

SOMMAIRE

<i>Quand un canton suisse invoque « Dieu tout-puissant »</i>	
BENOÎT-DOMINIQUE DE LA SOUJEOLE, OP	3
<i>Stratégies de quelques Pères face aux « pestes » de leur temps</i>	
EMMANUEL DURAND, OP	11
<i>Pie V. Un réformateur armé d'un marteau</i>	
ANTON-MARIE MILH, OP	41
<i>La mission dominicaine en Chine et la querelle des rites chinois</i>	
JEAN-THOMAS DE BEAUREGARD, OP	57
<i>Redéfinir le rapport entre conservatisme et modernité : l'apport du concept d'« inversion téléologique »</i>	
BERNARD GUÉRY	81

Notes et lectures

Bibliographie :	93
----------------------------------	----

JEAN-PIERRE TORRELL, *Quand saint Thomas parle du Christ* – ALEXANDRE FREZZATO O.P., *La résurrection de la chair selon saint Thomas d'Aquin*. Identité et continuité de la personne humaine – HENRI QUANTIN, *Manger Dieu*. Pour une Eucharistie de première nécessité – PIERRE-MARIE BERTHE, *Les dissensions ecclésiales, un défi pour l'Église catholique* – YVES COMBEAU, *Toujours prêts. Histoire du scoutisme catholique en France* – DOMINIQUE LERCH, KRISTINA MITALAITÉ, CLAIRE ROUSSEAU, ISABELLE SÉRUZIER (dir.), *Les images de dévotion en Europe. XVI^e-XXI^e siècle. Une précieuse histoire* – JEAN PIERRE BRICE OLIVIER, *La chair en corps* – JEAN-MICHEL COUNET (éd.), *Esse est movere*. Regards croisés sur l'ontologie dynamique de Nicolas de Cues – ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Scholies aux Psaumes*, tome I: *Psaumes 1-70* et *Scholies aux Psaumes*, tome II: *Psaumes 71-150* – FLAVIUS JOSÈPHE, *Les Antiquités juives*,

Quand un canton suisse invoque « Dieu tout-puissant »

La Constitution suisse adoptée en 1999 commence par la phrase: « Au nom de Dieu Tout-Puissant! », suivie d'un préambule se référant aux plus hauts principes qui fondent une société. Invocation et préambule n'ont pas de valeur juridique contraignante, mais explicitent l'esprit qui préside à la Constitution. Chaque canton suisse adopte ensuite une constitution propre. Le Valais a avancé dans ce long processus, qui sera soumis à une votation populaire dans deux ans. Les Églises reconnues dans ce canton ont demandé au père Benoît-Dominique de la Soujeole, o.p., une conférence sur le sujet, susceptible de clarifier les fondements d'une telle invocation. À ce jour, la Constituante valaisanne a adopté le principe du maintien de l'invocation: « Au nom de Dieu Tout-puissant! », suivie d'un préambule (exactement une « narratio »). C'est une question qui touche au fondement des relations entre l'Église et l'État, dont l'articulation a une portée universelle. (Nova et Vetera)

Dans l'organisme juridique d'un État, la constitution est au sommet de la hiérarchie des normes. Aucun texte normatif issu des autorités politiques (le législatif et l'exécutif) et aucun texte privé liant des particuliers (notamment les contrats) ne peuvent être en contradiction avec la loi fondamentale. En raison de sa position faîtière, une constitution est un texte stable, notamment au plan des principes ou des « valeurs » qui y sont affirmés et qui gouvernent l'ensemble de la vie politique tels que la dignité de toute personne, le respect de la liberté, le refus de toute discrimination selon la race, la religion... C'est pourquoi la plupart des constitutions commencent par une déclaration générale dont le rôle est de placer l'ensemble du texte sous ces précisions. Certaines constitutions invoquent Dieu¹, d'autres n'expriment que la volonté du peuple², d'autres encore mentionnent une référence religieuse plus ou moins précisément³.

1. Ainsi le préambule de la Constitution fédérale suisse a pour première phrase: « Au nom de Dieu tout-puissant »; la constitution allemande de 1949 commence par: « Conscient de sa responsabilité devant Dieu et devant les hommes (...), le peuple allemand... »; la loi constitutionnelle canadienne de 1982 met en exergue la déclaration suivante: « Attendu que le Canada est fondé sur des principes qui reconnaissent la suprématie de Dieu et la primauté du droit... »

2. Ainsi les constitutions italienne, espagnole, des États-Unis, de la France, de la Russie...

3. La constitution norvégienne, en son article 2, énonce: « La base de nos valeurs reste l'héritage chrétien et humaniste... » La constitution algérienne stipule que « l'Algérie est terre d'Islam... ».

Une constitution n'est donc pas que juridique; elle est aussi philosophique. La science juridique se prononce sur le juste requis dans les relations publiques et privées; elle repose par conséquent sur une conception de la justice qui est d'ordre philosophique (ce qu'est le juste et comment le déterminer). Ce fondement philosophique est le plus souvent implicite; il est néanmoins nécessairement présent. Une mention explicite exposerait à entrer dans des débats philosophiques sans conclusion possible en raison de la grande diversité d'écoles. C'est pourquoi le préambule d'une constitution importe; il est le *minimum* d'explicite. Il exprime en général une certaine conception, disons « globale », de la justice, la plus consensuelle possible telle que véhiculée par la culture en son état actuel.

Compte tenu du fédéralisme propre à la Confédération helvétique, chaque canton tient jalousement à son caractère particulier et l'affirme dans ses institutions politiques grâce à une constitution cantonale. C'est dans ce contexte culturel que le canton du Valais a investi une assemblée constituante chargée de mettre à jour sa loi fondamentale. Cette assemblée, après un long travail de réflexion va soumettre au peuple le texte ainsi révisé. Dans une délibération récente, la constituante a choisi de maintenir en exergue du préambule constitutionnel l'invocation: « Au nom de Dieu tout-puissant! » Cela a fait l'objet de bien des discussions et de prises de position diverses car cette mention n'allait pas de soi pour une partie des élus chargés de préparer le texte. Par cette brève note, nous proposons d'exposer comment et pourquoi cette invocation nous semble pertinente.

