude escalier de la perfection », elle cherchait un moyen adapté pour y parvenir, un ascenseur pour le Ciel. C'est alors qu'elle lut dans l'Écriture ces mots : « Si quelqu'un est tout petit, qu'il vienne à moi » (Pr 9, 4), et encore : « Comme une mère caresse son enfant, ainsi je vous consolerai, je vous porterai sur mon sein et je vous balancerai sur mes genoux. » (Is 66, 13) Alors elle s'exclama : « L'ascenseur qui doit m'élever jusqu'au Ciel, ce sont vos bras, ô Jésus ! Pour cela je n'ai pas besoin de grandir, au contraire, il faut que je reste petite, que je le devienne de plus en plus¹⁸. »

Le secret de la petite voie d'enfance spirituelle de Thérèse de Lisieux est là. Rester petite et l'être de plus en plus, ce n'est pas une invitation à l'infantilisme, à la puérilité ou à la passivité. Au contraire, Thérèse elle-même est devenue véritablement une enfant, au sens de sa propre doctrine de l'enfance spirituelle, la nuit de Noël où, par grâce, en un instant, elle a justement cessé d'être une enfant pleurant sans raisons. Elle raconte : « Il fallut que le Bon Dieu fasse un petit miracle pour me faire grandir en un moment et ce miracle il le fit au jour inoubliable de Noël ; en cette nuit lumineuse qui éclaire les

délices de la Trinité Sainte, Jésus, le doux petit Enfant d'une heure, changea la nuit de mon âme en torrent de lumière... en cette nuit où Il se fit faible et souffrant pour mon amour, Il me rendit forte et courageuse, Il me revêtit de ses armes et depuis cette nuit bénie, je ne fus vaincue en aucun combat, mais au contraire je marchai de victoires en victoires et commençai pour ainsi dire, "une course de géant !" La source de mes larmes fut tarie et ne s'ouvrit depuis que rarement et difficilement¹⁹. » L'épisode illustre d'autant mieux notre propos que Thérèse souligne elle-même dans son manuscrit le contraste entre la faiblesse et la force, la petitesse et le fait de grandir. Au risque du paradoxe, on pourrait dire qu'elle est devenue enfant le jour où elle est devenue adulte. Car ce jour-là, elle a expérimenté la puissance transformante de la grâce, et s'y est livrée pour toujours.

Elle a compris qu'il s'agissait de combattre sans relâche et de désirer les plus grandes choses, mais en s'appuyant entièrement sur Dieu, en se jetant dans ses bras comme un enfant. Les saints à l'école de Thérèse sont des enfants-guerriers, des enfants-apôtres, missionnaires et martyrs. Ils n'hésitent pas à se priver des consolations par trop enfantines, savoir combattre dans l'arène, et ne pas rejeter sur des causes physiques la responsabilité de leurs fautes. Mais le saint qui a l'esprit d'enfance s'en remet toujours à Dieu. Que fait l'enfant devant un obstacle ? Après un premier moment de surprise ou d'agressivité, il n'insiste pas : il appelle. C'est ce réflexe avant tout que Thérèse veut emprunter à l'enfant : Dieu comme premier, dernier et unique recours. Comme l'analyse le père Sion, face au réel dans sa dureté, le mouvement de l'abandon thérésien connaît trois étapes : voir la réalité bien en face dans la lumière de Dieu, l'assumer pour Dieu, l'offrir à Dieu²⁰. Cet abandon qui est une des clés de la voie d'enfance spirituelle n'a donc rien d'une passivité ou d'un infantilisme.

Bernanos au pays de l'enfance : rêve et idéal

Bernanos a été influencé par Thérèse de Lisieux. Il n'est donc pas étonnant que le thème de l'enfance soit omniprésent dans ses écrits. Toutefois, les accents sont différents. C'est ainsi que chez Bernanos, le thème de l'enfance revêt une note dominante de nostalgie qui est absente chez Thérèse.

Certes, le romancier ne se fait pas d'illusion sur la part de reconstruction que suppose l'exaltation *a posteriori* par un adulte des vertus de l'enfance :

17. La bibliographie est abondante sur ce thème pour Thérèse de Lisieux comme pour Bernanos. On peut citer par exemple Conrad DE MEESTER, *Dynamique de la confiance – Genèse et structure de la « voie d'enfance spirituelle » chez Ste Thérèse de Lisieux*, « Cogitatio Fidei » 39, Paris, Cerf, 1969 ; Yves BRIDEL, « Le chrétien Bernanos et l'enfance », *Revue de théologie et de philosophie* (1959-9) 227-244.

18. THÉRÈSE DE LISIEUX, *Histoire d'une âme*, édition du Sarment, 2001, C2v-C3r (cette édition par le père de Meester modifie la structure des manuscrits mais nous adoptons ici l'annotation typique).

19. *Ibid.*, A44v-A45r.

20. Cf. Victor SION, *Réalisme spirituel de Thérèse de Lisieux*, « Foi vivante », Cerf, 1986, p. 144.

« [...] on ne parle pas au nom de l'enfance, il faudrait parler son langage. Et c'est ce langage oublié; ce langage que je cherche de livre en livre, imbécile! comme si un tel langage pouvait s'écrire, s'était jamais écrit. N'importe! Il m'arrive parfois d'en retrouver quelque accent... et c'est cela qui vous fait prêter l'oreille, compagnons dispersés à travers le monde, qui par hasard ou par ennui avez ouvert un jour mes livres²¹. » Mais par-delà cette difficulté et la possibilité de s'illusionner, Bernanos est convaincu que sa part d'enfance est le ressort le plus intime et le plus authentiquement chrétien de son existence: « Mais le plus mort des morts est le petit garçon que je fus. Et pourtant l'heure venue, c'est lui qui reprendra sa place à la tête de ma vie, rassemblera mes pauvres années jusqu'à la dernière, et comme un jeune chef ses vétérans, ralliant la troupe en désordre entrera le premier dans la Maison du Père. [...] Amère ironie de prétendre persuader et convaincre alors que ma certitude profonde est que la part du monde encore susceptible de rachat n'appartient qu'aux enfants, aux héros et aux martyrs²². »

Une dimension essentielle de l'enfance bernanosienne est la part faite au rêve. L'enfant de Bernanos rêve, et c'est sa grandeur parce qu'il n'a pas encore le cynisme et la résignation de l'homme raisonnable. Or pour désirer la sainteté, l'héroïsme, le martyr, il faut retrouver cet enfant avec ses rêves immenses: « [...] moi, mes rêves, je les voulais démesurés – sinon à quoi bon les rêves? Et voilà précisément pourquoi ils ne m'ont pas déçu. Si je recommençais la vie, je tâcherais de les faire encore plus grands, parce que la vie est infiniment plus grande et plus belle que je n'avais cru, même en rêve, et moi plus petit. J'ai rêvé de saints et de héros, négligeant les formes intermédiaires de notre espèce, et je m'aperçois que ces formes intermédiaires existent à peine, que seuls comptent les saints et les héros. Les formes intermédiaires sont une bouillie, un magma – qui en a pris au hasard une poignée connaît tout le reste, et cette gelée ne mériterait pas même de nom, si les saints et les héros ne lui en donnaient un, ne lui donnaient leur nom d'homme. Bref, c'est par les saints et les héros que je suis, les héros et les saints m'ont jadis rassasié de rêves et préservé des illusions²³. »

La nostalgie du pays de l'enfance, qui a nourri et façonné l'adulte Bernanos, ne va pas sans remords. Avec ses rêves et sa pureté, l'enfant juge l'adulte qu'il est fatalement devenu: « J'écris pour me justifier. Aux yeux de qui? [...] »

21. Georges BERNANOS, *Les grands cimetières sous la lune*, p. 355. Toutes les citations ultérieures de Bernanos dans cet article sont issues des deux volumes *Essais et écrits de combat*, de la Pléiade, Gallimard, 1971 et 1995.

22. Georges BERNANOS, *Les grands cimetières sous la lune*, p. 355-356.

23. ID., *Les enfants humiliés*, p. 873.

Aux yeux de l'enfant que je fus. Qu'il ait cessé de me parler ou non, qu'importe, je ne conviendrai jamais de son silence, je lui répondrai toujours. Je veux bien lui apprendre à souffrir, je ne le détournerai pas de souffrir, j'aime mieux le voir révolté que déçu, car la révolte n'est le plus souvent qu'un passage, au lieu que la déception n'appartient déjà plus à ce monde, elle est pleine et dense comme l'enfer²⁴. » Dans ces lignes, le romancier esquisse une définition de la sainteté comme fidélité à l'enfance. L'adulte chrétien doit pouvoir regarder l'enfant qu'il était dans les yeux sans rougir, et sans le décevoir: « Qu'importe ma vie! Je veux seulement qu'elle reste jusqu'au bout fidèle à l'enfant que je fus²⁵. »

Bernanos et Thérèse de Lisieux ont donc des accents différents lorsqu'ils exaltent l'enfance spirituelle comme le chemin de la sainteté. Le romancier a écrit à sa manière ce que la sainte a vécu d'une autre manière. Mais ils ont en commun de puiser cette certitude dans l'Évangile. C'est la personne de Jésus et son enseignement qui doivent être le cœur de toute doctrine de l'enfance spirituelle qui ne soit ni une caricature ni une imposture.

Jésus enfant: une énigme

L'Évangile est peu disert au sujet de Jésus-enfant. Le recouvrement au Temple, précédé par l'enseignement aux docteurs, est le seul épisode qui nous est rapporté en dehors de la Nativité, et présente plutôt un Jésus d'une étonnante maturité et d'une autorité qui relève déjà de l'adulte. À cet égard, le thème de « Jésus jeune parmi les jeunes » mis en avant lors du Synode sur les jeunes²⁶ est paradoxal: à part à la Crèche, Jésus ne nous apparaît jamais comme un enfant ou un jeune. Tout au plus peut-on noter qu'en dépit de sa conscience des devoirs supérieurs qu'il a à l'égard du Père éternel, Jésus obéit à ses parents et grandit en grâce et en sagesse.

Plutôt que l'enfant ou le jeune, ce qui frappe chez Jésus est au contraire l'excellence précoce des vertus de la maturité: Jésus est toujours maître de lui, enseigne avec autorité, et cela malgré pièges et provocations. Il fait preuve de pédagogie et de prudence dans l'annonce progressive de sa messianité et de son identité divine.

24. *Ibid.*, p. 870.

25. ID., *Les grands cimetières sous la lune*, p. 404.

26. Cf. FRANÇOIS, Exhortation apostolique post-synodale aux jeunes et à tout le peuple de Dieu *Christus vivit*, ch. 2: « Jésus-Christ toujours jeune ».

La filialité parfaite de Jésus à l'égard du Père, modèle de conciliation entre esprit d'enfance et maturité d'adulte

En réalité, c'est moins l'enfant, qui caractérise Jésus, que le fils. Jésus est modèle de filialité parfaite, comme il est particulièrement manifeste dans l'Évangile de Jean²⁷. Jésus est entièrement référé au Père qui l'a envoyé : « Je ne suis pas venu de moi-même, mais il est Vérité celui qui m'a envoyé. » (Jn 7, 28) Il ne fait jamais sa volonté propre : « Ma nourriture consiste à faire la volonté de celui qui m'a envoyé et à accomplir son œuvre. » (Jn 4, 34) Son seul désir est de plaire au Père, qui en contrepartie est toujours à ses côtés : « Celui qui m'a envoyé est avec moi ; il ne me laisse pas seul, car je fais toujours ce qui lui est agréable. » (Jn 8, 29) Même la liberté souveraine de Jésus est sur fond de dépendance à l'égard du Père : « Le Père m'aime, parce que je donne ma vie afin de la reprendre. Personne ne me l'arrache, mais je la donne de moi-même ; j'ai le pouvoir de la donner, et j'ai le pouvoir de la reprendre, car tel est le commandement que j'ai reçu de mon Père. » (Jn 10, 17-18)

Cette dépendance est valable également pour l'enseignement de Jésus, qui est le Verbe du Père : « Mon enseignement n'est pas de moi, mais de celui qui m'a envoyé. » (Jn 7, 16) Jamais le Christ ne parle en son nom propre, alors même qu'il parle avec autorité en n'hésitant pas à faire précéder ses discours de l'expression : « Moi, en vérité, je vous le dis. » Ainsi, il explique : « Quand vous aurez élevé le Fils de l'homme, vous saurez qui je suis et que je ne fais rien de moi-même, mais je dis ce que le Père m'a enseigné. » (Jn 8, 28) On trouve d'autres affirmations analogues : « Je dis ce que j'ai vu auprès de mon Père. » (Jn 8, 38) ; « Je vous dis la vérité que j'ai apprise de Dieu. » (Jn 8, 40) ; « Les paroles que je vous dis, je ne les dis pas de mon propre chef. » (Jn 14, 10) Le diable lui-même ne peut pas détruire cette relation filiale : « Le prince de ce monde vient, il ne peut rien sur moi, mais afin que le monde sache que j'aime mon Père et que j'agis selon que le Père me l'a ordonné, partons. » (Jn 14, 31) Jésus n'est pas inactif, ou passif, mais il réfère tout son agir au Père : « Le Fils ne peut rien faire de lui-même, il ne fait que ce qu'il voit faire au Père, car ce que fait le Père, le Fils aussi pareillement le fait. » (Jn 5, 19 ; parall. Jn 5, 30 ; Jn 8, 29 ; Jn 14, 10) De ce point de vue, Jésus est dans la même situation par rapport au Père que nous par rapport à lui-même : « Sans moi vous ne pouvez rien faire. » (Jn 15, 5)

²⁷. Cf. Jacques SCHLOSSER, « Les logia johanniques relatifs au Père », dans ID., *À la recherche de la Parole*, « Lectio divina » 207, Paris, Cerf, 2006, p. 81-99 ; Donatien MOLLAT, « La divinité du Christ d'après saint Jean », *Lumière & Vie* 9 (1953) 101-134.

Conclusion

Tout l'enjeu de la vie chrétienne est donc de devenir adulte dans le Christ, ce qui paradoxalement n'est possible qu'en étant toujours plus enfant de Dieu. Cela découle pour le chrétien de cette exigence de perfection qu'on appelle la sainteté, qui est en fait filiation divine pleinement vécue. L'adulte chrétien affronte le réel, agit avec toutes les ressources de son intelligence et de sa volonté, prend des initiatives : « Dieu a créé l'homme en le laissant à son conseil ; si tu le veux, tu garderas les commandements. » (Si 15, 14)

Cette liberté adulte signe la dignité de l'homme, selon le thème thomasiens de la « dignité de cause » accordée aux hommes par Dieu²⁸. Mais c'est aussi un risque possible : on ne s'aperçoit pas toujours d'une présence aussi enveloppante, qui fonde notre liberté de l'intérieur, et alors on risque d'oublier que c'est Dieu qui nous donne à chaque instant d'être et d'agir. Il faut que le soleil se cache ou que l'air manque pour qu'on se rende compte qu'on leur doit tout.

La vie chrétienne exige donc de concilier les vertus de l'enfance (docilité, confiance, humilité, obéissance) avec les vertus de la maturité adulte (prudence, maîtrise de soi, force, magnanimité). L'adulte chrétien, véritable enfant de Dieu, est docile à l'Esprit Saint, et ce faisant il compte sur lui-même mais toujours en dépendance de Dieu : « Qu'as-tu que tu n'aies reçu ? » (1 Co 4, 7) Le véritable adulte chrétien agit comme un homme, mais garde un cœur d'enfant : « Mon âme est en moi comme un enfant dans les bras de sa mère. » (Ps 130) C'est surtout, on l'a vu, dans l'ordre de la volonté et du jugement que l'enfant de Dieu doit devenir un adulte sous la grâce : il faut avoir un cœur d'enfant et un jugement d'adulte. C'est en ce sens que Bernanos interpelle les chrétiens : « Êtes-vous capables de rajeunir le monde, oui ou non ? L'Évangile est toujours jeune, c'est vous qui êtes vieux²⁹. »

Jean-Thomas DE BEAUREGARD, OP

²⁸. Cf. Saint THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils*, III, ch. 70 : « Le fait que Dieu puisse produire par lui-même tous les effets naturels ne rend pas superflu qu'ils soient produits par d'autres causes. Car cela ne témoigne pas de l'insuffisance du pouvoir divin, mais de l'immensité de sa bonté, qui lui fit vouloir communiquer aux choses sa ressemblance, non seulement quant au fait d'être, mais aussi quant au fait d'être cause d'autres choses. »

²⁹. Georges BERNANOS, *Les grands cimetières sous la lune*, p. 520.