I. Histoire, religion et vie sociale

1. Le rapport du Valais à son histoire

Le Valais est une entité sociale et donc politique qui s'inscrit dans une histoire précise qu'il entend assumer dans une continuité vivante. À ce titre, le Canton ne renie pas l'héritage des siècles. Ceci emporte une conséquence fondamentale: il n'y a pas en Valais de lecture de cette histoire en y discernant des ruptures comme c'est le cas en France avec la Révolution française succédant à l'Ancien Régime. La culture valaisanne n'entend pas être une « cancel culture » qui désapprouverait tel ou tel élément du passé et l'effacerait aujourd'hui de la mémoire. Ainsi la dimension religieuse de la vie humaine individuelle et sociale serait abandonnée au « profit » d'une appréhension selon une éthique « horizontale », c'est-à-dire non fondée autrement que par consensus toujours révisable.

2. Une vie politique devenue non confessionnelle

Cette dimension religieuse de la vie politique n'est plus confessionnelle au sens où une religion précise serait privilégiée (en l'espèce le catholicisme romain, ou le christianisme en général). Le pluralisme religieux actuel est un fait accepté sur le fondement de la liberté religieuse qui emporte la liberté d'adhérer à telle ou telle croyance déterminée comme de ne pas croire. La dimension religieuse de la vie politique est donc aujourd'hui de nature philosophique et non pas confessionnelle.

3. La religion du point de vue philosophique

On peut la présenter par les deux caractéristiques majeures du « sentiment religieux universel » tel que la science des religions les met en évidence⁴: la reconnaissance d'une certaine « transcendance » et d'une certaine relation de ce monde avec elle. Cette transcendance est comprise philosophiquement en particulier par la voie de la causalité. Nous sommes ici dans ce que la « droite raison » connaît par elle-même. Cela emporte les conséquences politiques suivantes:

3.1. L'expérience de l'interdépendance des êtres

L'être humain, tant individuel que communautaire, a sa vie et ses réalisations inscrites dans le cadre général de la vie de la planète (voire du cosmos...), c'est-à-dire dans une certaine interdépendance des êtres. La prise de conscience écologique actuelle est probablement la voie par laquelle la pensée moderne ressaisit le fait que « tout est lié⁵ ». Si l'on accepte l'étymologie du mot « religion », étymologie douteuse mais qui a été souvent invoquée⁶, *religare* = lier, relier, on peut caractériser la religion au sens philosophique par la prise de conscience de cette unité de l'ensemble du monde grâce à un « principe » transcendant, avec sa conséquence qu'est l'interdépendance de tous ses éléments (l'unité « verticale » fondant l'unité « horizontale »).

3.2. Dépasser une vision purement pragmatique et immédiate

La dimension religieuse rationnelle (philosophique) ainsi fondée, elle permet tant aux individus qu'aux groupes sociaux de dépasser une approche

4. On peut se référer à quelques maîtres de la science des religions tels que Mircea Eliade et Michel Meslin.

5. L'expression est un vrai refrain de l'encyclique *Laudato Si'* (cf. LS 16, 70, 91, 92, 117, 120, 138, 142, 240).

6. Voir, par exemple, SAINT AUGUSTIN, *De vera religione*, cap. 35.

seulement pragmatique et immédiate des questions et des défis qui se présentent dans l'existence et l'activité humaines. Une communauté politique particulière, ici la communauté cantonale valaisanne, affirme par là qu'elle entend placer son action dans une perspective plus large et unifiée. Elle comprend la place de l'être humain vivant en société dans un faisceau de relations interdépendantes qui relie « de haut en bas et de bas en haut » l'ensemble des vivants sous la responsabilité des individus citoyens par leurs représentants qui ont en charge cette « harmonie du tout » ou bien commun.

Dès lors, comment exprimer ce qui précède dans le préambule de la constitution?

II. Formulation du préambule: « Au Nom de Dieu tout-puissant »

Compte tenu du large pluralisme philosophique et confessionnel actuel, mais aussi compte tenu de ce que la culture politique valaisanne ne renie rien de ses origines, ne voulant pas voir des ruptures dans son histoire ni purger aujourd'hui des éléments de cette histoire, on a proposé de conserver l'invocation qui, jusqu'à présent, figure au début de la constitution: « Au Nom de Dieu tout-puissant! ».

1. Le sens de l'expression

En raison de la dimension philosophique générale et parce qu'il n'est pas acceptable d'aller jusqu'à un fondement précisément confessionnel, on peut comprendre cette invocation de la façon suivante:

1.1. Dieu comme Être personnel et comme cause première

Dans la culture européenne, le sens de l'expression *Dieu tout-puissant* est clairement d'origine chrétienne. Dieu, dans cette perspective confessionnelle, est un être personnel créateur, provident et sauveur. Prise au plan philosophique, il faut entendre la *cause première*. La toute-puissance est, tant du point de vue chrétien que philosophique, le *principe d'action*, la *capacité*⁷. Le mot ne connote pas de soi l'idée de contrainte sur autrui. Cette capacité, tant du Dieu personnel que de la cause première est *totale* en ce sens qu'elle est la condition première d'existence de tout le reste: c'est l'*omni-potentia* qui fait exister ce qui existe et tel qu'il existe.

7. Le verbe latin *possum* signifie *être capable de*, le *potens* est le sujet apte à agir.

1.2. L'ambivalence de l'expression Dieu tout-puissant

L'expression est recevable au sens philosophique (le « Dieu des philosophes ») et au sens confessionnel. Cette ambivalence n'est cependant pas une ambiguïté qui permettrait d'accorder superficiellement des avis divergeant quant au fond. Si c'était le cas, l'accord ne serait que de surface et il volerait en éclat à la première tension politique.

L'ambivalence est dans le fait que le sens confessionnel assume parfaitement le sens philosophique, et le sens philosophique n'est pas fermé au sens confessionnel même s'il ne « remonte pas si haut ». Le Dieu révélé dans la Bible est bien, dès les deux premiers chapitres de la Genèse, la cause première, et les voies « classiques » établissant en raison seulement l'existence de Dieu « remontent » toutes à ce « point premier », fondement non fondé de tout ce qui existe. Bien sûr, les confessions religieuses vont plus loin que la cause première quand elles lui reconnaissent la personnalité au sens le plus parfait et son action non seulement originelle mais continue (création et providence). On peut, du point de vue philosophique, s'en tenir à une cause première nécessaire et incomparablement plus cause que toutes les causes subordonnées que nous connaissons. Cela permet me semble-t-il un accord suffisant entre les citoyens s'en tenant à une perception philosophique « globale ». Les citoyens assumant des données confessionnelles vont tout simplement « plus loin ». C'est cet accord, certes large mais vrai car non ambiguë qu'il faut encore préciser.

2. Une expression non ambiguë

Il y a, il ne faut pas se le cacher, une très grave question posée à propos de cette invocation. Le débat et le choix qui en résultera ne doivent pas la passer sous silence. Le choix authentiquement politique est là, et il est d'une importance majeure car selon ce qui sera décidé par le peuple, il y aura continuité ou rupture avec la précédente constitution et, plus profondément, dans la culture valaisanne.

2.1. À quoi référer l'être humain?

Dans une société pluraliste aux plans philosophique et confessionnel, la mention de *Dieu tout-puissant* peut être reçue de façon consensuelle si elle est la réponse de principe à la question suivante: l'être humain doit-il ne se référer qu'à lui-même ou bien doit-il se comprendre par rapport à une réalité qui le dépasse parce qu'elle est l'origine et le soutien (fondatrice au début et

fondement permanent) de ce qu'il est, bien qu'on ne puisse en faire l'expérience immédiate?⁸

2.2. Répondre à la question

Une réponse de principe large et consensuelle à cette question est possible si l'on tient compte de deux enseignements irrécusables de l'histoire, en particulier toute récente :

a/ le siècle passé a été marqué par des totalitarismes politiques d'une puissance inégalée dans l'histoire. Chaque fois que l'être humain n'a pris sa référence qu'en lui-même, il a bâti des systèmes politiques totalitaires, avec leurs conséquences morales, culturelles, économiques..., qui ont abaissé grandement la dignité humaine et compromis la vie de larges groupes sociaux⁹. L'être humain référé seulement à lui-même, c'est-à-dire brisant cette interdépendance de tout ce qui existe à partir d'un « point premier », s'autodétruit ;

b/ les défis écologiques actuels montrent avec une évidence chaque jour grandissante que la vie dans toutes ses dimensions, des plus communes à tous les vivants, aux plus spécifiquement humaines avec la dimension morale, s'inscrit dans une solidarité étroite : toutes les formes de vie sont liées. Cette solidarité qui est un fait établi, manifeste que de nombreuses exigences doivent être respectées faute de quoi l'existence même des individus et des groupes sociaux est compromise¹⁰.

Ces deux données majeures nous interrogent aujourd'hui : quel est le fondement de ces exigences ?

Conclusion

Il y a, peut-on penser, dans la culture actuelle en Valais suffisamment d'éléments, dont certains portent encore la marque de leur origine chrétienne, qui pourraient permettre un consensus suffisamment large des citoyens sur l'affirmation d'une cause transcendante à laquelle notre monde est relié, et

8. Cf. Étienne GILSON, « Le bilan religieux du XIX^e siècle français », in *Foi et vie* n° 21, Paris, 1923, p. 1201-1202, repris dans Florian MICHEL (éd.), *Étienne Gilson. Un philosophe dans la cité. 1908-1943, Œuvres Complètes*, t.1, Vrin, Paris, 2019, p. 390 : « Il n'existe qu'un seul problème philosophique et religieux : l'homme doit-il s'ordonner vers soi, ou doit-il s'ordonner vers quelque chose de transcendant ? »

9. Le communisme et le nazisme se sont traduits par des dizaines de millions de morts.

10. Cf. la référence à la « Nature » dans le projet de la Commission 1 du 17 février 2020, A.1.1 : « Respectueux de la dignité humaine et de la Nature... »

du respect de laquelle notre vie dépend, non seulement dans son bien-être, mais jusque dans son existence même.

Le maintien de cette invocation souligne aussi que le Valais entend assumer son passé en procédant par *évolution* et non pas par *révolution*. L'évolution est dans l'élargissement de sens de l'invocation qui pour la conscience politique actuelle signifie un rapport à une cause transcendante, et la continuité est dans la reconnaissance implicite de l'insuffisance d'un fondement seulement pratique, centré sur l'être humain seul. La prise de position de fond est là. La part chrétienne de la population peut assumer cette signification tout en se permettant de *nommer* cette cause transcendante en raison de sa foi. Cette cause transcendante porte le nom de *Dieu tout-puissant* mais cela n'indique pas de façon exclusive, comme c'était le cas avant, la référence à une confession religieuse précise. L'invocation exprime d'abord un regard de sagesse humaine de type « métaphysique » au sens où la connaissance de notre monde n'est pas épuisée par la physique. Cependant, elle ne s'oppose pas à la révélation juive puis chrétienne et à la confession musulmane de même qu'avec la plupart des autres religions, dans la mesure où la démarche confessionnelle entend désigner plus précisément cette « cause première » et nouer avec elle une relation personnelle et communautaire fondée sur une croyance précise.

Cette invocation ainsi entendue exprime par conséquent l'intention de la communauté politique valaisanne de reconnaître qu'elle s'inscrit dans une réalité sociale cantonale mais aussi confédérale et internationale – la communauté humaine en son entier – qui se comprend en relation d'interaction les unes avec les autres, relation fondée sur une réalité transcendante.