La conception de l'art chez Charles Journet*

Depuis sa plus tendre enfance, l'art a suscité chez Charles Journet une fascination et une admiration grandissantes. Alors qu'il s'adonnait activement et pleinement à son travail de théologien, Journet n'a jamais cessé de manifester un vif intérêt pour les productions artistiques les plus diverses; en témoignent les nombreuses relations et correspondances qu'il entretenait avec des artistes qui ont forgé son époque et son milieu. Parmi ses contemporains nous trouvons des peintres: Gino Severini, Alexandre Cingria, Théodore Strawinsky; des poètes: Paul Claudel, Anne Perrier, Charles-Ferdinand Ramuz, Pierre Jean Jouve, Pierre Emmanuel; des architectes: Denis Honegger, Fernand Dumas; des critiques d'art: Pierre Courthion, Maurice Denis, Henri Massis; des orfèvres, ferronniers d'art, verriers et mosaïstes: Marcel Feuillat, Raymond Subes, Marcel Poncet, etc.

Charles Journet n'est pas un théoricien de l'art, néanmoins il s'en fera une certaine idée, une certaine conception qu'il affine petit à petit, au fil des rencontres. Il aura à cœur de mener une réflexion nourrie, en particulier avec son ami Jacques Maritain. Son approche expérientielle du monde de l'art, se traduisant par un esprit d'ouverture, de bienveillance et de critique positive, lui feront gagner de nombreuses sympathies. En d'autres termes, son admiration pour les œuvres d'art lui attire en retour celle des artistes: ces derniers viennent chez lui pour solliciter une parole, un éclaircissement d'ordre théologique ou tout simplement pour trouver auprès de lui du réconfort.

Auteur prolifique, l'abbé Journet n'a cessé de mener des réflexions approfondies sur la question de l'art tout au long de sa vie, réflexions disséminées dans ses carnets de notes, dans sa volumineuse correspondance, ainsi que dans ses articles de journaux et de revues les plus divers. Cependant, il n'a jamais rédigé de livres dont la thématique centrale aurait reposé sur la question artistique, raison pour laquelle une élaboration d'une conception de l'art chez Charles Journet relève à juste titre du domaine de la recherche. Voici quatre séquences qui présentent quelques traits d'originalité de cette étude.

**La conception de l'art chez Charles Journet* a fait l'objet d'une thèse de doctorat ès lettres en études théologiques, soutenue le 16 juin 2020 à l'Université de Fribourg.

I. Une conception de l'art centrée sur l'homme

Alors que le milieu ecclésial promouvait pour l'essentiel un art théocentrique, l'abbé Journet semble s'écarter de cette conception¹. En d'autres termes, l'anthropologie s'avère être chez lui la nouvelle référence : l'art révèle l'homme et non plus Dieu directement. Comment comprendre que le théologien Journet, lui, le grand défenseur des valeurs traditionnelles de la foi catholique, se soit avancé dans une conception de l'art résolument ouverte à la modernité ? Y a-t-il contradiction entre sa pensée théologique, sa vie et sa conception de l'art ?

Une première approche de l'œuvre et de la personne laisse entrevoir une personnalité qui a su privilégier les relations humaines. Tout en menant une activité intellectuelle profonde et dense, Journet est aux antipodes du cliché du savant emmuré dans son savoir, sa bibliothèque et ses idées ; bien au contraire, ses engagements pastoraux, ses confessions, ses accompagnements spirituels, ses amitiés, ses visites et ses nombreuses relations révèlent une dimension absolument essentielle dans sa relation avec autrui : le souci de l'homme.

Il apparaît donc que notre problématique puisse être formulée à partir du vécu de Journet. Il en résulte que la dimension anthropologique va occuper une place prépondérante dans sa conception de l'art. Ainsi, dans une perspective journétienne, l'art n'est donc pas livré à lui-même, vide de signification, aveugle et sans tâche, mais il endosse une responsabilité qu'il doit exercer à l'égard de l'humanité tout entière. L'art vient de l'homme et s'adresse à tous les hommes. Il n'est jamais très loin du divin. Par conséquent, nous formulons notre problématique avec la question de recherche suivante : Charles Journet n'attribuerait-il pas à l'art la vocation de révéler l'homme ?

1. Guy Boissard a parfaitement mis en lumière les tensions qui sont apparues entre une conception traditionaliste de l'art, défendue par la plupart des hommes d'Église, et celle de Charles Journet. Il écrit ceci : « En fait, la revue [*Nova et Vetera*] se trouve bientôt en difficulté, non à cause de son orientation philosophique et théologique mais en raison de son soutien à l'art religieux contemporain. Le 30 juin, son directeur (Charles Journet) écrit à Jacques Maritain : "Je m'attends un peu à une condamnation de Rome (?) à cause des reproductions de 'Nova'. Les deux dernières ont été trouvées blasphématoires par le vicaire général de Fribourg (encore un vicaire général) et Mgr m'a prédit que je me ferais condamner". » GUY BOISSARD, *Charles Journet (1891-1975)*, Salvator, Genève, 2008, p. 225.

II. Approche historique

1. Catherine de Sienne

L'esthétique ne relève pas, chez Journet, d'un épanouissement lent et progressif, mais elle fait irruption à un moment précis de son existence, manifestation qui bouleverse sa vie tout entière. En 1913, Charles Journet, âgé de 22 ans, est alors un jeune séminariste et c'est là qu'il découvre en cachette sainte Catherine de Sienne et, par elle, la beauté et la splendeur de l'Église :

Je l'ai découverte lorsque j'étais séminariste. À ce moment-là, on disait qu'il ne fallait pas s'occuper de la mystique, mais seulement de l'ascétique : c'est-à-dire qu'il fallait se priver de ceci et de cela, on ne savait d'ailleurs pas trop pourquoi ; cela faisait comme une religion avec un plafond et on ne respirait pas... C'est alors que j'ai découvert sainte Catherine de Sienne. C'est une splendeur ! C'est elle qui m'a fait aimer l'Église. [...] Elle dit toutes les choses du catéchisme avec un amour qui surélève, en sorte que ces vérités du Credo nous apparaissent comme belles parce que Dieu est beau. Partout où il y a la vérité, il y a la beauté².

D'une conception chrétienne *étouffante*, réduite à une vie ascétique où la vérité semblait être l'unique guide et maîtresse, le jeune novice, grâce à la lecture de Catherine de Sienne, s'ouvre à un horizon entièrement renouvelé. Cette vérité à laquelle Journet n'aurait cédé aucune parcelle, aucune miette, se dévoile à lui dans une lumière nouvelle et resplendissante, dans l'éblouissement de la beauté divine. Par cette découverte d'une profondeur et d'une simplicité inouïes, où le concept de la beauté est élevé au côté de celui de la vérité, Charles Journet perçoit en eux un degré d'être identique. Il en fait des notions interchangeables : « Partout où il y a la vérité, il y a la beauté. »

La lecture de Catherine de Sienne a indéniablement ouvert à Charles Journet un champ d'horizon radicalement nouveau où la beauté est dévoilée comme un transcendantal à l'égal de la bonté et de la vérité. Cette expérience primordiale lui a en quelque sorte élargi l'esprit et a légitimé une voie pour lui, celle de la beauté, lui donnant accès à la totalité des êtres puisque tous participent de l'unique Beauté divine. Mais l'attrait pour les œuvres d'art, Journet le cultivait déjà dès son plus jeune âge à l'école, dans ses lectures et ses premiers écrits.

2. Charles JOURNET, « Sainte Catherine de Sienne », *Bulletin de l'association des Amis du Cardinal Journet*, n. 8, Fribourg, décembre 1985, p. 7-16, ici p. 7 (causerie de Charles Journet aux petits frères de Jésus à Annemasse, le 30 avril 1966).

2. Thomas d'Aquin

Parmi les tout premiers écrits de Charles Journet figure une petite étude³ sur le chant liturgique parue dans la *Revue Cécilienne* en 1917. Il y est question de la nécessité et de l'importance du chant pour la dévotion du fidèle. L'étude débute avec la réflexion que saint Augustin s'était faite dans les *Confessions*. La pensée d'Augustin est hésitante :

Je suis plutôt enclin – quoique je ne tiens pas cette pensée pour définitive – à approuver la coutume de chanter dans l'église. En plaisant à l'oreille, on "aide l'âme" à prier... Cependant j'aimerais mieux ne pas entendre chanter que pécher en y prenant trop plaisir⁴.

Pour Augustin, il serait en fait préférable de ne pas faire intervenir le monde de l'art dans la réalité de la foi. Le jeune Charles en revanche n'hésite pas à montrer les limites de la pensée de cet éminent Père de l'Église, avant de trouver une assise théologique dans la *Somme de théologie* de Thomas d'Aquin. La réflexion est finement menée et témoigne d'une assurance et d'une connaissance personnelle et expérimentale suffisamment élaborée pour aboutir à des affirmations qui ne laissent plus aucun doute à ce sujet :

Concluons donc, sans hésiter, que le chant liturgique est une institution salutaire, puisqu'il excite la dévotion des âmes faibles⁵.

Ainsi, selon Thomas d'Aquin, le chant n'est pas seulement une coutume bienfaisante pour l'Église, mais il doit être intégré dans la liturgie parce qu'il constitue un moyen efficace et essentiel pour la dévotion du fidèle. Journet est en parfait accord avec la pensée du docteur angélique.

Dans son étude où il est question de passer de saint Augustin à saint Thomas, le jeune Charles semble évoquer sa propre expérience. De tendance augustiniennne dans ses années de jeunesse, il trouve en Thomas les arguments nécessaires pour opérer une réconciliation entre l'art et la foi.

3. Auguste Rodin

Catherine de Sienne et Thomas d'Aquin ont su, chacun à sa manière, éveiller le jeune Charles à la dimension artistique. Un point commun attire néanmoins notre attention. Aucun d'eux n'est véritablement un artiste. Charles Journet aurait-il privilégié une voie théorique qui déboucherait en

fin de compte sur la critique d'art ? Or cette voie purement intellectuelle, Journet s'en méfierait.

En parcourant les *Cahiers de notes*⁶ du cardinal suisse, rédigés dans les années 1920, nous tombons sur des résumés d'ouvrages dont les auteurs pourraient nous surprendre de prime abord. Il s'agit de résumés des livres suivants : *Les Cathédrales de France* et *L'Art* d'Auguste Rodin⁷, ainsi que *Le Vrai Rodin* de Gustave Coquiot⁸. Sont-ils de simples lectures de circonstance, comme il y en a tant dans la vie d'un intellectuel ? Ou faut-il y voir une vraie affinité entre le jeune Charles et le sculpteur ? Il semble que la première option soit à privilégier puisque la personne ou les idées de Rodin n'apparaissent dans aucun des écrits majeurs de l'abbé. Cependant, dans la volumineuse correspondance du cardinal Journet, une lettre qui n'a pas retenu l'attention des spécialistes de la pensée journétienne, révèle une chose étonnante. Dans celle-ci, Anne Perrier⁹ répond à Journet en le remerciant de lui avoir prêté des livres, dont précisément celui d'Auguste Rodin :

Voici les livres que je vous remercie de m'avoir prêtés. J'ai aimé le livre de Rodin, cette noblesse de sensibilité, cette pure joie d'artiste¹⁰.

Pourquoi Charles Journet s'est-il intéressé à Rodin ? En quoi ce sculpteur résolument ouvert à la modernité a-t-il pu être une source d'inspiration pour le jeune théologien qui défend, dans ses années de jeunesse, une vision plutôt traditionnelle de l'art ? C'est dans *Les Cathédrales de France* d'Auguste Rodin que nous trouverons des indices à notre interrogation.

Dans l'introduction, rédigée par Léonce Bénédicté, la personnalité de Rodin est esquissée en ces termes :

Il ne fut jamais grand voyageur à l'étranger, mais il adorait vagabonder dans tous nos petits coins de France, se plaisant à admirer et à étudier, après les temples les plus illustres, les sanctuaires les plus modestes¹¹.

6. C. JOURNET, *Cahiers de notes, art*, Fondation du Cardinal Journet (FCJ).

7. Auguste RODIN, *Les Cathédrales de France*, Librairie Armand Colin, Paris, 1921.

8. Gustave COQUIOT, *Le Vrai Rodin*, J. Tallandier, Paris, 1913.

9. Anne Perrier est une écrivaine et poétesse vaudoise née en 1922 et décédée en 2017. Elle a correspondu durant de nombreuses années avec l'abbé Journet qui a été son directeur spirituel, confident et ami.

10. JOURNET-MARITAIN, *Correspondance, Volume IV, 1950-1957*, Éditions universitaires - Éditions Saint-Paul, Fribourg - Paris, 2005, p. 492 (Il s'agit d'une lettre d'Anne Perrier à Charles Journet datée du 9 mai [1955] que Journet s'empressa de transmettre à Raïssa Maritain).

11. Léonce BÉNÉDICTÉ, « Introduction » à A. RODIN, *Les Cathédrales de France*, p. VI.

3. C. JOURNET, « Des "Confessions" de saint Augustin à la "Somme" de saint Thomas. À propos du chant liturgique », *Revue Cécilienne*, Fribourg, 1917, p. 41-45.

4. *Ibid.*, p. 42.

5. *Ibid.*

Ces quelques traits de caractère ne sont pas sans rappeler une attitude qui fut également celle de l'abbé Journet. Lui non plus n'était insensible aux œuvres grandioses et illustres, mais son soutien et son attachement pour le *Groupe de Saint-Luc*¹², dont la mission fut de promouvoir un art local, viennent corroborer sa prédilection pour les *sanctuaires modestes*. Une autre caractéristique relevée par Léonce Bénédicte consiste dans le lien étroit que Rodin opère entre l'Église et la nature, toutes deux étant réunies dans un unique amour :

Il aime les églises de France comme il aime la nature de France. "Les Cathédrales françaises sont nées de la nature française", écrit-il, et il faut lire dans ce beau livre, que l'on réédite aujourd'hui, avec quelle sensibilité, avec quelle tendresse compréhensive, il ouvre ses yeux extasiés devant la campagne française¹³.

Cet amour pour les églises et la nature, Charles Journet le cultivait également. Mais comment devons-nous comprendre ce lien entre l'un et l'autre ? Et comment pouvons-nous embrasser, dans un unique amour, et la nature et les œuvres humaines ? Laissons Rodin s'exprimer à ce sujet :

Nous parlerons donc du Paysage avant de regarder le Tableau. Et, ce paysage, nous le chercherons en province, et dans les petites villes plutôt que dans les grandes, plutôt, surtout, qu'à Paris¹⁴.

Pour Rodin, l'ordre est important. Avant de contempler une œuvre, le regard doit se poser sur la nature. Ce retour à la *réalité première* est vécu par Rodin comme une quête des origines puisque toute œuvre humaine, selon lui, est *née* d'elle. Revenir à la nature, c'est non seulement dévoiler l'origine de l'œuvre, mais également réunir deux réalités distinctes qui n'en font plus qu'une dans l'ordre de l'amour, celui qui engendre et l'engendré. Ainsi, l'harmonie existant entre une œuvre et la nature qui lui correspond est l'expression d'une réalité première qui est cause, productrice de la seconde, à l'instar de la mère qui a mis au monde son enfant. De plus, il importe tout spécialement de s'intéresser aux choses les plus simples, les plus insignifiantes¹⁵, en premier

12. Afin de faire face à la décadence de l'art sacré en Suisse romande, le peintre Alexandre Cingria, l'orfèvre Marcel Feuillat, le peintre verrier et mosaïste Marcel Poncet et le sculpteur François Baud fondent en 1919 le *Groupe de Saint-Luc*.

13. L. BÉNÉDICTE, « Introduction » à A. RODIN, *Les Cathédrales de France*, p. VI.

14. *Ibid.*, p. 18.

15. « Commencez par étudier une plante, la première venue, et vous méprisez bientôt tout l'enfantillage des intérêts et le superficiel des ambitions. » (A. RODIN, *Les Cathédrales de France*, p. 97)

lieu dans le monde de la nature, puis, comme en écho, dans celui des œuvres humaines. Être attentif aux petites choses aiguise le regard et demande une attention redoublée parce que ce qui est petit se dérobe la plupart du temps à la vision du commun des mortels dont l'intérêt s'attache trop à ce qui est superficiel. Il convient donc de focaliser son regard sur *ce qui est simple* afin d'en extraire *l'essentiel*¹⁶. C'est bien l'attention à *ce qui est essentiel*, dans les petites choses, qui permet d'apprécier la grandeur et la beauté d'un être ou d'un chef-d'œuvre¹⁷, de l'apprécier à sa juste valeur. Charles Journet s'est-il donc inspiré de l'enseignement de Rodin lorsqu'il s'extasie devant les menus détails de la nature ?

En parcourant *Les Cathédrales de France* du sculpteur auteur, force est de constater que ce livre a façonné, à sa manière, la conception de l'art de Journet, non pas pour une compréhension plus intensive et plus éclairante du monde de l'art, mais pour une attitude davantage orientée vers un type de pratique. Rodin lui enseigne à regarder, à toucher, à sentir et à aimer une œuvre d'art.