On pourrait penser cependant que la référence à des *valeurs* telles que la dignité humaine, pourrait suffire. Mais cette référence qui n'est pas fausse pourrait être insuffisante. Le mot « valeur » est à prendre ici au sens *éthique*, tout particulièrement la valeur « justice ». Il convient d'aller aux sources ou au fondement de ces valeurs. Si ces sources fondamentales ne sont pas nommées, les « valeurs » non fondées sur ce qui les impose, deviennent « à géométrie variable » selon les personnes, les temps et les lieux ; elles n'entrent plus dans le *bien commun*. C'est pourquoi il est important qu'une constitution, en raison de sa position faîtière dans l'ordre des normes sociales, exprime ce fondement dans son préambule, fût-ce largement. L'exprimer en termes de *Dieu tout-puissant* revient à nommer le « principe actif premier ». L'acception confessionnelle remonte de l'opération à l'être agissant et va jusqu'à l'essence (le Dieu un et trine pour le christianisme). L'un, confessionnel, inclut l'autre, philosophique, et le philosophique ne contredit

pas le confessionnel. Ce type d'accord est fondamental pour une société politique.

Benoît-Dominique DE LA SOUJEOLE, OP

Stratégies de quelques Pères face aux « pestes » de leur temps

En Afrique, en Orient ou à Rome, les chrétiens n'ont pas été épargnés par les maux de leur temps : accusations, persécutions, famines, épidémies, guerres civiles, esclavage et captivité, invasions barbares, etc. Parmi ces tribulations, certaines étaient partagées par tous et atteignaient sans distinction le commun des mortels, tandis que d'autres étaient ciblées contre les chrétiens. Plusieurs Pères de l'Église ont élaboré des stratégies de réponse pratique, d'explication rationnelle, d'apologie ou d'exhortation éclairées par la foi. Elles varient selon les contextes et les compétences de chacun.

Nous allons considérer ici les registres de discours et les arguments de quatre Pères : Cyprien de Carthage († 258), Basile de Césarée († 379), Augustin d'Hippone († 430) et Anastase le Sinaïte († vers 700). Les approches diffèrent. Elles sont tantôt de saveur pastorale tantôt à dominante dogmatique, toutefois sans véritable disjonction. Cyprien défend les chrétiens et interpelle les païens. Basile et Augustin ont en commun de chercher à réfuter le manichéisme. Instruit de la médecine de son temps, Anastase fait droit aux observations empiriques et résiste aux raccourcis théologiques qui occultent les causes prochaines de la maladie et de la mort. Par-delà les siècles, relire ces textes anciens contribue à clarifier certaines questions théologiques qui demeurent les nôtres. De surcroît, les accents pastoraux de Cyprien résonnent avec une étonnante actualité, lorsqu'il dénonce l'injustice sociale qui surinfecte sur les épidémies, tout en encourageant le bien qui peut émerger en de telles circonstances.

1. Cyprien face à la peste et aux accusations : réfutation et exhortation

Cyprien de Carthage a connu la persécution de Dèce (249-251) et la propagation d'une « peste » à travers l'Empire. L'épidémie aurait atteint Carthage en 253. Ces maux se propagent dans l'Empire romain alors que celui-ci connaît une instabilité croissante, annonciatrice de sa future dislocation. Les païens tiennent facilement les chrétiens pour responsables des malheurs du temps, interprétés comme une vengeance des dieux face à l'impiété de ceux qui refusent de les vénérer. Une telle accusation tend à justifier les persécutions à l'encontre des chrétiens. Dans ce contexte, Cyprien écrit

une lettre ouverte à un païen, Démétrien, en forme d'apologie et d'exhortation. La lettre est datée de façon approximative entre 251 et 253.

La stratégie de Cyprien est multiforme : il avance une explication rationnelle des maux présents, à savoir le vieillissement du monde ; il retourne l'accusation contre les païens qui refusent d'adorer le vrai Dieu ; il interprète ces maux comme les signes annonciateurs de la fin en recourant aux prophéties de l'Écriture ; il dénonce l'aggravation des conséquences des maux par l'injustice des hommes ; il donne en exemple la patience des martyrs et l'endurance des chrétiens, exhortant les païens à la conversion.

Considérons quelques traits saillants de la réfutation offerte par Cyprien. Face à la fausse imputation de la responsabilité des malheurs présents aux chrétiens, Cyprien commence par invoquer une raison naturelle suivant les conceptions de l'époque : le vieillissement du monde. En cohérence avec les six jours du premier récit de création dans la Genèse, le monde devait durer six millénaires, avant d'entrer dans le repos de Dieu. Or, selon les calculs de l'époque, le monde de Cyprien est déjà fort avancé en âge, car il est sur le point d'achever son sixième millénaire. Le monde est ainsi comparé à un organisme en fin de vie, qui n'a plus l'énergie pour résister aux agressions et dont les ressources de toutes sortes sont presque épuisées. Même sans faire référence aux signes avant-coureurs de la fin selon les prophéties de l'Écriture, il suffit d'ouvrir les yeux pour observer le déclin du monde :

Tu as prétendu que tous ces événements qui aujourd'hui secouent et accablent le monde se produisent à cause de nous et que nous devons en être tenus pour responsables, parce que nous ne vénérons pas vos dieux. À ce sujet, même si tu ne possèdes aucune connaissance de Dieu et si tu es étranger à la Vérité, tu dois savoir d'abord une chose, que le monde a maintenant vieilli, qu'il n'est pas soutenu par les forces qui auparavant le soutenaient, qu'il ne dispose pas de la puissance et de la résistance qu'il avait jusque-là à sa disposition. Et cela, même si nous nous taisions et que nous ne tirions pas argument des saintes Écritures et des prédictions divines, le monde lui-même le dit et témoigne de son déclin, comme le prouve la dégradation générale¹.