4. Jacques Maritain

Il appert de ce qui précède que Charles Journet a élaboré, durant ses années de jeunesse, une conception de l'art somme toute assez classique et largement répandue dans le milieu ecclésial et bourgeois de son époque, où l'art est au service des intérêts de la religion. Nous sommes dans le paradigme de *l'art pour Dieu*. Or, la rencontre avec Jacques Maritain va sensiblement enrichir la conception de l'art qu'il s'est forgée jusqu'alors. Comment et en quoi Maritain a-t-il été à l'origine, chez Journet, d'une prise de conscience profondément renouvelée concernant le monde de l'art de leur époque ?

La réflexion de Maritain sur le concept de « modernité », où cette dernière est perçue comme un *retour sur soi*, va être un tournant décisif pour le philosophe français. Le *retour sur soi*, pris dans une perspective historique, ne signifie nullement que le sujet s'est replié dans une attitude narcissique et autodestructive. Jacques Maritain y voit au contraire un progrès possible, une étape nécessaire à l'épanouissement ultime de l'art. L'idée selon laquelle l'art connaît une évolution, analogue à la croissance d'un être humain, est

16. « Est-ce qu'en art les effets seraient d'autant plus grands que les moyens sont plus simples ? Oui, puisque le but suprême de l'art est d'exprimer l'essentiel. Tout ce qui n'est pas essentiel est étranger à l'art. » (*Ibid.*, p. 4)

17. « Un chef-d'œuvre est, de toute nécessité, une chose très simple, qui comporte seulement, répétons-le, l'essentiel. » (*Ibid.*, p. 5)

théorisée par le philosophe dans son ouvrage *L'Intuition créatrice*, rédigé en 1952. Ainsi, l'art moderne est la résultante d'une époque historique exprimant en son sein l'activité créatrice de l'homme, caractérisée par la prise de conscience que l'artiste a de lui-même, dans l'acte même de créer. L'anthropocentrisme en faisant retour sur soi se déploie, soit en individualisme narcissique – nous sommes alors dans le paradigme de *l'art pour l'art* que le philosophe français condamne – soit dans une conscience de soi résolument ouverte à la transcendance.

Il est donc manifeste que les études philosophiques de Maritain sur les questions relatives à l'esthétique ont permis au jeune Journet de renverser l'image négative qu'il s'était faite de l'art moderne. Il a su percevoir, à la suite de Maritain¹⁸ et grâce à lui, les innombrables potentialités positives dont étaient capables les artistes de son époque.

Cette vision de l'histoire, où le monde de la culture doit contribuer à une humanisation progressive de l'homme, a été parfaitement intégrée dans la théologie de Charles Journet. Il s'ensuit que le regard du théologien Journet sur le monde de l'art diffère de celui du philosophe Maritain. En effet, la lumière dans laquelle sont perçues les choses est naturelle pour le philosophe et surnaturelle pour le théologien, le premier regarde à partir de la réalité existante et le second à partir de Dieu, l'un vise une fin temporelle et l'autre une fin supra-temporelle. En d'autres termes, le regard de Charles Journet sur l'art doit comporter une spécificité propre au théologien.

5. Un humanisme de la résurrection

Essayons de préciser ce regard, que nous formulons par mode de questions : une conception de l'art où l'homme, dans la prise de conscience de soi, est perçu dans toute sa dignité, n'est-elle pas le germe d'un nouveau paradigme chez Charles Journet ? Après *l'art pour Dieu* et en réponse à *l'art pour l'art*, Journet, en élevant son regard au niveau théologique, ne nous dévoile-t-il pas, de fait, une conception renouvelée du monde artistique de son temps, que nous pouvons exprimer par la formule de *l'art pour l'homme* ?

18. Dom Jean-Baptiste Porion, chartreux de La Valsainte, confirme également dans un témoignage *post-mortem* à propos du cardinal Journet, l'influence exercée par Jacques Maritain sur les questions relatives à l'art moderne : « Il [Maritain] a sans doute aidé Monsieur Journet à s'ouvrir comme il l'a fait aux formes modernes d'art et de recherche esthétique. Cela a certainement une importance de même pour le caractère et les fruits de cette amitié. » (*Témoignage oral* recueilli en 1978 et conservé dans la FCJ) Ce témoignage de dom Jean-Baptiste est publié par Nathalie Nabert dans : Dom Jean-Baptiste PORION, *Lettres et écrits spirituels*, Coll. "Spiritualité cartusienne", Beauchesne, Paris, 2012, p. 146.

Les premiers indices, nous les dégageons d'un article intitulé « Vers le suprême humanisme¹⁹ », dans lequel Journet développe une compréhension dynamique et historique de l'homme, appelé à se réaliser en plénitude dans ce qu'il désigne par le *suprême humanisme* :

Ce seront les temps du suprême humanisme. Lorsque ce corps corruptible aura revêtu l'incorruptibilité et que ce corps mortel aura revêtu l'immortalité²⁰.

L'homme s'accomplit dans une destinée qui transcende la corruptibilité et la mort, inhérentes à une temporalité et une historicité finies, pour revêtir l'incorruptibilité et l'immortalité, dans une réalité spatio-temporelle éternelle. Le *suprême humanisme* est le gage d'un monde transfiguré et non supprimé. Ainsi, tout ce qui appartient en propre à l'homme doit connaître une transformation lorsque viendront les temps du *suprême humanisme*. Parce que l'homme est un *être de culture*, le monde de l'art doit lui aussi passer par une transfiguration, avant de rejoindre son état final.

Toujours dans le même article, Journet forge une expression nouvelle, synonyme de la première, mais qui a cet avantage de référer la vocation surnaturelle de l'homme directement à la vie du Christ glorifié : *l'humanisme de la résurrection*²¹. C'est donc bien la résurrection qui est la cause formelle, efficiente et finale du *suprême humanisme*. L'ensemble se rapporte à la cause exemplaire, le Christ en personne :

Pour pouvoir ressusciter, il devait connaître la mort. Il a été Roi crucifié, le Christ de l'*Ecce homo*, avant d'être le Christ du matin de Pâques²².

Ainsi, il nous semble que pour Charles Journet, le monde artistique, et tout particulièrement l'art moderne, gagnerait à être éclairé par une *anthropologie de la résurrection*. Par ce prisme, l'art serait capable de traverser les vicissitudes de son temps, incarnées par les totalitarismes de son époque : le communisme et le fascisme. De plus, l'art moderne retrouverait également une signification et un but dans sa quête identitaire, parce que l'*humanisme de la résurrection* serait à même de délivrer les clés pour répondre aux questions les plus fondamentales : *Qu'est-ce que l'art ? D'où vient-il ? Et où va-t-il ?* Nous serions alors dans un paradigme nouveau, où *l'art pour Dieu*, dans sa conception

19. C. JOURNET, « Vers le Suprême humanisme », *Suisse Contemporaine*, n. 9, Imprimerie La Concorde, Lausanne, septembre 1949, p. 426-430.

20. *Ibid.*, p. 426.

21. *Ibid.*, p. 427.

22. *Ibid.*

classique et traditionnelle, s'effacerait devant un art entièrement consacré à l'homme, considéré dans sa totalité: *l'art pour l'homme*.

III. Approche philosophique et théologique

Sur ces bases, il faut à présent analyser philosophiquement la juste représentation ou compréhension de l'homme et de ses *destinées*, conditions indispensables pour toute œuvre d'art qui vise à être pleinement elle-même et qui ne se laisse nullement dévier de sa vocation propre. Pour y parvenir, nous essaierons, dans un premier temps, à partir des commentaires de Journet sur les artistes de son temps qui se sont éloignés de l'idéal de la beauté, de reconstituer une pseudo-anthropologie que le mal et le néant ont tragiquement conduite à une forme d'aliénation. Puis, dans un second temps, nous tenterons d'esquisser une anthropologie conforme à la pensée du théologien suisse. Entre l'homme défiguré et l'homme transfiguré, il existe un abîme pour lequel nous nous efforcerons d'apporter un éclairage philosophique et théologique.

1. L'homme défiguré

1.1. Qui est l'homme ?

La question primordiale à propos de chaque être humain est celle de l'identité – *Qui est l'homme ?* Du point de vue du sujet, l'interrogation part du *moi* pour aboutir au *moi*, elle est autoréflexive – *Qui suis-je ?* La recherche d'identité vise à élucider l'essence de l'homme de manière à le différencier de tous les autres êtres existants.

D'un point de vue phénoménologique, l'homme se distingue spécifiquement et personnellement par le visage. C'est par lui que l'homme s'ouvre à la relation interpersonnelle. Il est le lieu du face à face, de la parole et du silence. Il exprime aussi bien l'extérieur que l'intérieur, le visible que l'invisible. Charles Journet a bien conscience de l'importance exercée par la représentation d'un visage dans une œuvre artistique. Sa suppression ou sa défiguration sont de profondes entorses à la vérité de l'art. Dans une lettre adressée en 1931 à son ami Gino Severini, Journet dit ceci en post-scriptum :

P.S. Une chose importante : oui la suppression des visages est quelque chose de diabolique, c'est la machine qui vient remplacer l'âme, dans la mystique des Soviets et de Marinetti, et du fascisme!²³

23. Correspondance C. Journet à Gino Severini, Lettre du 2 juillet 1931 (FCJ).

Entre le visage et l'âme, il existe un abîme. Le premier est visible et extérieur et la seconde invisible et intérieure. L'âme n'est pas seulement une réalité cachée à la vue, comme le serait le vent, mais elle est entièrement soustraite à la perception sensible. Elle n'est pas davantage retranchée dans un monde non sensible qui lui serait propre ; bien au contraire, elle est réellement présente et agissante à chaque manifestation de la vie. Dans une perspective aristotélicienne, « l'âme est cause et principe du corps vivant²⁴ ». Elle est le principe explicatif et ontologique du vivant. Nier l'existence de l'âme revient à obscurcir l'intelligibilité du vivant ; et sans âme, la vie se retire.

Or, mettre en corrélation le visage et le principe de vie n'est pas un acte fortuit. Cela signifie que le visage a cette capacité d'exprimer la vie dans sa totalité, de ses effets jusqu'à son principe. En d'autres termes, le visage manifeste aussi bien l'extériorité que l'intériorité, jusqu'au tréfonds de l'âme. La suppression du visage équivaut, ni plus ni moins, à l'abolition du principe de vie. L'homme sans visage devient alors une machine, il ne fait plus partie du royaume des vivants. L'homme réduit à l'état de machine est en fait *mû par un autre*, il est incapable de se mouvoir par lui-même. Par ailleurs, l'activité de la machine est mécanique, réglée selon un plan bien défini. L'homme sans visage se métamorphose en *être-machine*, il perd sa personnalité, sa capacité de penser et de vouloir.

Par ce constat abrupt, Journet désigne comme coupables les idéologies ambiantes de son époque qui viennent obscurcir, voire anéantir la mission des grands artistes dont la tâche majeure consiste précisément à exprimer la vérité de l'homme :

Arracher à l'homme son âme immortelle, pour l'organiser en société d'abeilles ou de fourmis, c'est violenter sa nature, c'est fatalement courir à la catastrophe²⁵.

L'homme sans visage retourne à l'état d'indifférenciation. Il perd toute capacité à se distinguer d'autrui, il devient un être parmi tant d'autres, sans personnalité, sans âme. Sa quête identitaire s'estompe, se réduit au silence, elle devient absurde ou folle. C'est l'instrumentalisation de la personne individuelle par la communauté politique qui prédomine. *L'art au service d'un parti politique*, que l'on doit distinguer de *l'art exaltant la patrie*, est donc un détournement de la finalité de l'activité artistique, auquel les totalitarismes ont su habilement et diaboliquement recourir. L'humanisme athée, parce qu'il est sans Dieu ni maître, et surtout anti-chrétien, est aux antipodes des convictions de Charles Journet.

24. ARISTOTE, *De l'Âme*, Traduction J. Tricot, Vrin, Paris, 1965, II, 4, 415b, 5-10.

25. C. JOURNET, « Deux aventures : la vie et la mort », *Nova et Vetera*, n. 2, 1948, p. 97-124, ici p. 102-103.

1.2. *Qu'est-ce que l'homme ?*

Alors que l'interrogation de la causalité formelle a permis d'examiner et de prospector la question d'identité, celle de la causalité matérielle inaugure la problématique de la constitution de l'homme : *Qu'est-il ?* Cette interrogation a suscité dans toutes les grandes civilisations, et auprès de tous les philosophes et penseurs importants, d'innombrables réponses, parfois très opposées les unes aux autres. L'homme est-il un pur esprit, ou un corps seulement, ou une âme séparée du corps, ou encore une âme et un corps substantiellement unis ? Pour le penseur suisse, les problématiques suscitées par la causalité matérielle revêtent une importance capitale, non seulement pour une juste compréhension théorique de *ce qu'est* l'homme, mais aussi dans l'optique de la foi chrétienne, parce que de l'appréhension philosophique de la causalité matérielle va dépendre l'éthique humaine et chrétienne.

C'est donc en défenseur de la perspective aristotélico-thomiste que Journet va minutieusement décortiquer les nouvelles tendances artistiques issues de l'art moderne, afin d'y percevoir, s'il y a lieu, toutes les déviances anthropologiques susceptibles d'obscurcir l'intelligibilité de l'homme, son agir, voire son existence :

C'est vrai aussi que les modes artistiques actuelles paraissent assez vaines : ce sont partout des recherches d'ordre technique et l'on prend comme idéal un art d'où l'homme – qu'on a trop vu, dit-on – serait enfin absent et remplacé par la mécanique du monde. Ils appellent cela "l'art informel"²⁶.

Il est donc manifeste, dans une perspective journétienne, que l'*art informel*²⁷ véhicule une crise anthropologique majeure, résultant d'une savante alchimie entre les avancées technologiques et les idéologies ambiantes de son temps,

26. Correspondance C. Journet à Gino Severini, Lettre du 7 avril 1961 (FCJ).

27. Journet s'est documenté sur l'art moderne. De nombreux livres traitant du sujet ont été retrouvés dans sa bibliothèque personnelle dont *L'Art moderne* de Joseph-Émile Muller. La définition critique par ce dernier de « l'art informel » correspond à la pensée de Journet : « Qu'est-ce que l'informel ? À vrai dire, l'étiquette recouvre des œuvres diverses (et qui ne sont pas toujours abstraites), mais leurs auteurs ont en commun le rejet de la forme précise et de la composition clairement ordonnée. Dans les cas extrêmes, ils refusent tout recours à la réflexion et, estimant que leur expression est d'autant plus authentique qu'elle est plus véhémement, les peintres jettent sur leurs toiles des taches et des traînées de couleurs, y tracent rageusement des paraphes, y inscrivent des gestes emportés dont on nous assure qu'ils n'obéissent à rien d'autre qu'aux impulsions du subconscient. On nous dit aussi que cette gesticulation effrénée atteste le désir d'échapper aux limites de l'humain, de s'annexer l'inconnu, l'abyssal, l'infini, d'épouser l'élan vital dans ce qu'il a de plus profond et de plus impérieux. » (Joseph-Émile MULLER, *L'Art moderne*, Le Livre de poche, Paris, 1963, p. 126)

où l'homme, en tant que personne, est tout simplement appelé à disparaître. L'éclipse de la personne, telle que l'art informel la présente, laisse entrevoir paradoxalement une humanité bicéphale. D'un côté, l'homme est réduit à l'état de machine. Il devient alors un être impersonnel et substituable, servant comme matière première à la mécanique du monde – dans les régimes totalitaires, chaque individu est une pièce interchangeable pour l'idéologie directrice et totalisante. De l'autre côté, l'homme est cet être déréalisé de sa corporéité, capable d'*échapper aux limites de l'humain et de s'annexer l'infini* : sa prétendue clairvoyance lui permet d'annoncer la mort de la personne, composée d'une âme et d'un corps substantiellement unis, au profit d'un être informel, susceptible de transcender le temps et l'histoire. Du reste, l'homme machine et l'homme informel ont en commun l'absence de réflexion. Tous deux ont brisé en eux les potentialités du vouloir et du connaître, remplacées par une mécanisation du geste et par une libéralisation impulsive du subconscient.

L'art informel est-il encore de l'art ? À cette question, le philosophe Journet semble vouloir laisser la réponse ouverte. En réalité, il fait ressortir une corrélation vitale entre la vie de l'intelligence, l'inspiration et l'œuvre. L'artiste a le devoir de s'élever jusqu'à la vie de l'esprit, à savoir jusque dans les sphères de la vie intellectuelle et volitive. C'est en actualisant les facultés spirituelles que l'inspiration pourra être forte et féconde, faute de quoi l'œuvre manifesterait inévitablement une grande indigence. L'art est art parce qu'il est l'œuvre d'une intelligence inspirée, capable de saisir poétiquement les multiples dimensions de la vie humaine, laissant ainsi jaillir dans l'œuvre d'art, un éclat du rayonnement de la beauté, de la bonté et de la vérité.

1.3. *D'où vient l'homme ?*

Si la causalité formelle nous renseigne sur l'identité, et la causalité matérielle sur la constitution de l'être humain, la causalité efficiente, pour sa part, pose la question de l'origine : *D'où vient l'homme ? Qui en est la cause ?* Cette interrogation ouvre une perspective nouvelle puisque la réponse se trouve, non pas en l'homme, mais au-delà de lui, dans une authentique transcendance.

C'est en remontant jusqu'à la cause de tout *ce qui est*, que Charles Journet pose Dieu comme la Source de l'être, de la vie et de l'intelligence :

S'il y a de l'être prêté, de la vie prêtée, de l'intelligence prêtée, il y a une Source de l'être, une Source de la vie, une Source de l'intelligence. Cette Source, on l'appelle Dieu²⁸.

28. C. JOURNET, « La Religion naturelle », *Nova et Vetera*, n. 3, 1928, p. 325-372, ici p. 344.

Si la raison humaine a la capacité de connaître Dieu, il en résulte alors une répercussion immédiate pour le monde de l'art. En effet, puisque l'art n'est limité en rien, dans le sens où sa quête doit exprimer et explorer le tout de la vérité de l'homme, sous peine de minimiser la vie, il s'ensuit que la question de la causalité efficiente et sa résolution doivent impérativement être incluses dans son domaine de prospection.

Fort de ce principe, Charles Journet stigmatise avec virulence le *subjectivisme absolu* d'Ernest Renan²⁹ et l'*antihumanisme* d'Anatole France³⁰ :

Le subjectivisme absolu de Renan l'a poussé tout droit dans la doctrine de la gratuité de l'art, où s'achèvent aujourd'hui d'étouffer les derniers imitateurs de Gide et de O. Wilde. Anatole France, qui n'a souhaité qu'être humaniste, l'a été "inhumainement". Ses personnages sont loin de la vie et de l'observation véridique. Pour doter une figure de particularités vivantes, il faut, en effet, une sympathie, un amour, un entraînement vers les êtres qui ont toujours manqué à ce moraliste ironique et pervers. Renonçant à juger, n'allant jamais au-delà des phénomènes, M. France raconte des anecdotes : cela dispense de penser³¹.

Ce que l'abbé Journet reproche à Renan et à France, ce n'est pas le fait d'avoir esquivé la question de l'existence de Dieu dans leur œuvre, mais c'est d'avoir systématiquement supprimé sa voie d'accès. Cette posture intellectuelle vise précisément à écarter définitivement les questionnements relatifs à la causalité efficiente. L'homme renonce, de ce fait, à toutes les expériences susceptibles de transcender sa propre personne. Il s'enferme alors dans un subjectivisme stérile en considérant l'amour, autrui et Dieu comme une pure fiction, où le sérieux de la vie ne s'applique pas. Autant le scepticisme d'Ernest Renan que l'ironie d'Anatole France ont conduit à la négation de la causalité efficiente.

La question de l'origine oblige l'homme à sortir de soi pour trouver une réponse dans un *ailleurs*. Cette sortie de soi constitue le fondement de la relation interpersonnelle, de la métaphysique et ultimement de la découverte de

la Cause première. Si l'art refuse de sortir de lui-même, il échouera définitivement dans la posture de *l'art pour l'art*.

2. L'homme transfiguré

Les réflexions anthropo-philosophiques issues des causalités formelle, matérielle et efficiente ont permis d'approfondir la quête sur l'identité, la constitution et l'origine, aspirations fondamentales de l'homme auxquelles l'artiste a le devoir de s'attacher. L'art n'échappe donc pas aux vérités philosophiques, sous peine de chuter dans une conception artistique nihiliste et néfaste. Livré à lui-même, il devient alors aveugle et vide et s'abîme tôt ou tard dans une posture déshumanisante, défigurant ainsi la vérité de l'homme.

Mais au-delà de ces trois grandes orientations philosophiques, l'homme réfléchit encore à sa destinée : *Où va-t-il ?* Cette interrogation introduit la perspective de la causalité finale qui s'appuie sur la conviction de l'immortalité de l'âme :

L'homme sentira qu'il est "immortel". Son âme tend à un bien dégagé des conditions du temps et de l'espace. Elle est ajustée à un monde où la cessation du temps et la disparition de l'espace n'ont pas de signification. D'où la conviction secrète qu'elle a de son immortalité. D'où encore son sourd désir d'éternité, son besoin de vivre non pas certes "tous les jours" dans la servitude du temps, mais "toujours" dans l'affranchissement du temps³².

Si la philosophie peut légitimement s'interroger sur *l'immortalité de l'âme*, il lui est en revanche impossible de se prononcer sur une conception chrétienne qui prône, pour sa part, *l'immortalité de la personne*, parce que la mort vient irrémédiablement briser l'union substantielle entre l'âme et le corps. La vie éternelle est l'apanage non seulement de l'âme, mais également du corps ressuscité. En cette matière, la quête philosophique se heurte inmanquablement à ses propres limites. Elle reste muette devant le mystère de la mort :

Il est juste de dire que les énergies humaines sont aptes à nous pousser vers une destinée vraiment humaine. Et il est juste de constater qu'en fait ces énergies n'aboutissent jamais pleinement³³.

Or, pour Charles Journet, il est important de réajuster l'approche philosophique à la thématique de la destinée humaine ; cette dernière, en s'appuyant sur les vérités de foi, peut laisser entrevoir l'immortalité de l'homme total.

29. Ernest Renan souscrit à une *Weltanschauung* darwinienne et athée du monde. Son *Histoire des origines du christianisme* a suscité de vives réactions au sein de l'Église, parce que la dimension surnaturelle y est volontairement niée. Renan est considéré comme un sceptique convaincu.

30. Anatole France s'est engagé pour diverses causes humanitaires et a défendu la séparation de l'Église et de l'État. L'ironie est omniprésente dans ses œuvres. En 1922, l'ensemble de ses œuvres a fait l'objet d'une condamnation papale.

31. C. JOURNET, « La Critique littéraire de Henri Massis », *Courrier de Genève*, 23 juillet 1923.

32. C. JOURNET, « La Religion naturelle », p. 340.

33. *Ibid.*, p. 368-369.

Afin d'atteindre sa stature complète, l'homme doit faire face à une ultime question: *où va-t-il?* Cette interrogation l'élève, le projette au-delà de sa propre nature, dans le royaume de la grâce. C'est uniquement à la lumière du christianisme que l'homme découvre ses potentialités éternelles. Par conséquent, il convient d'examiner la causalité finale au-delà de la lumière naturelle en l'élevant jusqu'aux vérités surnaturelles, lumières procédant de la révélation chrétienne.

Où va l'homme ?

La destinée finale de l'homme, l'unité substantielle entre l'âme et le corps glorifié, la vie éternelle, toutes ces réalités supra-temporelles, Charles Journet les évoque lorsqu'il use du concept du *suprême humanisme*. La réponse définitive et ultime à l'interrogation autour de la causalité finale est donc de nature théologique et eschatologique; elle s'illumine et se réalise pleinement à la résurrection de la chair lorsque la personne tout entière, par-delà le temps et l'histoire, est manifestée et glorifiée dans le Royaume des cieux. Mais en quoi l'anthropologie de la résurrection vient-elle éclairer l'activité artistique? L'art n'est-il pas une réalité inscrite dans l'espace et le temps, dont le message ne peut outrepasser le domaine du visible ou du sensible?

Or, dans une perspective journétienne, les interactions entre la *foi*, l'*art* et la *personne* atteignent leur paroxysme dans l'*anthropologie de la résurrection*. Que la pleine réalisation de la personne soit vécue dans la foi, cela est manifeste; mais comment le monde de l'art peut-il à son tour interférer avec les deux autres? Pour résoudre la problématique, Charles Journet évoque le rôle de l'artiste, celui-ci étant dans l'obligation d'agir de concert avec le théologien:

Le mystère de ce temps de l'au-delà, de ce temps d'un monde transfiguré et adapté aux corps ressuscités, eux-mêmes habités par des âmes qui plongeront, par une vision béatifique ininterrompue, au sein même de la vie éternelle de Dieu, est prodigieux. [...] Comment le théologien, ayant énoncé un tel mystère, ferait-il autre chose que se taire pour s'absorber à le contempler? Seul le poète est capable de l'exprimer davantage et d'en donner à autrui quelque image³⁴.

Il faut préciser de prime abord que l'artiste n'a pas accès, en tant qu'artiste, aux réalités spécifiquement surnaturelles; il doit pour cela se référer au théologien. Seul ce dernier est capable de formuler le mystère, de développer

le contenu intelligible, même si l'explication ultime reste enfouie dans le mystère. Au-delà du savoir théologique, plus rien d'intelligible ne peut être énoncé. L'attitude du savant doit alors s'effacer, puis s'abîmer dans une démarche contemplative. L'artiste, pour sa part, tire sa matière de la réflexion théologique. Toute la difficulté consiste alors à mettre en image *ce qui est sans image*. Le génie poétique réside précisément dans ce tour de force où le pur intelligible est traduit en image sans trahir la vérité théologique.

Journet reconnaît volontiers ce trait de génie chez Paul Claudel où l'*anthropologie de la résurrection* a été exprimée dans un langage poétique:

Le plus grand de ceux dont nous aurons entendu résonner la voix l'a fait splendidement:

«Ce grand Repos du Septième jour, qui sera la consommation comme il est l'intérieur de tout,

S'il est assez bon pour Dieu, le sera également pour nous,

Comme nous participons au Père, nous serons associés à sa Volonté créatrice, Nous saurons comment il s'y prend, l'ayant fait, pour maintenir ce vaste édifice,

En tous ces êtres divers comme d'une seule étoffe, tissée sans fissure, depuis la pierre jusqu'au Séraphin,

Et non pas un ange en haut d'une colonne de marbre, mais ce beau visage près de nous, une rose, embrasée par le Soleil Divin!"³⁵

L'*anthropologie de la résurrection* est d'abord enracinée dans un espace-temps qui n'est plus de ce monde. Paul Claudel le désigne par le « grand Repos du Septième jour ». Dans ce séjour céleste, il est question d'une bienheureuse sérénité qui n'est pas de l'ordre d'une pure inactivité, mais qui s'avère être une association à sa « Volonté créatrice ». Cette haute activité de l'esprit s'effectue dans un face à face, elle s'illumine à travers le visage que le « Soleil Divin embrase ». Et Charles Journet poursuit:

Le poète fait ailleurs parler les élus ressuscités: «Nous ne sommes plus avec les effets, nous sommes avec la Cause. Nous ne sommes plus avec la terre glaise, nous sommes avec ces deux mains partout du Potier spirituel. Nous ne sommes plus avec le temps, nous sommes avec la Source du temps. Nous ne sommes plus dans le monde ou sous le monde, nous sommes avec Celui qui a surmonté le monde... Nous porterons partout avec nous le privilège de la création et le contact avec les effets sera remplacé pour nous par une tractation rayonnante avec les causes"³⁶.

35. *Ibid.*, p. 902-903 (Charles Journet citant deux écrits de Paul Claudel: *Un Poète regarde la Croix* et *L'Architecte*).

36. *Ibid.*

34. C. JOURNET, *Œuvres complètes. XI, 1944-1947, Exigences chrétiennes en politique*, Éditions Saint-Augustin, Saint-Maurice, 2007, p. 901.

La contemplation des élus est bien plus qu'un simple regard sur le monde, sur le passé ou sur les vérités temporelles, elle est un authentique dialogue avec « Celui qui a surmonté le monde », avec le « Potier spirituel », avec la « Cause et la Source du temps ». Mais l'*anthropologie de la résurrection* ne serait pas complète si elle venait à oublier tout ce qui constituait à proprement parler son univers naturel. Le théologien suisse laisse à nouveau le poète s'exprimer :

Mais, après cette première réponse, qui est d'ailleurs la plus théologique et la plus profonde, le poète en apporte une seconde, véritable elle aussi, et qui tient compte cette fois-ci des ressources ouvrières de l'homme par rapport à la plasticité et à la mobilité de l'univers transfiguré :

“Ce n'est pas pour rien qu'on nous a promis éternellement, non pas seulement le ciel mais la terre !

Plutôt que de regarder une chose, c'est bien plus amusant de la pousser intérieurement et de la faire !...

N'est-il pas écrit que Dieu un jour fera non pas un ciel nouveau seulement, mais une terre nouvelle ?

Et qu'est-ce que cela veut dire, sinon la Rédemption aussi de cette Création matérielle.”³⁷

La Rédemption est une œuvre totale. Elle n'est pas seulement une transfiguration de l'homme, mais elle accomplit une recréation de *tout ce qui est*. L'univers dans son entier est transfiguré. L'*anthropologie de la résurrection* ne se limite donc pas à la réalité purement humaine. Elle se compose également de l'espace-temps qui constitue les conditions naturelles de l'existence de l'homme.

Si le cardinal Journet accorde à l'adresse des artistes autant d'importance à la thématique de l'*anthropologie de la résurrection*, c'est parce qu'il y perçoit un enjeu majeur pour le monde de la culture et de l'art de son temps. En effet, la quête du moderne est résolument orientée par une dynamique anthropocentrique dont les conséquences peuvent être doubles : soit l'homme s'enferme dans une subjectivité néantisante et c'est alors la mort du sujet, soit il s'épanouit pleinement en révélant les multiples potentialités de la vérité de l'homme dont l'étape ultime réside dans un acte de transfiguration totale où la personne tout entière participe au bienfait de la Résurrection.

L'*anthropologie de la résurrection*, en tant que cause finale – *ce vers quoi l'homme chemine* – agit de ce fait comme un phare puissant éclairant les nombreux et sinueux parcours de l'homme artiste. Elle permet ainsi, au-delà

des ténèbres et des horreurs insoutenables de ce monde, de garder une espérance ferme sur l'avenir de l'humanité où le vrai et le beau seront toujours victorieux.

IV. Le regard de miséricorde : réponse au mystère du mal dans l'œuvre d'art

Certes, le regard théologique sait reconnaître les traces du divin dans les œuvres où tout est unifié, clair et harmonieux, mais l'abbé de Fribourg est-il capable de dialoguer avec les œuvres d'art marquées par la laideur, le mal et le péché ? En d'autres termes, comment Journet, en tant que théologien, réagit-il face au mystère du mal dans l'œuvre d'art ?

Face au mal et au péché, Dieu prend l'initiative d'entourer de son affection sa créature blessée en manifestant, sans condamnation ni jugement, *ce qu'Il est* – Dieu est Amour. La manifestation du visage de l'*Amour* est une invitation faite au pécheur à entrer dans une relation. L'*Amour* est relation avant d'être don. En définitive, l'*Amour* se penche sur le pécheur (promptitude) en assiégeant tout en douceur (sollicitude) et sans relâche (permanence) le cœur meurtri par le mal et le péché, espérant une secrète ouverture (relation) afin de révéler à l'âme les grands mystères de la Rédemption (don). Si l'*Amour divin* est la réponse adéquate et concrète au mystère du mal, comment Journet le traduit-il dans le monde de l'art ?

Dans son livre intitulé *Le Poète et son Christ*, Pierre Emmanuel abordait la thématique de la descente du Christ aux enfers et de la résurrection. Paul Claudel y voyait un écrit blasphématoire. Il s'empresse de le signaler par écrit à Charles Journet dans une lettre datée du 11 août 1942 :

Le même Emmanuel vient de publier en Suisse un livre intitulé “Le Christ et moi” ou quelque chose de ce genre et rempli des blasphèmes les plus ignobles. Lisez-le : vous serez édifié. C'est la mode maintenant de mêler la foi à toutes les inspirations d'une chair malade et d'un esprit en délire. Toute la “poésie nouvelle” est remplie de ces horreurs où les naïfs et les jeunes gens peuvent se laisser prendre³⁸.

Journet va répondre à Paul Claudel en évoquant sans aucun jugement le péché et le mal qui rongent leur ami commun : Pierre Emmanuel. Le théologien va inviter son ami poète à entourer d'affection et d'amour cette âme qui s'est en quelque sorte égarée du droit chemin :

38. *Correspondance Paul Claudel à C. Journet*, Lettre du 11 août 1942 (FCJ). Cette lettre a été publiée dans : Michel CAGIN, *Entre poésie et théologie : textes et correspondance. Paul Claudel – Charles Journet*, Ad Solem, Genève, 2006, p. 92.