Le versant rationnel de l'argument n'a plus une valeur convaincante à nos yeux, mais il importe surtout parce qu'il est significatif de la stratégie défensive de Cyprien. Il s'efforce de commencer par opposer un argument rationnel à une accusation irrationnelle. Bien que les prophéties tirées de l'Écriture ne soient pas normatives pour les païens et qu'il ne soit pas recommandé d'y recourir dans les apologies, Cyprien y fait référence dans une

1. CYPRIEN DE CARTHAGE, *Ad Demetrianum*, III, 1, SC 467, p. 75.

logique de persuasion. Il dit en substance : ce que vous êtes capables de constater de vos yeux tout comme nous, nos Écritures l'ont anticipé et le qualifient comme les signes annonciateurs de la fin des temps.

La succession ininterrompue des guerres, le surcroît d'inquiétude dû à la sécheresse et à la famine, les atteintes portées à la santé par la violence des maladies, le dépeuplement du genre humain causé par le ravage des épidémies, sache aussi que tout cela a été prédit : à la fin des temps les maux s'accroîtront, les difficultés se multiplieront, et à l'approche du jour du Jugement la rigueur et l'indignation de Dieu s'enflammeront de plus en plus pour frapper le genre humain. Car contrairement à ce que tes doléances trompeuses et ton ignorance incapable de vérité profèrent et répètent à grands cris, ces événements se produisent non pas parce que nous n'adorerions pas vos dieux, mais parce que vous n'adorez pas Dieu².

Cyprien manie ainsi une rhétorique de l'accusation et de l'escalade. Les païens voient dans les maux du moment la résultante de l'abandon par les chrétiens des dieux du panthéon romain. Eh bien, ce sont plutôt les impiétés et les méfaits des païens que Dieu châtie lorsqu'il permet les maux et n'en protège pas les populations :

De fait, puisqu'il est lui-même le seigneur et maître du monde, que tout se produit à son gré, comme il en manifeste la volonté, et que rien ne peut se faire qu'il ne l'ait fait lui-même ou n'ait permis que cela se fit, naturellement lorsqu'ont lieu ces événements qui manifestent la colère et l'indignation de Dieu, ils n'ont pas lieu à cause de nous qui adorons Dieu, mais ils sont la punition de vos fautes et de votre conduite à vous qui, d'aucune façon, ne cherchez ni ne craignez Dieu, ni n'abandonnez vos vaines superstitions pour connaître la véritable religion, afin que celui qui est le seul Dieu pour tout le monde soit le seul à être adoré et prié par tout le monde³.

Il y a toutefois pire à craindre. Puisque les malheurs présents demeurent comme une leçon sans effet sur les païens, Dieu laisse libre cours à une colère qui redouble d'intensité :

Voici que le Seigneur s'indigne, qu'il se met en colère et qu'il menace parce que vous ne vous tournez pas vers lui : et toi tu t'étonnes ou tu te plains sans te départir de cette obstination et de ce mépris qui vous caractérisent, si la pluie tombe rarement du ciel, si la terre en friche n'est couverte que de poussière, si la glèbe stérile a du mal à produire une herbe pauvre et jaunâtre, si la grêle frappe et ravage la vigne, si la tempête renverse et détruit les

2. CYPRIEN DE CARTHAGE, *Ad Demetrianum*, V, 1, p. 79-81.

3. CYPRIEN DE CARTHAGE, *Ad Demetrianum*, V, 2, p. 81.

oliviers, si la sécheresse tarit les sources, qu'un air pestilentiel pollue l'atmosphère, que des maladies mortelles achèvent les hommes, alors que tout cela est provoqué et arrive par vos péchés et que Dieu s'emporte davantage quand des malheurs de cette sorte et de cette importance ne vous sont d'aucun effet⁴.

À nouveau, Cyprien confirme sa théorie par un recours aux Écritures, spécifiquement à deux oracles de Jérémie évoquant le refus – en l'occurrence, par les fils d'Israël (!) – de la leçon du Seigneur. Les malheurs dus au vieillissement du monde sont interprétés, à un autre niveau d'intelligibilité, comme une correction divine. Celle-ci est d'autant plus sévère qu'elle n'est pas reçue. Un feu continu et un châtement perpétuel attendent finalement ceux qui demeurent sourds aux avertissements divins⁵.

Relevons toutefois que Cyprien mobilise aussi un autre registre d'interpellation : il dénonce vigoureusement l'injustice sociale qui décuple, spécialement parmi les pauvres, les conséquences des maux dus au vieillissement du monde.

Tu te plains de ce que l'ennemi se dresse, comme si, même au cas où il n'y aurait pas d'ennemi, la paix pouvait exister entre les citoyens en toge eux-mêmes ; tu te plains de ce que l'ennemi se dresse, comme si, même au cas où à l'extérieur, les armées et les dangers venant des barbares seraient contenus, à l'intérieur les manœuvres et les injustices des puissants ne conduisaient pas à des luttes entre nos concitoyens d'une violence et d'une gravité plus grande encore ; tu te plains de la disette et de la famine, comme si la sécheresse contribuait plus que la rapacité à la famine, comme si ce n'était pas en profitant de l'élévation des cours des denrées et de la hausse des prix qu'on augmentait la brûlante douleur des privations ; tu te plains de ce que le ciel se ferme aux pluies, alors que, comme on le voit, les greniers sont fermés sur terre ; tu te plains de ce que diminuent les productions naturelles, comme si celles qui existent étaient offertes à ceux qui sont dans le besoin ; tu accuses la peste et l'épidémie, alors que ce sont précisément la peste et l'épidémie qui ont fait découvrir ou croître les crimes des uns et des autres, car on ne manifeste pas de miséricorde envers les malades, et les morts se voient guettés par la cupidité et même le vol. Les mêmes qui se montrent timides pour remplir les devoirs de piété sont téméraires pour réaliser des gains impies, ils fuient la fin des mourants et convoitent les dépouilles des morts ; et l'on voit clairement que ces malheureux ont peut-être même été abandonnés au milieu de leurs souffrances pour cette raison : afin qu'ils ne puissent en réchapper en étant soignés ; car l'on voulait la disparition du malade quand on se jette sur la fortune du disparu⁶.