37. *Ibid.*

Pour Pierre Emmanuel, vous avez deviné ce qui m'attache à lui: il y a une âme à guérir. Jouve lui a certainement fait du mal, je crois que dans son enfance il a dû souffrir des étroitesse d'un milieu clérical et incompréhensif et que cela a ouvert en lui des plaies non encore fermées; et par-dessus le marché, il a dû rencontrer ces abominables doctrines luthériennes d'après lesquelles le Christ s'est fait vraiment pour nous pécheur, "adultère", participant à nos souillures. C'est de cet abîme que je désirerais tant le tirer. Il n'est pas orgueilleux. Il m'a écrit de prier pour qu'il ait la vraie foi. Il voudrait tant l'avoir. Il dit que la poésie n'est rien à côté d'elle, tellement rien qu'elle n'a même pas à être transfigurée et illuminée par elle. [...] Il me semble qu'un mot de sympathie de vous, un signe d'attention ou d'affection que vous lui donneriez comme à un frère cadet, pourrait avoir dans son évolution intérieure un bien grand prix. [...] Et je sais bien qu'il y a un danger à prendre cette attitude; il y en a toujours un: celui de scandaliser des croyants, ou celui de briser à jamais un mouvement de conversion³⁹.

Bien que l'œuvre soit souillée par le mal et le péché – dans l'exemple ci-dessus il est question de blasphème, selon Claudel –, le regard du théologien ne s'épanche ni en jugement ni en condamnation; bien au contraire, il va, dans un au-delà de la justice, accéder à une nouvelle profondeur de l'amour. Quelles sont donc les conditions de ce regard dont la caractéristique semble être l'absence de critique?

L'élément déterminant réside dans le déplacement du centre d'intérêt. En effet, ce n'est plus l'œuvre qui polarise toute l'attention, mais la personne. Ce déplacement du regard est fondamental parce qu'il permet d'échapper à la stigmatisation du mal. Cela ne signifie en aucun cas que Journet ignore purement et simplement l'œuvre mauvaise – la justice fait partie intégrante de ce processus. Il est question ici d'une sorte de mise entre parenthèses de l'œuvre mauvaise permettant à cette dernière d'échapper à toute forme de critique. En focalisant son attention sur la personne, le théologien suisse rend inopérante l'œuvre mauvaise; mais paradoxalement, celle-ci va endosser une activité collatérale primordiale. En effet, c'est bien le mal ou le péché qui va activer le regard de Dieu qui est incontestablement un au-delà de l'amour du juste, du vrai et du bien – la justice, la vérité et la bonté métaphysiques n'étant pas niées, mais sublimées. Dans ce regard ultime de l'amour, capable d'embrasser la personne et sa misère, il perçoit un éclat de la miséricorde divine.

39. *Correspondance Paul Claudel à C. Journet*, Lettre de la veille de l'Assomption [1942] (FCJ). Cette lettre a été publiée dans: M. CAGIN, *Entre poésie et théologie: textes et correspondance. Paul Claudel – Charles Journet*, p. 94.

En somme, lorsque Journet détourne son regard de la faute, il laisse à Dieu le soin de s'en occuper. Dieu voit alors le mal dans toute son horreur et Lui seul est capable de poser Son regard de miséricorde à la fois sur la personne et son péché. De toute évidence, le théologien Journet s'est efforcé de s'abîmer humblement jusque dans les profondeurs insondables de ce regard divin.

Par ailleurs, s'il existe un domaine qui inspire inlassablement et parfois dangereusement les artistes de toutes les époques et de tous les courants, c'est bien la sexualité de l'être humain. Or, il est difficile de ne pas sombrer dans une représentation qui avilisse la dignité de la personne humaine. Bien des artistes se laissent entraîner dans des œuvres ou des sujets d'études objectivement mauvais: c'est le cas de la pornographie ou de la justification de la prostitution.

Par conséquent, est-il possible de poser un regard de miséricorde sur une réalité qui souille aussi gravement la dignité de la personne?

Dans une lettre adressée à Pierre Courthion, un ami franco-suisse spécialisé dans la critique d'art, Journet aborde l'interaction entre le milieu artistique et la prostitution:

Il y a sûrement un mystère dans la prostitution – et bien sûr dans tout péché. En quoi consiste-t-il? Il me semble que ce qui peut fasciner certains esprits, comme Baudelaire, Bloy, c'est qu'on est là à l'opposé de toute l'hypocrisie bourgeoise: la prostituée est le miroir dans lequel se reflètent toutes les lâchetés et tous les abandons. Mais à quel prix. Est-ce que ce n'est pas là aussi où le drame de la misère se manifeste de la façon la plus poignante? Il lui a fallu à cette pauvre créature, vendre pour vivre, toute espérance, vendre l'amour dont tout être a soif comme une terre sans eau, l'amour humain, l'amour de Dieu, l'amour de la dignité déposée en elle au jour de la création de son âme immortelle, au jour de sa rédemption par la Croix du Christ. Vraiment cette pauvreté est une réplique, mais dans le désespoir, de la pauvreté des saints⁴⁰.

Le rapprochement opéré par le théologien entre la pauvreté de la prostituée et celle du saint fait resplendir la miséricorde divine dans ses expressions les plus sublimes. En effet, la soif du divin du saint qui se concrétise en une espérance totale contraste avec la soif de la prostituée qui jaillit du fin fond du désespoir. Chez l'un comme chez l'autre, la miséricorde est sollicitée au plus haut degré, à savoir à ses extrémités à la fois positive et négative. Dieu manifeste toute sa miséricorde dans la sainteté, il le fait tout autant dans le péché, mais différemment:

40. *Correspondance C. Journet à Pierre Courthion*, Lettre datée du 11 juin 1959 (FCJ).

Je comprends le mot de Bloy, qui pour dire les inconcevables condescendances de Dieu à l'égard de nos péchés, dit que "l'Esprit se prostitue" pour venir nous sauver⁴¹.

Dans l'acte de miséricorde, l'Esprit épouse la misère de l'homme. Il fait siens le mal et le péché dans une union parfaite et improbable. La métaphore de la prostitution illustre admirablement cet inconcevable rapprochement entre l'absolue sainteté de Dieu et la laideur abjecte du péché.

Journet comprend avec acuité que la miséricorde ne rejette pas l'homme qui gît dans les ténèbres, aussi obscures soient-elles ; bien au contraire, elle prend elle-même l'initiative de s'engouffrer dans les moindres failles du cœur meurtri, dans la mesure où le pécheur se laisse saisir et toucher par elle. Afin que la miséricorde puisse opérer dans une âme, il est nécessaire que l'homme accueille ce don divin en toute vérité :

Pour Jouve, il m'a envoyé son "Porche à la nuit des saints" mais j'ai trouvé tant de souffrance, je reprends votre mot, "de dégoût" à travers certaines pages, que je n'ai pu lui répondre même pour le remercier. Retrouver saint Jean de la Croix pareillement défiguré, utilisé par le sexe, m'a blessé. Je sais qu'il n'a pas été content de ma réaction, mais s'il y avait en lui un cri, un "vrai" désir de délivrance sous toutes ces choses affreuses, il me semble que je l'aurais reconnu⁴².

La limite à la miséricorde est donc posée par l'homme lui-même et non pas par Dieu. Le refus de la miséricorde dans l'art se manifeste par l'absence du désir de délivrance, de vérité et de bonté figeant ainsi, du moins dans un contexte donné, la volonté et la liberté de l'artiste. Bien souvent ce refus est motivé par la peur :

C'est parce qu'ils ont peur de cette brûlure des pardons de Dieu, parce qu'ils fuient devant cette rencontre avec l'Absolu et qu'ils se sentent le besoin de se défendre, de justifier une existence qui s'épuise à trouver l'Infini dans l'ici-bas, qu'un André Gide ou un Rilke, et d'autres, travaillent à pervertir le sens de cette parabole⁴³ immense qui les trouble et les fascine⁴⁴.

La miséricorde peut être refusée, mais elle ne cessera d'assiéger une âme jusqu'à son dernier souffle. En évoquant la folie de Nietzsche et de son refus

de l'amour divin, Journet emprunte les mots du Christ pour interpeller, rétrospectivement, le grand philosophe athée au crépuscule de sa vie :

Jésus ne trouvera-t-il pas un instant, un seul instant, pour dire à ce pauvre malade : "Maintenant que je t'ai ôté la force du blasphème et que j'ai brisé en toi l'orgueil de la vie et de l'autosuffisance, maintenant que tu ne peux plus te défendre contre toi-même, si j'envoie au fond de ton âme meurtrie un rayon de cette miséricorde que tu as tant méprisée, pourras-tu vraiment me dire : non?"⁴⁵

Le mouvement des condescendances divines, le théologien le met sciement en lumière dans le milieu artistique. Il le révèle d'une part dans l'art moderne, où les ténèbres et le néant sont des thématiques importantes, en dépit des défenseurs de l'art classique qui perçoivent cette bienveillance comme une complaisance avec le monde des ténèbres. Or, le regard de miséricorde permet à juste titre de rejoindre les activités artistiques les plus obscures, de s'associer à la douloureuse vocation de l'artiste, sans s'y complaire. D'autre part, Journet ne se contente pas d'éclairer le mystère de la miséricorde, mais il s'efforce de faire sien, de s'approprier le mouvement de condescendance divine qui nécessite une profonde intimité avec Dieu. À ce stade, le théologien cède la place au contemplatif :

La miséricorde est toujours l'effet d'une âme riche, d'une surabondance intérieure, d'une source intérieure. Il faut qu'il y ait une source dans l'âme. C'est la marque de la vie chrétienne, et non l'avarice ; c'est la surabondance intérieure, même dans le silence, mais c'est toujours une surabondance. La miséricorde est donc la marque authentique de cette surabondance de la vie de Dieu dans une âme⁴⁶.

La posture du contemplatif ne se limite pas à une simple passivité à l'égard de la divinité, mais sa vie même, qui vient de Dieu, se répand en abondance vers le prochain. La dynamique de l'amour, et notamment celle de l'amour miséricordieux, oblige le contemplatif à se transporter vers autrui, à se *diffuser lui-même*, à l'image du Dieu Sauveur.

En fin de compte, l'attitude de Journet vis-à-vis d'une œuvre artistique marquée par le mal et le péché n'est ni complaisante, ni fuyante – ces deux comportements sont trop humains –, mais elle est proche de celle de Dieu lui-même, à savoir bienveillante à la fois à l'égard de l'artiste et de son art ; et

41. *Ibid.*

42. *Correspondance Paul Claudel à C. Journet*, Lettre de la veille de l'Assomption [1942] (FCJ) Cette lettre a été publiée dans : M. CAGIN, *Entre poésie et théologie : textes et correspondance. Paul Claudel – Charles Journet*, p. 94.

43. La parabole dont il est question ici est « le fils prodigue » (Lc 15, 11-35).

44. C. JOURNET, « De l'Espérance », *Nova et Vetera*, n. 3, 1970, p. 161-222, ici p. 212.

45. C. JOURNET, « Nietzsche contre le christianisme », *Nova et Vetera*, n. 4, 1974, p. 307-315, ici p. 315.

46. C. JOURNET, *Les Dons du Saint-Esprit*, retraite prêchée au monastère des Dominicaines d'Estavayer-le-Lac, 1941, p. 57.

cela non pas malgré, mais à cause de la misère de l'homme. Le simple regard humain n'accède pas aux germes de vérité et de bonté contenus dans une œuvre profondément viciée, seul le regard divin – celui du contemplatif – est capable de dépasser le mal pour accéder à la vérité ultime.

Conclusion

Au terme de cette étude à propos du regard de Journet sur le monde de l'art et les artistes de son temps, il nous faut à présent revenir à la problématique à laquelle notre théologien et contemplatif nous a introduits et familiarisés. La profondeur de son regard va bien au-delà de l'esthétique ainsi que des réalités ontologiques, elle atteint chez lui, ni plus ni moins, la sphère du divin. C'est la miséricorde divine qui constitue la clé de voûte et le *principe formel* de son regard.

En reprenant l'énoncé du sujet de cette étude, il importe de déterminer en quoi le regard de miséricorde rend sa formulation encore plus pertinente : Journet, en élevant son regard au niveau théologique, ne nous dévoile-t-il pas, en fait, une conception renouvelée du monde artistique de son temps, que nous pouvons exprimer par la formule de *l'art pour l'homme*?

Par rapport à l'énoncé, il convient de préciser la nature du regard. Nous pouvons affirmer que selon une perspective globale, Journet s'élève bel et bien jusqu'au *niveau théologique*. Mais nous sommes confrontés ici à une réalité ineffable. En effet, dans la dynamique de la miséricorde, le théologien va s'enrichir d'un nouveau regard : celui du contemplatif. La miséricorde ne fait pas seulement l'objet d'une théorisation à partir des données de la foi, mais elle est profondément vécue en union avec l'unique dispensateur de la miséricorde, à savoir la divinité transcendante. Journet éclaire – en faisant œuvre de théologien – et communique – en contemplatif – la miséricorde divine au monde artistique. Touché par la miséricorde, l'artiste devient alors capable de réorienter sa vocation artistique et personnelle dans l'*axe du bien* parce qu'il entrevoit sa destinée ultime. Aussi bien sa personne que son art connaîtront les mystérieuses transfigurations de la résurrection.

La visée téléologique du salut concerne le tout de l'homme. Par ailleurs, *l'art pour l'homme* revêt à la lumière de la miséricorde une signification nouvelle. En effet, *l'Homme* dont il est question ici est fondamentalement et viscéralement marqué par le mal et le péché. La miséricorde et le salut ne sont pas seulement destinés à une catégorie de personnes, mais ils s'adressent à tous les hommes sans exception. Par conséquent, l'art moderne dont le néant constitue une thématique majeure est appelé à manifester une *vérité essentielle de l'homme*, à savoir la nécessité absolue pour chaque être humain

d'accueillir dans son existence la miséricorde de Dieu qui seule est capable d'offrir une perspective de salut. Il revient donc à l'art de révéler un au-delà de la mort et du néant manifestant de ce fait la vérité ultime de l'homme et de Dieu : le salut de l'humanité et la miséricorde divine. En d'autres termes, il convient d'affirmer qu'en dehors de la miséricorde il n'y a pas de salut.

L'analyse sur le regard nous a permis de corroborer, d'étayer et d'affiner l'affirmation principale de notre étude. C'est bien l'homme en tant que personne qui demeure au cœur de la préoccupation de Charles Journet dans le champ artistique. Il en porte le souci non seulement quant à son existence actuelle, mais surtout lorsque l'avenir de son salut est engagé. Dans la conception de notre auteur, il incombe aux artistes de son temps d'éclairer, au milieu des ténèbres et du néant dans lesquels le monde est plongé, les multiples voies qui conduisent vers la lumière, la vérité et la béatitude ultimes. Certes, la perspective du salut concerne principalement la personne en tant que telle, mais le monde de l'art n'en est cependant pas exclu.

Jean-Marc ANDENMATTEN

D'une épidémie à une autre : la contagion de pratiques déficientes en liturgie

L'épidémie virale qui secoue le monde depuis plusieurs mois a requis des mesures de sécurité sanitaire qui ont modifié parfois profondément la vie sociale de nos contemporains. La raréfaction des réunions, qu'elles soient professionnelles, familiales, de loisirs, sportives ou autres, a entraîné un relâchement du lien social dans toutes ses dimensions, des plus « gratuites » aux plus « fonctionnelles ». Cela n'a pas été sans conséquence pour la vie de la communauté chrétienne, privée de la célébration eucharistique, tant en semaine pour les plus fervents que le dimanche pour la majorité des fidèles. La Messe sur internet a été un palliatif qui ne manque pas d'intérêt, parce qu'elle permet une sorte de compromis entre le « tout ou rien ». Mais il semble important de rappeler qu'une mesure palliative, parce qu'elle est par définition incomplète et provisoire, ne saurait être à l'origine d'une pratique qui perdure après les circonstances qui l'ont motivée. Ainsi, par exemple, le fait pour le curé d'une paroisse de célébrer en période de confinement une Eucharistie « on line » et pour les fidèles de pouvoir suivre la célébration sur leur ordinateur, n'est qu'un palliatif à abandonner dès que possible. À en croire certaines sources¹, le risque est important qu'une proportion significative de fidèles en arrive à perdre le sens de la célébration « réelle » de la Messe². Il y a là une exigence pastorale d'une grande importance, tout particulièrement pour les prêtres. Cela nous amène à l'objet principal de notre propos : les temps exceptionnels qu'il nous est donné de vivre requièrent des ministres une faculté d'adaptation singulière. Leur responsabilité de sanctifier le Peuple de Dieu doit perdurer sans cependant commettre des erreurs

1. Voir l'Instruction de la CONGRÉGATION POUR LE CULTE DIVIN, *Revenons avec joie à l'Eucharistie !* du 12 septembre 2020.