4. CYPRIEN DE CARTHAGE, *Ad Demetrianum*, VII, 1, p. 83-85.

5. Voir CYPRIEN DE CARTHAGE, *Ad Demetrianum*, IX, 1, p. 87-89.

6. CYPRIEN DE CARTHAGE, *Ad Demetrianum*, X, 2, p. 91-93.

L'enchaînement des passions mortifères, des mauvaises actions et des comportements injustes, avec leurs conséquences prévisibles, prennent ici le pas sur les malheurs qui viennent du dehors, alors même que ceux-ci sont bien réels. Mais leurs effets pourraient être tempérés par des attitudes humaines de justice et de partage. En réalité, les maux extérieurs sont des révélateurs de ce que valent les hommes.

Tout en incriminant vivement les païens, Cyprien leur présente l'exemple édifiant des chrétiens qui endurent fléaux et persécutions avec fermeté en vertu de leur espérance en la vie éternelle. Cela devrait provoquer les païens à se convertir, au lieu de courir à la perte éternelle. L'endurcissement des païens face aux châtements divins est propre à susciter plus vivement encore la colère de Dieu.

La lettre ouverte adressée au païen Démétrien se trouve complétée par un autre discours, le *De mortalitate*, adressé cette fois aux chrétiens. Il est daté des mêmes années que l'*Ad Demetrianum*, sans que l'on sache quel écrit précède l'autre. Cyprien soutient que les épreuves vérifient la foi et que la mort n'est pas un mal pour le chrétien, car il quitte un monde plein de passions, de pièges et de tentations pour une vie définitive et meilleure avec Dieu. Bien qu'elle se réclame de l'assurance de la foi, une telle rhétorique est difficile à recevoir aujourd'hui, car elle tombe sous la critique moderne d'une projection du chrétien dans un arrière-monde. Il faut toutefois se rappeler que Cyprien tient ce discours dans un contexte où la mort est omniprésente, sous la forme de la « peste » et des persécutions. Il ne dissuade pas les chrétiens de vivre, mais il cherche à soutenir ceux qui sont effectivement menacés de mourir ou ceux qui portent le deuil d'êtres chers.

Certains chrétiens voudraient que Dieu les preserve des épidémies qui affligent leurs contemporains, en l'occurrence la « peste » de Carthage. Cyprien répond que la foi des chrétiens ne les exempte pas de la condition commune des hommes exposés aux fléaux du temps :

Il y a des personnes qui admettent mal que les chrétiens soient, tout comme les païens, atteints par la maladie, comme si le chrétien ne croyait que pour jouir avec bonheur du monde, soustrait à tous les maux, et pour avoir part à la béatitude éternelle sans avoir enduré tous les désagréments de la vie. D'autres encore sont contrariés par le fait que nous soyons, ainsi que tous les autres hommes, soumis à la nécessité de mourir. Mais que n'aurions-nous pas de commun avec les autres hommes puisque nous sommes issus de la même chair ? Aussi longtemps que nous vivons ici-bas, nous sommes liés au genre humain par l'identité de notre corps ; c'est par l'esprit que nous nous différencions. C'est pourquoi nous partageons avec tous les humains les inconvénients

de la chair, jusqu'à ce que « cet être corruptible revête l'incorruptibilité, que cet être mortel revête l'immortalité » (1 Co 15, 53) et que le Christ nous conduise vers Dieu le Père⁷.

Cyprien poursuit par l'évocation d'autres maux qui affligent les chrétiens au même titre que les autres hommes : famine, invasion, captivité, sécheresse, naufrage... Plus radicalement, personne n'est exempté de la souffrance corporelle. La foi n'est donc pas un passe-droit au milieu des épreuves, des risques et des souffrances de la vie présente. Partageant la chair commune, les chrétiens sont soumis aux mêmes fléaux que les païens, avec les persécutions en plus. Le secours spécifique des chrétiens est la force de leur foi dans les promesses de Dieu. Ils savent où est leur patrie définitive.

Dans l'*Ad Demetrianum*, Cyprien incrimine les païens pour leur avidité et leur injustice, qui décuplent les effets néfastes des maux. Dans le *De mortalitate*, Cyprien présente aux chrétiens la « peste » comme un révélateur du bien que les hommes peuvent accomplir :

Enfin, mes très chers frères, comment ignorer l'importance et la nécessité de ce fléau, de cette peste si horrible et funeste en apparence, qui éprouve l'équité de chacun et sonde l'âme de l'homme afin de déceler si les forts assistent les faibles, si les parents nourrissent des sentiments affectueux à l'égard des leurs ; si les maîtres traitent avec bienveillance leurs serviteurs accablés de travail ; si les médecins ne négligent pas leurs malades, malgré leurs supplications ; si les violents parviennent à réprimer leurs élans. La seule crainte de la mort incitera les pillards à refréner leur insatiable avidité du bien d'autrui, les orgueilleux à baisser la tête, les pervers à calmer leur audace ; stimulés par cette angoisse, des hommes riches, qui auront perdu tous ceux qui leur sont chers et s'approprient donc à mourir sans héritiers, abandonneront avec largesse leurs biens aux pauvres⁸.

La peste révèle la vérité des liens et des dispositions entre les forts et les faibles, les parents et leurs enfants, les maîtres et leurs serviteurs, les médecins et leurs malades. De surcroît, le fléau offre aux pécheurs – violents, pillards, orgueilleux, pervers – une possibilité de modération et d'amendement sous la perspective de leur mort prochaine. Autrement dit, l'imminence de la mort éprouve ce que valent vraiment les hommes et leur donne une ultime chance de bien agir.

Lorsqu'il s'adresse spécifiquement aux chrétiens, Cyprien présente la ruine du monde présent comme une telle menace que le mourant ou le martyr

7. CYPRIEN DE CARTHAGE, *De mortalitate*, 8, Paris, DDB, PDF 17, 1980, p. 23.

8. CYPRIEN DE CARTHAGE, *De mortalitate*, 16, p. 29.

devraient être heureux d'en sortir au plus vite. Mourir équivaut en fait à une arrivée à bon port, comme si l'on échappait à un naufrage par une heureuse issue. Le vieillissement du monde cède alors la place à l'imminence de la fin annoncée :

Voici que le monde chancelle à son tour, qu'il s'écroule et annonce sa ruine, non pas sous l'effet de sa vétusté, mais parce qu'il touche à sa fin. Et vous ne remerciez pas Dieu, vous ne vous félicitez pas de ce que tous ces naufrages, ruines et autres désastres vous soient épargnés par une mort jugée précoce ?⁹

L'argumentation et la rhétorique de Cyprien sont contre-intuitives. Là où l'homme naturel se désole de perdre les siens prématurément ou a peur de mourir à son tour, le chrétien doit se réjouir de quitter ce monde pour entrer dans la vie promise et retrouver ses pères. Un tel discours serait taxé de malsain s'il était tenu à des gens menant une vie paisible dans un monde protégé, mais il s'avère réaliste dans un empire sur le déclin où les fléaux fatals sont multiples – guerre, invasion, captivité, épidémie – et où les chrétiens sont de surcroît exposés à des vagues de persécutions. Lorsque les possibilités humaines d'une vie heureuse ici-bas sont réduites et les menaces quotidiennes, l'exhortation chrétienne à accepter de bonne grâce une mort prochaine – comme un passage vers la vie véritable avec Dieu – n'est plus aussi contre-intuitive qu'il n'y paraît à première vue. Dans le monde antique, une vie chrétienne sans eschatologie serait apparue comme pure folie.

Les discours de Cyprien recourent à des arguments différents selon qu'ils sont adressés aux païens ou aux chrétiens.

À l'intention des premiers, Cyprien avance une explication rationnelle des fléaux et du chaos qui affectent l'empire romain sur le déclin, à savoir le vieillissement d'un monde qui est comparable à un organisme en fin de vie. Un tel argument, apparenté à une lecture « naturaliste » de l'histoire, est propre à déjouer la fausse imputation des maux présents aux chrétiens. La vétusté du monde est de surcroît confirmée par les prophéties bibliques sur les signes avant-coureurs de la fin des temps, perçue comme étant proche. Au faux procès des chrétiens par les païens, Cyprien réplique par une accusation symétrique : les maux présents sont en réalité une forme de châtiment par Dieu du péché des païens. La correction divine s'avère d'autant plus rude que la leçon n'est pas reçue par les païens endurcis. Cyprien dénonce aussi de façon vibrante les fautes indignes envers les mourants et l'injustice sociale qui aggravent les conséquences néfastes des fléaux, à la fois sur les individus et sur les populations.

9. CYPRIEN DE CARTHAGE, *De mortalitate*, 25, p. 35.

Lorsqu'il s'adresse aux chrétiens, Cyprien estime que les maux sont des révélateurs de ce que valent vraiment les hommes. Il pense même, de façon étonnante, que les maux peuvent faire sortir le bien dont sont capables les pécheurs, en dressant un obstacle sur la voie du mal. Cyprien exhorte ses coreligionnaires à la constance et à la fermeté dans les épreuves du moment, spécialement face aux persécutions et aux autres menaces. Les chrétiens ne doivent pas attendre de Dieu d'être exemptés des risques et des malheurs qui affectent tous les hommes sans distinction, en raison de la précarité de la condition humaine. Face à la mort, les chrétiens savent qu'elle est un passage vers la vie éternelle avec Dieu. Leur espérance les affermit et les console.

2. Basile face aux manichéens : thérapie et théodicée

Prêtre de Césarée, Basile écrit son bref traité intitulé *Que Dieu n'est pas l'auteur des maux* en 369, peu après la famine de 368. La perspective n'est pas celle d'une consolation mais d'une théologie exigeante. Basile veut éviter aux chrétiens de céder aux sirènes du manichéisme. Toute l'entreprise vise à montrer que les maux ne sont pas créés par Dieu. Si tel était le cas, la bonté de Dieu serait contredite par ses œuvres et mieux vaudrait peut-être alors – comme le font les manichéens – poser un second dieu, mauvais, en conflit avec le bon Dieu. Il faut bien plutôt que le chrétien se retienne de tirer de fausses conclusions des maux qui l'affectent et pose un acte de foi :

Dans le douzième psaume, [David] nous expose le prolongement d'une épreuve : « Jusques à quand, Seigneur, m'oublieras-tu sans fin ? » (Ps 12, 2), et dans l'ensemble du psaume il nous enseigne à ne pas céder au découragement quand nous sommes dans l'affliction, mais plutôt à attendre patiemment que se manifeste la bonté de Dieu, sachant que c'est par une économie qu'il nous livre à l'affliction, en mesurant l'ampleur de nos tourments à proportion de la foi qui est en nous¹⁰.

Telle est la prémisse de foi de Basile : tout ce qui arrive aux chrétiens relève d'une « économie », c'est-à-dire d'une dispensation divine, le plus souvent cachée. Les épreuves n'excèdent pas ce que chacun peut porter. Elles sont mystérieusement proportionnées à la foi de chacun. Cela ne signifie pas que Dieu crée les maux, ni qu'il les envoie directement lui-même, mais qu'il en use de quelque manière pour le bien des croyants.

Toutefois, l'essentiel du propos de Basile consiste en une réfutation théorique du manichéisme. Il soutient que tenir Dieu pour responsable des maux équivaut à une négation de la bonté de Dieu, comparable à une négation de

10. BASILE DE CÉSARÉE, *Dieu n'est pas l'auteur des maux*, 1, PDF 69, p. 38-39.

son existence¹¹. Contre la thèse suivant laquelle Dieu serait l'auteur des maux, Basile entend disculper Dieu. Il fait œuvre de théodicée. Au lieu de mettre Dieu en cause, il faut partir de la confession certaine de sa bonté :

D'où viennent donc, dit-on, les maladies ? D'où viennent les morts prématurées ? D'où viennent les mises à sac des villes ? les naufrages, les guerres, les épidémies ? En effet, dit-on, ce sont des maux, et tous des œuvres de Dieu. Par conséquent, qui d'autre que Dieu pouvons-nous en accuser ? [...] Il nous faut avoir ce seul principe à l'esprit : puisque nous sommes l'œuvre du Dieu bon, qu'il nous a forgés, qu'il ménage pour nous les petites choses comme les plus grandes, nous ne pouvons certes rien subir contre la volonté de Dieu, mais ce que nous subissons ne peut rien contenir de funeste, et même c'est le meilleur sort qui se puisse concevoir¹².