2. Comme le rappelait récemment le P. Thomas Michelet, op : « *On pourrait aussi parler d'Église virtuelle lorsque pendant le confinement, certains rappelaient que même en l'absence de peuple, le sacrifice de la Messe est parfait et complet. C'est vrai du côté du sacrifice, mais il l'était déjà sur la Croix. C'est vrai du point de vue de la consécration eucharistique. En revanche, il manque bien quelque chose au plan ecclésial : que le fruit de l'Eucharistie soit reçu, ce qui est le but ; que le Corps mystique s'incarne dans un peuple réel, visiblement rassemblé en un lieu. Autrement, c'est du platonisme ecclésiologique.* » Conférence à l'Université de Fribourg, *L'Église entre le sacramentel et le virtuel*, 23 septembre 2020 (note privée).

doctrinales qui peuvent mettre en jeu l'authenticité des sacrements qu'ils célèbrent³.

L'insuffisance de formation théologique chez certains ministres ou leur indiscipline⁴ peut donc avoir des conséquences plus que regrettables. Nous avons pu personnellement observer récemment la « pratique » suivante : lors d'une concélébration eucharistique, seul le président a communie à l'hostie consacrée lors de la liturgie, les autres se voyant proposer des hosties conservées au tabernacle. On nous a aussi rapporté qu'un président avait seul communie au Sang du Seigneur, les concélébrants ayant été priés de communier au seul Corps du Christ.

Plutôt que de répondre d'abord par des arguments d'autorité – car les pratiques rapportées ici ont plus d'une fois été désapprouvées au plus haut niveau – nous préférons rappeler surtout la doctrine sacramentelle de l'Église pour saisir en ses fondements dogmatiques rien de moins que la *foi de l'Église*. C'est à cette lumière décisive que s'éclaire alors la discipline des sacrements.

1. La dogmatique fondamentale en cause : Le réalisme sacramentel

Entre le catholicisme et l'orthodoxie d'une part, et le protestantisme en général d'autre part, il y a une différence profonde de compréhension du christianisme⁵. Le « fond commun chrétien » est le suivant : le Christ, vrai Dieu et vrai homme, a accompli sur terre l'œuvre du salut, et demeure maintenant à la droite du Père. Le christianisme est l'œuvre du Christ qui perdure sur terre par une présence continue du Christ parmi les hommes. La question est alors : quelle sorte de présence actuelle et salvatrice du Christ ?

Catholiques et Orthodoxes affirment une présence du Christ parmi les hommes en termes *ontologiques*, selon des degrés⁶ : l'événement réel accompli

3. On nous a rapporté que certains évêques avaient accordé la permission de confesser par téléphone ; un communiqué de la Conférence des évêques de France du 1^{er} mars 2020 a dû rappeler que cette pratique n'était en aucun cas sacramentelle.

4. Nous rappelons que la *discipline* (ou docilité) est la vertu du *disciple*.

5. On pourra relire avec fruit les développements de Ch. JOURNET, *Primauté de Pierre dans la perspective protestante et dans la perspective catholique*, Paris, 1953, p. 21-36, dont nous sommes redevables ici.

6. Cf. VATICAN II, Constitution sur la sainte liturgie *Sacrosanctum Concilium*, n° 7 : « Pour l'accomplissement d'une si grande œuvre, le Christ est toujours là auprès de son Église, surtout dans les actions liturgiques. Il est là présent dans le sacrifice de la messe, et dans la personne du ministre, "le même offrant maintenant par le ministère des prêtres, qui s'offre alors lui-même sur la croix" et, au plus haut point, sous les espèces eucharistiques. Il est présent, par sa puissance, dans les sacrements au point que lorsque quelqu'un baptise, c'est le Christ lui-même qui baptise. Il est là présent dans sa parole, car c'est lui qui parle tandis

« sous César Auguste » perdure d'une certaine façon ; le sujet (le Christ) et son action de salut sont *actuels*⁷. Pour la pensée protestante, cette présence n'est qu'une présence intentionnelle. Cela signifie qu'elle est la présence du Christ et de son agir sauveur en tant qu'objet de connaissance en l'esprit de celui qui actuellement se souvient de l'événement accompli une fois pour toutes il y a deux mille ans.

La conception dite « ontologique » donne un christianisme de la *réalité* selon laquelle le Christ est vraiment, réellement, présent aujourd'hui sous les signes, la mémoire et les promesses. Ce réalisme fait que la vie chrétienne ici-bas est déjà la vie céleste commencée : le baptême est réellement, en ce monde, le début de la vie éternelle. La conception seulement intentionnelle donne un christianisme du symbole au sens courant qui est faible : une seule image. Le Christ est présent dans la mesure où, étant signifié comme un objet de connaissance, il est présent à l'intelligence comme lorsqu'on tient un cierge on peut se représenter la foi comme lumière. Le christianisme réside principalement dans le fait de connaître, et la seule façon de posséder par l'homme les biens de Dieu est leur connaissance et compréhension. Le baptême est le symbole qui dit que Dieu sauve la personne en lui signifiant que son péché ne lui est plus imputé.

On a reproché à la conception protestante d'être, de fait, plus proche de l'Ancien Testament que du Nouveau. En effet, sous la Loi ancienne, le régime de salut est essentiellement annonce du Messie à venir, préparation d'un accomplissement. Ce qui fait cet accomplissement sous la Loi nouvelle est justement que la *réalité* annoncée et préparée devient effectivement, « substantiellement », présente, donnée, communiquée. On peut résumer ainsi : sous l'A.T., le don de la vie éternelle est annoncé par des signes qui préparent les hommes en les disposant à ce don ; sous le N.T. le don est signifié comme *réellement* fait, car les signes signifient l'être et l'agir sauveurs *actuels* du Christ : « *De sa plénitude nous avons tous reçu, et grâce pour grâce.* » (Jn 1,16).

qu'on lit dans l'Église les Saintes Écritures. Enfin il est là présent lorsque l'Église prie et chante les psaumes, lui qui a promis : "Là où deux ou trois sont rassemblés en mon nom, je suis là, au milieu d'eux" (Mt 18,20). Effectivement, pour l'accomplissement de cette grande œuvre par laquelle Dieu est parfaitement glorifié et les hommes sanctifiés, le Christ s'associe toujours l'Église, son Épouse bien-aimée, qui l'invoque comme son Seigneur et qui passe par lui pour rendre son culte au Père éternel. »

7. C'est ainsi, par exemple, que l'on dit que les sacrements aujourd'hui sont ce qu'étaient les miracles au temps de la présence physique du Christ sur terre ; cf. *Catéchisme de l'Église catholique* (cité par la suite CEC), n° 1115.

2. Les implications de la conception réaliste

La présence corporelle du Fils unique a été le centre de l'histoire du salut du monde, et cette présence n'a pas été purement et simplement retirée lors de l'Ascension. C'est au jour même où il quitte cette terre que Jésus dit : « *Je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin du monde.* » (Mt 28,20) Il y a là un paradoxe apparent : quittant les siens, le Christ affirme qu'il reste présent. Deux observations exégétiques sont ici importantes. La première porte sur le « *Je suis avec vous.* » Il renvoie à Mt 1,23 comme une inclusion. Le Fils annoncé de la Vierge est « *Dieu avec nous* » (Emmanuel). Autrement dit, ce qu'a réalisé l'incarnation ne cesse pas fondamentalement avec le départ du Fils vers le Père. La seconde porte sur le « *tous les jours* ». C'est une expression (avec celles semblables telle que « *chaque jour* ») qui a été reçue par les Pères comme une « signature » eucharistique (cf. le « *pain de chaque jour* » [Mt 6,11] ou encore « *porter sa croix chaque jour* » [Mt 16,24]). En effet, le mystère eucharistique est cette présence constante, au degré le plus haut de réalisme, de l'être et de l'action salvifiques du Christ.

Autrement dit, le mystère eucharistique révèle la conception typiquement catholique et orthodoxe du temps du salut offert à tous les hommes : le Christ personnellement présent et agissant réellement. Cela éclaire les autres façons que le Christ a d'être présent et agissant, autres modes qui sont finalisés par l'Eucharistie (il s'agit d'y conduire), ou qui en découlent (il s'agit d'accompagner les fidèles dans leur vie de charité). C'est sa présence quand « *deux ou trois sont réunis en mon nom* » (Mt 18,20), ou « *c'est à moi que vous l'avez fait* » (Mt 25,40).

En somme, cette conception rend compte du réalisme du « maintenant » : la réalité est donnée⁸ ; le christianisme existe comme lieu où le Christ-plérôme déverse sur nous la grâce qu'il possède en surabondance.

3. Les implications de la conception seulement symbolique

Dans cette perspective, le fait fondateur du christianisme, l'événement Jésus-Christ (sa personne et son œuvre), est un *hapax*, un fait unique. Ce fait unique, d'il y a 2 000 ans, ne peut être présent que par la mémoire qui permet de le connaître aujourd'hui. C'est le rôle de l'Écriture Sainte que d'éveiller ce souvenir. Les conséquences principales sont les suivantes : la Sainte Cène est une pure mémoire, les sacrements sont de purs signes ; il n'y a pas de parallélisme de structure avec les miracles accomplis par le Christ ; l'Écriture Sainte est la seule règle de la foi. Le Christ n'enseigne pas actuellement

comme il le fit sur le chemin d'Emmaüs ou, plus précisément, comme il le fit par son Esprit dans son ministre sur le chemin de Gaza⁹. Au contraire, chaque croyant a accès à l'enseignement du Christ par l'Écriture ; la grâce n'est pas une qualification qui affecte toute la personne ; elle est la volonté divine de pardonner les personnes qui demeurent pécheresses comme avant, etc.

4. La conséquence majeure pour la célébration eucharistique

Il se trouve périodiquement telle ou telle personne se piquant de théologie pour agiter l'idée selon laquelle l'inculturation nécessaire de la célébration sacramentelle de la foi, en premier lieu l'Eucharistie, devrait rejoindre le symbolisme propre aux cultures rencontrées par les missionnaires. En bref, pourquoi ne pas célébrer l'Eucharistie avec une galette de riz et du thé en Asie ? Après tout, le Christ a pris une nourriture et une boisson communes à la culture méditerranéenne de son temps ; la valeur significative de ces éléments peut bien être transposée pour un asiatique si l'on use pour lui de sa nourriture et de sa boisson communes. La réponse négative ne fait cependant aucun doute, mais pour la comprendre il importe de saisir ce qu'est le mystère de l'Incarnation, c'est-à-dire le plus spécifique de la religion chrétienne dans le pluralisme religieux mondial. On ne remontera pas plus haut. . .

Le Christ, dans le cas de l'Eucharistie, a institué et la signification (la nourriture prise en repas commun) et les éléments matériels de signification (le pain et le vin) avec les paroles (« *Ceci est mon Corps...* ») qui révèlent tout le sens. Ce n'est pas le cas pour tous les sacrements. On est donc ici en présence d'un sacrement très complètement institué par le Christ. L'Église, par respect pour son Seigneur, n'ose donc pas y toucher. Célébrer ce sacrement comme serviteur et s'en approcher comme fidèle, demande d'abord un respect tout particulier, ce qu'en termes bibliques on nomme « *crainte et tremblement* » (Dn 6,27 ; 2 Co 7,15 ; Ph 2,12)¹⁰.

Il faut ajouter : le christianisme est *essentiellement* historique en ce sens qu'il est fondé sur des faits de l'histoire parce que Dieu, le Verbe, est lui-même entré dans l'histoire, à une certaine époque et en un certain lieu. La foi chrétienne a pour objet, non une doctrine abstraite, un système de « valeurs »,

9. Les correspondances littéraires entre Lc 24,13-31 (les disciples d'Emmaüs) et Ac 8,26-39 (Philippe et l'eunuque éthiopien) sont telles qu'il convient de comprendre que la prédication de Philippe envoyé par l'Esprit est celle du Christ qui perdure par et dans son serviteur.

10. Quelques rappels de Vatican II : Dans l'Eucharistie est contenu « *tout le trésor de l'Église* » (*Presbyterorum ordinis* n° 5), car elle est « *source et sommet de la vie chrétienne* » (*Lumen gentium* n° 11), « *source et gage de la gloire céleste* » (*Sacrosanctum Concilium* n° 47), « *racine, centre et sommet de la communauté chrétienne* » (*Christus Dominus* n° 11).

8. Par exemple : « *Mes bien-aimés, maintenant nous sommes enfants de Dieu...* » (1 Jn 3,2)

mais une Révélation qui s'incarne dans l'histoire et se déroule dans le temps, faisant corps avec le contexte précis d'une époque, d'un lieu, d'une civilisation. Détacher le christianisme de ce contexte, serait le réduire à une "norme" intemporelle, ce qui est contraire à sa nature propre: il est la religion – la seule – de l'*incarnation*. C'est, semble-t-il, cette dernière raison qui est la plus déterminante. Il est significatif que la question de la matière eucharistique se pose seulement de nos jours, et qu'elle ne se soit pas posée avant dans l'histoire. Pourtant les questions matérielles posées par les missions, par exemple, comment avoir du blé dans les pays scandinaves?, sont anciennes. De fait, cette historicité du christianisme pose des problèmes à l'esprit moderne occidental, car elle véhicule toute une conception du temps, de l'histoire et de la tradition qui n'est plus la conception chrétienne. L'historicité, le fait que nous sommes précédés et, en quelque sorte déterminés en grande partie par ce qui nous a précédé, ne posait pas de problème à nos aînés. L'homme occidental moderne, plus désireux d'autonomie, supporte mal ce lien avec un passé qui s'impose, d'un passé qui pour lui « ne passe pas » en somme. Il est possible que les requêtes d'inculturation que l'on fait valoir pour les pays africains ou asiatiques soient, du moins pour partie, des questions typiquement occidentales transposées: ce qui est en cause serait davantage le rapport au passé, à l'historicité propre du christianisme, que le droit à l'inculturation. Il n'est pas si assuré que l'homme africain (qui n'a pas nos difficultés quant au rapport au passé) ressente réellement aussi fort que certains le disent, le besoin d'avoir pour l'Eucharistie une galette de mil ou de manioc¹¹.

5. Les exigences de ce réalisme

Nous pouvons maintenant éclairer les difficultés rencontrées en ces temps d'épidémie dans la célébration eucharistique.

Le Saint Sacrement qui est le ministère *principal* des prêtres¹², doit être approché et célébré comme on vient de le mentionner avec « *crainte et tremblement* ». Cela s'exprimera d'abord par l'observance des règles liturgiques, notamment celles indiquées dans la *Présentation générale du missel romain* qui est imprimée au début du missel utilisé par le prêtre. Par exemple, la communion du prêtre doit être distinguée de celle des fidèles et elle doit toujours être sous les deux espèces consacrées lors de la célébration. Tant les normes

liturgiques que les études à leur sujet ne prennent pas la peine de justifier ces points; elles les indiquent seulement. Aujourd'hui, il faut apprendre aux célébrants la raison de ces précisions, faute de quoi ils penseront pouvoir modifier les choses¹³.

Le réalisme propre au mystère eucharistique, réalisme de la présence *vraie, réelle et substantielle* du Christ¹⁴, réalisme du sacrifice du Christ¹⁵ et de l'édification ecclésiale¹⁶, est spécialement confié au prêtre qui la célèbre. Lui seul, en raison de sa configuration précise au Christ¹⁷ a reçu la mission de rendre présent le mystère eucharistique. Son service est de manifester à la foi des fidèles la présence du Christ en son sacrifice pour qu'ils puissent s'y unir en le recevant en communion et que par-là l'Eucharistie atteigne sa perfection qui est d'être le sacrifice du « Christ total » comme le disait saint Augustin. Cependant, la communion du prêtre à la Messe n'est pas d'abord sa propre communion en tant que baptisé, mais l'accomplissement-manifestation du sacrifice de communion tel que l'a institué le Christ à la dernière Cène. Là, le Sauveur a donné son Corps et son Sang à ses apôtres, et à eux seuls. La communion du prêtre fait donc partie de la liturgie en ce qu'elle

13. Ce fut la raison de l'Instruction de la CONGRÉGATION POUR LE CULTE DIVIN, *Redemptionis sacramentum* du 25 mars 2004, document d'application, peut-on dire, de l'encyclique *Ecclesia de Eucharistia* du 17 avril 2003.

14. CEC n° 1374: « Le mode de présence du Christ sous les espèces eucharistiques est unique. Il élève l'Eucharistie au-dessus de tous les sacrements et en fait "comme la perfection de la vie spirituelle et la fin à laquelle tendent tous les sacrements". Dans le très saint sacrement de l'Eucharistie sont "contenus *vraiment, réellement et substantiellement* le Corps et le Sang conjointement avec l'âme et la divinité de notre Seigneur Jésus-Christ, et, par conséquent, *le Christ tout entier*". Cette présence, on la nomme "réelle", non à titre exclusif, comme si les autres présences n'étaient pas "réelles", mais par excellence parce qu'elle est *substantielle*, et que par elle le Christ, Dieu et homme, se rend présent tout entier. »

15. CEC n° 1367: « Le sacrifice du Christ et le sacrifice de l'Eucharistie sont *un unique sacrifice*: "C'est une seule et même victime, c'est le même qui offre maintenant par le ministère des prêtres, qui s'est offert lui-même alors sur la Croix. Seule la manière d'offrir diffère". "Et puisque dans ce divin sacrifice qui s'accomplit à la messe, ce même Christ, qui s'est offert lui-même une fois de manière sanglante sur l'autel de la Croix, est contenu et immolé de manière non sanglante, ce sacrifice est vraiment propitiatoire". »

16. CEC n° 1396: « *L'unité du Corps mystique: l'Eucharistie fait l'Église*. Ceux qui reçoivent l'Eucharistie sont unis plus étroitement au Christ. Par là même, le Christ les unit à tous les fidèles en un seul corps: l'Église. La communion renouvelle, fortifie, approfondit cette incorporation à l'Église déjà réalisée par le Baptême. Dans le Baptême nous avons été appelés à ne faire qu'un seul corps (cf. 1Co 12,13). L'Eucharistie réalise cet appel. »

17. CEC n° 1548: « Dans le service ecclésial du ministre ordonné, c'est le Christ lui-même qui est présent à son Église en tant que Tête de son Corps, Pasteur de son troupeau, grand prêtre du sacrifice rédempteur, Maître de la Vérité. C'est ce que l'Église exprime en disant que le prêtre, en vertu du sacrement de l'Ordre, agit *in persona Christi Capitis*. »

11. La littérature sur ce sujet est énorme. Citons seulement les titres suivants: D. NOTOMB, « Une Eucharistie sans pain ni vin? Éléments de réflexion pour un problème pastoral », *NRT* 1983, p. 69-79; P. GRELOT, « Le repas seigneurial », in *La Pâque du Christ, mystère de salut*, Mélanges offerts à F.-X. Durwell, coll. Lectio divina n° 112, Paris, 1982 (en part. p. 231-234).

12. VATICAN II, Décret *Presbyterorum ordinis* n° 13, § 3.

manifeste l'institution. En d'autres termes, elle fait partie du rite¹⁸. La communion des fidèles, elle, n'est pas ministérielle, mais exprime leur vie de foi, d'espérance et de charité, c'est-à-dire l'union au Christ et par là l'union avec tous ceux qui sont unis au Christ; c'est la dimension ecclésiologique du mystère eucharistique. Dans le vocabulaire de la dogmatique, on dira que la communion des fidèles relève de la *res tantum* de l'Eucharistie, sa finalité. Bien sûr, le prêtre est un baptisé, et il accomplit aussi une communion personnelle à la Messe qu'il célèbre. Au plan liturgique qui est celui de la manifestation du mystère, il « se » communique car il doit d'abord signifier comme ministre qu'il agit dans l'unité sacramentelle de la première Cène¹⁹. Puis il communique les fidèles en signifiant par là le Christ qui se donne et qui est reçu, et non pris, par les fidèles.

Le réalisme de l'action eucharistique requiert donc absolument que la communion du prêtre soit avec une hostie consacrée lors de la liturgie qu'il préside et qu'elle soit sous les deux espèces²⁰. Sinon l'action eucharistique n'est pas intégrale; le rite serait donc inauthentique et le célébrant n'accomplirait pas son service vis-à-vis du Christ. Faute d'intégrité du signe, le prêtre engage gravement sa responsabilité²¹.

Ce qui précède explique aussi que, en cas de nécessité, les fidèles peuvent communier sous une seule espèce, et même par des hosties de la réserve eucharistique, c'est-à-dire qui n'ont pas été consacrées lors de l'action liturgique à laquelle ils ont participé. Certes, les documents ecclésiaux rappellent qu'il faut, autant que possible, en raison de la perfection du signe qu'est la communion des fidèles (l'Église épouse s'unissant à son Époux), qu'ils puissent communier avec les hosties consacrées pendant la Messe. Cependant, en raison du réalisme eucharistique (les hosties consacrées au tabernacle sont le Corps du Christ), la réalité de leur communion n'est pas touchée si ce n'est

pas possible, alors que, nous le redisons, la communion du prêtre aux espèces consacrées par lui fait partie de l'intégrité du rite.

Pour conclure...

On peut comprendre aisément qu'en présence de circonstances exceptionnelles, telle l'épidémie actuelle, on doive discerner parmi les nombreuses exigences liturgiques entre celles qui sont impératives et celles qui permettent des adaptations. Ce n'est pas d'aujourd'hui. Il convient que les ministres des sacrements qui en sont les premiers responsables devant Dieu, sachent bien faire ce discernement. Les errances constatées dans la célébration eucharistique montrent bien un déficit à cet égard qui dénote une perte significative du réalisme sacramentel, tout particulièrement en ce qui concerne l'Eucharistie comme sacrifice. Mais il y a plus encore. Il est possible qu'à l'occasion de ces accommodements une habitude soit prise et que, passées les circonstances exceptionnelles, des pratiques malheureuses perdurent. C'est comme cela que l'on finit par perdre la « substance » de ce que l'on célèbre. Un vieux cardinal de curie nous a rapporté qu'un jour, alors qu'on informait le pape Paul VI de telle ou telle pratique liturgique déviante, celui-ci aurait répondu : « *Les fidèles iront au ciel, mais les ministres iront en enfer.* » Nous n'accordons pas l'infailibilité personnelle pontificale à ce propos, certes, mais il dit à sa façon que nous ne sommes pas là dans des questions secondaires.

Benoît-Dominique DE LA SOUJEOLÉ, OP

18. Cf. CONCILE DE TRENTE, session XXI, chap. 1 et 3; *Denz.* n° 930 et 935: le prêtre célébrant doit communier sous les deux espèces; c'est requis de lui seul (et des concélébrants), pas des fidèles.

19. Lors de l'institution de l'Eucharistie, le Christ dit à ses apôtres qu'il instituait ministres de son sacrement: « *prenez et mangez... prenez et buvez.* »

20. Cf. PIE XII, Encyclique *Mediator Dei*, 20 novembre 1947: « *La sainte communion assure l'intégrité du sacrifice (...); elle est absolument nécessaire de la part du ministre sacrificateur* », in AAS 1947, p. 563.

21. Cette exigence propre à la communion du prêtre pèse non seulement sur le célébrant principal mais aussi sur les concélébrants. La raison en est simple: la Messe concélébrée est une unique Messe et l'ensemble des ministres est un dans le Christ qui est l'auteur premier de la célébration. Sur ce point, nous renvoyons à notre étude « Questions sur la concélébration eucharistique », *Revue thomiste* 2005, p. 103-110.

Bibliographie

FRANS DE HAES (éd.), *Le rouleau d'Ézéchiél*, Traduction annotée et présentée par Frans de Haes (Collection Le livre et le rouleau), Namur, Éditions Jésuites, 2020, 313 p.

Après l'excellente traduction annotée des douze petits prophètes, publiée en 2012 aux mêmes éditions jésuites Lessius, Frans de Haes s'est attaqué au texte difficile du *Livre d'Ézéchiél*, dont il nous offre aujourd'hui une traduction et une présentation très intéressantes, parce qu'elles réussissent à conjuguer la triple exigence de la précision, de la clarté et de l'accessibilité. Grâce aux notes abondantes qui accompagnent le texte et forment un commentaire pour ainsi dire continu, le lecteur est invité à entrer ainsi pas à pas au cœur de la réflexion spirituelle du Prophète.

En effet, par l'attention que Frans de Haes a portée au texte hébraïque et aux expressions particulières et chargées de sens qu'Ézéchiél utilise, ainsi que par l'examen minutieux qu'il fait des problèmes philologiques, historiques et exégétiques que posent les passages les plus délicats, passages qu'ont tenté de résoudre les différentes versions et leurs commentaires, il réussit à mettre en lumière les « tensions qui animent les registres aussi variés que surprenants du langage ézéchiélien : « Langue somptueuse, affirme à juste titre l'Auteur, hiératique au sens strict (Ézéchiél est prêtre), secrète souvent, mais toujours précise dans le détail et dans les dates. Visions et prophéties auraient eu lieu exactement entre 593 et 571 av. J.-C. Le prophète enfonce le clou de ses visions à travers une insistante

répétition de mots, de nombres, d'expressions, voire de syntagmes ou même de versets entiers. Ces répétitions ont quelques fois paru inutiles aux oreilles modernes, alors que c'est la façon même dont, imprégné de liturgie, l'hébreu du troisième grand prophète martèle, groupe et regroupe les différents éléments des visions, des actes symboliques ou des oracles. » (p. 13s)

Dans une belle introduction préliminaire, l'Auteur passe en revue non seulement son approche du texte prophétique et sa méthodologie de traduction, mais aussi l'histoire du texte et de sa lecture, et la structure d'ensemble du livre. Enfin, il introduit le lecteur aux principaux thèmes que développe le prophète prêtre et législateur, en montrant que la préoccupation essentielle qu'il poursuit est de « préfigurer sans la moindre ambiguïté le retour de l'exil babylonien » (p. 53).

Nous félicitons Frans de Haes de nous faire redécouvrir, avec la sensibilité poétique et littéraire qui est la sienne, tout à la fois le drame existentiel et historique dont la prophétie d'Ézéchiél est issue, et cet espoir magnifique du retour qui la porte de bout en bout, espoir qui n'a cessé de susciter, dans les contextes historiques nouveaux que les générations successives de lecteurs et d'interprètes ont vécus, l'espérance de la résurrection.

JEAN BOREL

CÉCILE GAZIER, *Histoire du monastère de Port-Royal*, Édition augmentée de Jean Lesaulnier (Univers Port-Royal 33), Paris, Classiques Garnier, 2019, 552 p.

Une nouvelle édition de cette *Histoire du monastère de Port-Royal*, publiée par Cécile Gazier en 1929 avec une préface de M. André Hallays, était attendue depuis fort longtemps. Devenue introuvable et considérée aujourd'hui encore par les spécialistes de Port-Royal comme étant non seulement la contribution la plus importante de Mme Gazier dans ce domaine, mais comme un ouvrage de référence incontournable par la manière originale dont elle a su exploiter des sources inédites, au premier rang desquelles la correspondance des moniales et des personnalités qui gravitaient autour d'elles, cette réédition comble un vide pour de futures recherches.

Comme le disent en introduction Bernard Gazier, président de la Société de Port-Royal et Fabien Vandermarq, conservateur à la Bibliothèque de Port-Royal, « après la monumentale fresque de Sainte-Beuve et la mise au point austère d'Augustin Gazier, centrée sur les polémiques théologiques et les conflits politiques, Cécile Gazier fait revivre, de l'intérieur en quelque sorte, l'essor et la lente extinction du monastère. Elle n'ignore pas les querelles théologiques, mais les met à l'écart pour s'intéresser à une communauté de femmes prises dans les remous d'une aventure à l'issue tragique » (p. 8).

À cette nouvelle édition, le Professeur Jean Lesaulnier a joint une excellente bibliographie mise à jour et deux annexes très utiles pour encore mieux comprendre les enjeux réels et la complexité de cette histoire de Port-Royal. Dans la première, intitulée « Petite galerie de personnalités familières de Port-Royal », il brosse de manière aussi précise que synthétique trente et un portraits d'hommes et de

femmes qui ont joué un rôle de premier plan dans la vie spirituelle et l'accompagnement des moniales. Parmi eux, nous trouvons Antoine Arnauld et Robert Arnaud d'Andilly, Anne Hurault de Cheverny et Philippe de Champaigne, Jean Du Vergier de Hauranne, Abbé de Saint-Cyran et Marie de Gonzague, Reine de Pologne, Jean Hamon et Claude Lancelot, Louis-Isaac Le Maistre de Sacy, Pierre Nicole et Antoine Singlin. Sans oublier, bien sûr, Jean Racine et les membres de la famille Pascal, Blaise, Gilberte et Jacqueline.

La seconde annexe donne la chronologie détaillée de tous les événements significatifs de l'histoire de Port-Royal avec la suite des différents abbatiats, de 1204 à janvier 1710, date de la démolition de l'abbaye, ordonnée par le Conseil d'État. « Les restes des trois mille corps du monastère seront exhumés et placés dans une fosse commune au cimetière Saint-Lambert. L'abbaye et son mur d'enceinte sont définitivement rasés à la poudre au cours de 1713. » (p. 516)

L'Index alphabétique complet des noms de personnes a été repris à la première édition.

JEAN BOREL

PHILIPPE HEUZÉ (éd.), *Anthologie bilingue de la poésie latine*, Paris Gallimard / La Pléiade, 2020, 1850 p.

Cette anthologie bilingue de la poésie latine nous fait mesurer une fois de plus combien la langue latine, du III^e siècle à nos jours, s'est faite l'alliée privilégiée de l'inspiration poétique. Car c'est bien un attachement « affectif » des poètes à la langue latine qui, depuis plus de deux mille ans, de Livius Andronicus à Pascal Quignard, peut seul expliquer une telle efflorescence, une telle richesse et luxuriance de créations poétiques dans tout l'espace méditerranéen et européen, dont

cette remarquable anthologie nous donne la nostalgie.

Chez les hommes de lettres de l'Antiquité et du Moyen Âge, de la Renaissance aux Temps modernes, qui se sont exprimés en latin, qu'ils aient été philosophes ou théologiens, empereurs, historiens ou voyageurs, romanciers ou poètes, il y a toujours eu cette conscience profonde que l'usage du latin leur donnait la possibilité d'une parole vraie, juste et efficace dans sa mission de relier l'oreille et le cœur : telle est bien la puissance de séduction qu'a exercée la langue latine sur les poètes, avec ses ressources lexicales et syntaxiques exceptionnelles qu'ils ne trouvaient pas dans les langues vernaculaires. C'est exactement ce que Nietzsche reconnaît lorsqu'il dit à propos d'Horace : « Aucun poète ne m'a procuré le même ravissement artistique. (...) Dans certaines langues il n'est même pas possible de vouloir ce qui est réalisé ici. Cette mosaïque de mots, où chaque mot, par son timbre, sa place dans la phrase, l'idée qu'il exprime, fait rayonner sa force. » Et Chateaubriand d'ajouter à son tour : « C'est le plus bel idiome de la terre. »

« Souplesse, extraordinaire flexibilité d'une langue dans laquelle la dernière syllabe suffit à indiquer la fonction de chaque mot, ce qui ouvre aux poètes une voie royale pour la maniabilité et l'expressivité », dit Philippe Heuzé dans la préface ; et il ajoute cette autre caractéristique importante : « l'imprécision, ou plutôt la moindre netteté à laquelle nous conduit notre langue, et beaucoup d'autres qui ne font pas, comme le latin, la décisive économie de l'article », laquelle permet justement du « jeu dans le champ des signifiés possibles où, d'une certaine subtile manière, la densité, la substance même du mot sont concernées ».

Même les mots-outils porteurs de précision, comme les prépositions, sont susceptibles d'être supprimés ; de surcroît,

les poètes, en pouvant « éluder toute finale en hiatus, peuvent priver le mot du son qui marque sa fonction ». Et que dire du rythme dont le latin possède le secret ? Autant de moyens et d'opportunités d'éveiller chez le lecteur le rayonnement polysémique du poème. N'est-ce pas précisément ainsi qu'opère le charme du *carmen* qui désigne le chant et le poème « par une rencontre remarquable de la force et d'un certain flou, fruit de la langue et de l'art ? ».

Comment alors s'y prendre dans cet immense corpus de poèmes que nous lèguent les siècles ? Le principe qui a guidé « la cascade de choix » que les différents collaborateurs ont dû faire a été aussi décisif que délicat à réaliser : « le maximum du minimum », dit Philippe Heuzé. Le maximum pour l'étendue dans le temps ; le minimum par l'allègement de l'appareil critique. La réussite est parfaite. D'un côté, la diversité des poètes et des genres poétiques sélectionnés était garantie, de l'autre, par une traduction qui veut respecter le texte sans forcément chercher de manière artificielle les transpositions métriques, l'accessibilité au lectorat contemporain était aussi assurée, car c'est bien lui qu'il s'agit impérativement de rejoindre, pour tenter de lui redonner le goût de cette littérature qui a formé la culture et l'âme européennes. Et ce choix, ajoute le préfacier, qui a « l'avantage d'esquiver la difficulté de fixer des frontières, répond aussi au désir d'accorder la priorité à la poésie sur l'histoire ».

Des seize pages de la table des matières, avec ses 162 noms d'auteurs, sans compter les nombreux poèmes anonymes, on ne peut donner ici qu'un bref aperçu. Quelle poésie n'y a-t-il pas déjà dans chacun de ces noms qui hantent notre mémoire ? Plaute et Térence, Turpilus et Varron, Properce et Martial rejoignent les grandes figures de Catulle, Cicéron, Horace, Ovide, Phèdre et Sénèque.

Avec Lactance, Ausone, Hilaire de Poitiers, Ambroise de Milan et Paulin de Nole, Prudence, Ennode, Alcuin, Raban Maur, Sedulius, et tant d'autres encore, c'est à la floraison des lettres chrétiennes que nous assistons. Dès le XII^e siècle, les *Carmina Burana*, Alain de Lille, Jean de Garlande, Conrad de Mure, Thomas d'Aquin, Jacopone de Todi, pour ne citer que les plus célèbres, préparent la venue de Pétrarque et de Boccace, Pacifio Massimi, Cristoforo Landino, Ange Policien, Giovanni Pontano, Baptista Spagnoli, Erasme, Thomas More.

Et quel plaisir n'a-t-on pas de découvrir des poètes comme Michel de l'Hospital et Georges Buchanan, Nicolas Bourbon l'Ancien, Étienne Dolet et Jean Second, Giordano Bruno, John Owen, Jacob Balde ?

Enfin, c'est avec Baudelaire, Arthur Rimbaud, Giovanni Pascoli et le contemporain Pascal Quignard que prend fin cette anthologie dont la magie nous fait rêver et, par les nombreux renvois bibliographiques qu'elle nous offre, donne l'envie de partir en voyage à la découverte des trésors que les auteurs ont dû laisser pour ne pas surcharger leur projet, mais dont l'intérêt est souligné par l'excellence des notices biographiques et littéraires qui accompagnent l'ensemble des textes retenus.

JEAN BOREL

GÉRARD FERREYROLLES, *De Pascal à Bos-suet*, La littérature entre théologie et anthropologie, Paris, Honoré Champion, 2020, 747 p.

Chacun des trente-sept articles que Gérard Ferreyrolles a rassemblés dans ce volume, publiés au cours de ces quarante dernières années dans différents ouvrages collectifs et revues, serait digne d'une recension particulière, tant les ana-

lyses qu'il propose sont toujours originales et pertinentes. Qu'il nous suffise ici de donner au lecteur intéressé quelques orientations, conclusions et points forts que l'Auteur a développés dans ces diverses recherches qu'il regroupe en six têtes de chapitres – théologie, histoire, politique, polémique, rhétorique, littérature – et qui abordent, sous différents aspects, les liens, à la fois intrinsèques et problématiques, entre la littérature et la théologie, tels qu'ils se sont manifestés au XVII^e siècle, par excellence le « siècle des saints » et le « Grand Siècle » littéraire.

En confrontant Pascal et Denys l'Aréopagite, la première enquête théologique sort déjà des sentiers battus. Et l'Auteur de conclure avec prudence que « malgré la rareté des indices textuels et la difficulté de pointer chez Pascal une véritable théologie négative, il est apparu que la confrontation des deux auteurs menait à une paradoxale parenté de leurs univers, où sont à l'œuvre simultanément un principe de figuration – qui dit la proximité de Dieu et d'un monde qui l'imité en le voilant – et un principe de transcendance, qui dit la "distance infinie" du monde au Dieu caché » (p. 39s).

À partir de l'examen des *Citations de saint Thomas dans les Écrits sur la grâce*, thème de la seconde communication, Gérard Ferreyrolles tente d'étayer l'hypothèse selon laquelle, en Pascal, thomisme et augustinisme ni ne s'opposent ni ne s'excluent : « Même lorsqu'il nous paraît donner une extension plus large qu'on ne le soupçonnait à la vision thomiste d'un univers où la cause première fonde et domine l'ordre des causes secondes, la métaphysique ne saurait être son dernier mot : la considération de l'"uniformité d'esprit" qui régit l'action sur le monde du divin "moteur" a pour but d'engager à l'"égalité d'esprit" les croyants qui voient la vérité combattue par d'autres croyants. Au-delà même de la morale, les arides

spéculations sur le jeu des causalités dans l'opération de la grâce sont orientées par une finalité d'ordre mystique : il n'est pas indifférent que, pour expliquer le concours de la cause première et de la cause seconde, Pascal recoure au verset de Paul qui est l'expression la plus pure de l'état mystique : "Je vis, non pas moi, mais Jésus-Christ en moi". » (p. 59)

Les derniers exposés théologiques examinent tour à tour trois autres thèmes pascaliens, celui des païens dans sa stratégie argumentative, ses analyses doctrinales dans la *Comparaison des chrétiens des premiers temps avec ceux d'aujourd'hui* en rapport avec le baptême et, enfin, les significations que Pascal donne à la mort, telle qu'il l'envisage « sous les trois angles de l'adoration, de l'expiation et de la libération » (p. 113).

Le chapitre « *Histoire* » s'ouvre avec un remarquable essai sur la complexité et la diversité des interprétations que les chronologistes, historiens, politiciens, littérateurs, apologistes et théologiens du XVII^e siècle ont données de la conception augustinienne de l'histoire. L'Auteur se penche ensuite sur la manière dont Pascal, à nouveau, parle de l'histoire et de la causalité historique. À partir de développements sur le sens de l'histoire des corps et des esprits ordonnés à la contemplation du cosmos et de la révélation que Dieu fait de lui-même dans l'histoire (cf. p. 178), il montre l'importance que Pascal accorde aux prophéties bibliques, lesquelles permettent, aux yeux de la foi, de s'ouvrir sur une Histoire sainte et sa dynamique spirituelle. Les points de vue sur l'histoire de La Rochefoucauld, Bossuet et Fénelon font l'objet des derniers articles de ce chapitre.

De l'histoire à la politique, il n'y a qu'un pas. C'est celui que nous fait franchir le chapitre suivant, où l'Auteur nous fait d'abord redécouvrir les arguments que Jansénius avance dans son fameux pam-

phlet intitulé *Mars Gallicus*, et ceux que développe Pascal dans les *Pensées*, dans lesquelles l'ordre politique est envisagé successivement comme absurde, utile et juste. Si Pascal ne propose pas une politique chrétienne, dit-il, il propose un usage chrétien de la politique.

Que le XVII^e siècle soit aussi le siècle de la polémique, l'écriture des *Provinciales* nous le prouve avec force. Mais quel est au juste le statut de la polémique ? « La polémique du XVII^e siècle, nous dit l'Auteur en conclusion d'un premier article, manifeste et provoque à la fois l'émergence de "nouveaux doctes" et d'un public de non-spécialistes qui induisent une mutation de formes et du contenu même des controverses : les textes doivent se faire plus courts, s'écrire en langue vernaculaire, minorer l'érudition au profit de la raison. » Dans ce sens, elle devient « lieu originaire pour la critique littéraire, voire pour l'histoire littéraire (...), met en débat et contribue à renouveler la poétique des genres – le genre dramatique avec la querelle du *Cid*, le genre romanesque avec la querelle autour de la *Princesse de Clèves* » (p. 310s). Quant aux *Provinciales*, elles sont bien l'œuvre, dit l'Auteur, quoi qu'on en dise, de Pascal, et elles s'inscrivent dans la longue tradition des écrits polémiques que le christianisme a engendrée à travers les luttes et après débats que déjà les premiers théologiens et Pères de l'Église ont dû mener contre les adversaires de l'Église et les hérésies.

Sous la tête de chapitre « *Rhétorique et poétique* », G. Ferreyrolles a réuni cinq communications touchant d'abord ce qu'il appelle la « grammaire de la lettre » et le rôle décisif de l'échange épistolaire comme genre littéraire, et ensuite la place considérable que l'éloquence de la chaire a jouée au XVII^e siècle. À travers le tableau suggestif qu'il brosse des « âges de la prédication », en replaçant l'éloquence de la chaire à l'âge classique au sein

d'une évolution globale qui va des Pères de l'Église au Moyen Âge, et de la Renaissance au Baroque, nous mesurons au fil des pages à quel point l'éloquence de la chaire a toujours été conçue comme « insertion de la parole divine dans une parole humaine » (p. 511).

Dans le dernier chapitre, intitulé « *Littérature et anthropologie* », l'Auteur nous invite à découvrir et à parcourir les nombreuses et profondes méditations auxquelles se sont livrés théologiens et moralistes au XVII^e siècle. Après avoir abordé l'influence décisive qu'Augustin y a exercée par ses analyses sur la concupiscence et l'esquisse des passions vertueuses chez Pascal, il met en lumière successivement la conception de la paresse chez La Rochefoucauld, l'univers magique et les ruses de la passion chez Mme de La Fayette, l'intertextualité entre morale païenne et influences bibliques dans les *Fables* de La Fontaine, la vérité religieuse et le paganisme fictionnel dans le *Télémaque* de Fénelon et, enfin, le rôle et la conjonction de l'imagination et de l'intelligence dans les prédications de Bossuet.

Un index complet des noms de personnes et de personnages achève de faire de ce recueil une véritable somme sur un siècle de notre histoire dont la richesse spirituelle, littéraire et intellectuelle ne cesse de se renouveler au fur et à mesure de nouveaux questionnements et de nouvelles recherches. La seule chose que nous regrettons, c'est que ce gros volume, qui est appelé à être un ouvrage de consultation et de référence précieux, n'ait pas pu être broché pour une plus grande et durable maniabilité.

JEAN BOREL

CHIARA FRUGONI, *François. Le message caché dans les fresques d'Assise*, Paris, Belles-Lettres, 2020, 760 p.

Dans ce magistral ouvrage, la spécialiste italienne de l'art médiéval, Chiara Frugoni, propose aux lecteurs, comme on ne l'avait jamais encore fait, une description systématique jusque dans les moindres détails et une interprétation de la totalité des cycles de fresques exposant la vie de François d'Assise sur les murs de la Basilique qui lui fut consacrée.

Et pour pouvoir déchiffrer, comme elle a su le faire, les codes iconographiques et les messages qu'ils sous-tendent, il lui a fallu rassembler et comparer non seulement les vies de François que l'on avait déjà écrites très tôt après sa mort, mais encore une somme de documents permettant de replacer chaque motif dans son contexte réel, historique et ecclésial, biblique ou légendaire. À partir de ces références, Chiara Frugoni nous fait faire un parcours extraordinaire qui nous engage à comprendre les ultimes, et souvent secrètes, intentions qui ont dicté aux plus célèbres peintres de l'époque que furent Cimabue, Giotto, Simone Martini et Pietro Lorenzetti, les transcriptions ou traductions visuelles de la vie réelle, ou déjà fortement interprétée spirituellement et théologiquement, de François.

Par ce jeu de va-et-vient constant entre les vies de François d'Assise de Thomas de Celano et Bonaventure, et les documents de l'histoire de l'Ordre et de l'Église, Chiara Frugoni reconstitue alors de manière saisissante le milieu politique et ecclésiastique souvent houleux de l'époque, mais également l'ambiance spirituelle des préoccupations mystiques dans laquelle la Basilique a été entreprise dès 1260, et ont été peints ces cycles de fresques inouïes, dont le rôle s'est avéré de premier plan dans le renouvellement de l'art occidental à l'aube de la Renaissance.

Ce qui est très intéressant à comprendre au fil des développements hagiographiques et de leurs transcriptions visuelles par les peintres, c'est la manière dont on a très tôt conçu le rôle métahistorique ou eschatologique de François d'Assise, grâce aux stigmates dont il avait été bénéficiaire. « Les stigmates, dit-elle, par lesquels François se rendit entièrement conforme au Christ, sont la confirmation de l'identification de François avec l'Ange du sixième sceau de l'Apocalypse et de la mission salvatrice du saint – les stigmates sont le signe du Dieu vivant, qui est aussi le signe avec lequel l'Ange marque le front des élus et François le front de ceux qui ont été sauvés. Les identifications et les comparaisons pour le moins exigeantes que formule Bonaventure au sujet de François confèrent aussi bien au saint qu'à l'Ordre une autorité qu'aucune autre entité religieuse ne peut atteindre. » (p. 376)

Le lien constant du texte de l'Auteure avec les illustrations permet au lecteur de la suivre pas à pas dans ce parcours de la vie du Poverello, que l'on peut qualifier d'initiatique et de programmatique non seulement pour les frères de l'Ordre des Frères Mineurs, mais pour tous ceux qui désirent vivre jusqu'au bout les exigences de pauvreté de l'Évangile.

JEAN BOREL

BERNARD MEEHAN, *Le Livre de Kells*, Paris, Citadelle et Mazenod, 2020, 256 p.

Plus on contemple la beauté de la calligraphie du *Livre de Kells* et le hiératisme des figures de ses enluminures, plus le regard s'émerveille. Quel est donc le secret de cette présence, sinon je ne sais quoi d'éternel, comme l'identité même du sublime ?

D'où vient l'originalité de cet art qui a fait de l'Irlande l'un des plus hauts lieux

du premier christianisme médiéval ? Aujourd'hui encore, bien des questions demeurent sans réponse. Mais le *Livre de Kells* est là, dans sa fraîcheur inaltérée par le temps, recelant en lui, à travers l'enchevêtrement parfait de ses symboles, une science et une sagesse dont on sent bien qu'elles voient plus loin que l'horizon humain.

Lorsque saint Grégoire le Grand écrivait : « Du verbe sacré nous comprenons ce que nous ignorions hier, et demain comprendrons ce qu'aujourd'hui nous ignorons », il exprime bien que toute connaissance divine est non seulement en mouvement, mais en mouvement d'initiations progressives et successives, l'une promouvant la suivante. Tel est bien le but que poursuivaient les maîtres de cet art, qui ne se comprenaient eux-mêmes que comme de simples transmetteurs d'une révélation qui avait d'abord transformé leur mode d'être et de vivre.

Le *Livre de Kells* contient la copie des quatre *Évangiles selon Matthieu, Marc, Luc et Jean*, ainsi qu'un ensemble de textes préliminaires. Formes géométriques, animaux et objets n'ont qu'une seule mission : renvoyer au Christ, par qui tout a été fait, l'unique Médiateur entre Dieu, les hommes et l'univers.

Quant à l'art de l'initiale, qui n'a pas de précédent dans la calligraphie gréco-romaine, elle est l'apport original des peuples nordiques à l'art chrétien. Son développement s'explique, au point de vue spirituel, par la vénération témoignée à l'écriture dans sa forme visible, la lettre participant d'une certaine manière à l'essence de ce qu'elle exprime.

D'illustrations en illustrations, Bernard Meehan conduit le lecteur à la compréhension de l'un des évangélistes enluminés les plus célèbres de l'Europe chrétienne, ainsi qu'aux arcanes de sa création.

JEAN BOREL

CHRISTOS NÜSSLI, *Atlas historique des pays romands*, Vingt et une cartes de l'an 1 à l'an 2001, Éditions Attinger, 2020, 64 p.

Quelle excellente idée Christos Nüssli a-t-il eue de faire cet *Atlas historique des Pays romands*, car non seulement il comble un grand vide, mais sa conception est tout à fait originale. Pour la première fois, un atlas offre la possibilité de visualiser de manière rapide et précise la mémoire deux fois millénaire des territoires romands. C'est ainsi que, de l'an 1 à l'an 2001, une carte a été conçue pour chacun des vingt siècles de leur histoire.

Alors que la majorité des atlas recourent aux cartes pour illustrer des événements, la démarche adoptée est inverse : c'est le plan qui sert ici de point de départ et le récit des événements vient expliquer

l'évolution imprédictible et souvent déroutante des frontières.

Comme l'a voulu l'Auteur, cet atlas doit permettre de considérer les entités politiques dans leurs interactions, de considérer les changements qui les affectent, de les comparer et de tenter ainsi une synthèse des transformations d'une région au fil du temps. Qu'y a-t-il en effet de plus fascinant que de se représenter et de comprendre où et comment l'Empire romain, les États de Burgondes, les royaumes des Francs, de Transjurane et de Bourgogne ont dominé successivement nos territoires, jusqu'aux aléas de la lente construction de la République Helvétique et de la Confédération Suisse actuelle ?

JEAN BOREL



Composition et mise en pages réalisées par
Jacques Motllo – Sainte-Marie-la-Mer

Bulletin d'Abonnement à *Nova et Vetera*

Nom.....Prénom.....

Adresse.....

C.P..... Ville..... Pays.....

Tél.Courriel.....

- souscrit un abonnement à *Nova et Vetera* (4 numéros par an)

o annuel

Suisse	CHF 65.00
Europe	€ 50.00
Autres pays	€ 52.00

o de soutien

CHF 75.00 (à partir de)
€ 60.00 (à partir de)

- et/ou en faveur de:

Nom.....Prénom.....

Adresse.....

C.P..... Ville..... Pays.....

Modes de paiement (voir la 4^e de couverture de ce numéro)

À adresser à: **Nova et Vetera Édition,
85 route de Sept-Fons, BP 50001,
03290 Dompierre-sur-Besbre, FRANCE**