Si Dieu est bon et s'il est souverain, comme la foi chrétienne le professe, il permet que des maux atteignent les croyants, comme tout un chacun, mais ces maux n'entraînent pas de soi la perte véritable des fidèles, laquelle relève en propre du péché. Même la mort n'est pas mauvaise selon Basile, si ce n'est lorsqu'elle est celle d'un pécheur. L'origine du mal et la racine du péché se trouvent dans le libre arbitre des hommes. Lorsqu'ils sont satisfaits dans le bonheur, ceux-ci s'alourdissent dans le plaisir et tendent à déchoir vers le péché¹³.

Pour faire la part des choses entre les maux et les péchés, Basile recourt à la distinction stoïcienne entre le mal apparent et le mal réel : « une chose peut être mauvaise soit selon notre appréhension personnelle, soit selon sa nature propre. Ce qui est mal par nature dépend de nous¹⁴ ». Il s'agit des péchés de toutes sortes, qui sont toujours néfastes car ils souillent l'âme et défigurent l'image de Dieu en nous. En revanche, les maux qui heurtent ou agressent notre sensibilité sont à considérer comme des maux apparents. Avec une foi de prime abord déconcertante, Basile estime que « chacun de ces maux nous est infligé par un maître sage et bon en vue de nous être utile¹⁵ ».

Pour soutenir un tel optimisme, Basile présume que les maux apparents individuels, tels qu'une faillite ou une maladie, interviennent pour éviter à ceux qu'ils affectent de se précipiter dans le péché. Les maux individuels

11. Voir BASILE DE CÉSARÉE, *Dieu n'est pas l'auteur des maux*, 2.

12. BASILE DE CÉSARÉE, *Dieu n'est pas l'auteur des maux*, 2, p. 41.

13. Voir BASILE DE CÉSARÉE, *Dieu n'est pas l'auteur des maux*, 3 et 6.

14. BASILE DE CÉSARÉE, *Dieu n'est pas l'auteur des maux*, 3, p. 42.

15. *Ibid.*

seraient donc administrés aux croyants au moment opportun comme une thérapie préventive. De plus, la mort intervient enfin pour chacun lorsqu'il a atteint la limite de ses jours, fixée par Dieu. Nous sommes donc invités à croire que rien ne peut vraiment nuire au croyant s'il tient ferme dans la foi et la communion avec Dieu.

Une telle conception est foncièrement juste, même si elle ne manifeste pas beaucoup de compréhension pour la faiblesse de notre condition exposée aux malheurs de la vie. Il me paraît toutefois problématique de préjuger que les malheurs qui s'imposent à nous interviennent pour nous retenir de pécher. L'affirmer revient à rationaliser les maux en sortant des limites de notre connaissance humaine et à parler indûment du point de vue de Dieu. Pour interpréter avec sûreté un mal fatal comme une thérapie préventive appliquée à tel ou tel individu, il faudrait éventuellement être prophète, et non pas seulement théologien.

Quant aux maux collectifs, tels que les famines et les épidémies, Basile leur accorde une valeur punitive, comparable à une amputation visant à endiguer le mal :

Quant aux famines, aux sécheresses, aux inondations, ce sont des plaies communes à des cités et à des peuples, qui punissent la démesure du mal. Le médecin est bienfaisant, même s'il inflige au corps des peines et des souffrances (c'est la maladie qu'il combat, non le malade); de la même façon, Dieu est bon, lui qui aménage le salut du tout par le châtement des parties. Tu n'accuses pas le médecin quand il procède à des amputations, à des cautérisations ou à des mutilations du corps. Au contraire tu le rétribues, tu l'appelles ton sauveur parce qu'il a confiné la maladie dans une seule partie avant qu'elle ne s'étende à tout le corps. Mais quand tu vois une ville ensevelir ses habitants, ou un navire sombrer en mer avec tout son équipage, tu n'hésites pas à lancer des paroles blasphématoires contre le médecin et sauveur véritable. – Tu aurais dû penser que, lorsque les hommes souffrent d'un mal modéré et guérissable, on peut appliquer des soins utiles; mais quand la gravité du mal l'emporte sur l'éventuelle thérapie, l'ablation de la partie corrompue devient nécessaire, pour éviter qu'avec le temps la maladie ne se propage jusqu'aux parties vitales du corps. Ce n'est pas le médecin qui est responsable de l'amputation ou de la cautérisation, mais la maladie. De même, les destructions de villes, trouvant leur origine dans les excès de ceux qui ont péché, laissent Dieu libre de tout reproche¹⁶.

Pareillement, les guerres et leurs cortèges de maux (meurtres, esclavage, captivité, etc.) sont présentés comme de justes châtements. Si la chair est

16. BASILE DE CÉSARÉE, *Dieu n'est pas l'auteur des maux*, 3, p. 43.

frappée, c'est pour que l'âme soit guérie¹⁷. Lorsque le bénéfice n'est pas directement pour ceux qui sont frappés, leur sort est toutefois un exemple pour conduire les autres à une conduite plus sage¹⁸.

Basile inclut de la sorte tous les maux dits apparents, individuels et collectifs, dans une logique morale : ces maux-là sont des traitements du péché, soit de façon préventive soit de façon punitive et exemplaire. Le risque majeur d'une approche aussi englobante est que l'avènement d'un malheur induise la suspicion d'une faute qui justifie les contingences du mal comme un traitement proportionné au péché supposé.

Basile invite son auditoire à ne pas mettre en procès les « économies divines » et à ne pas tenir Dieu pour responsable des maux. Outre l'analogie de la thérapie, qui rend compte de l'usage des maux par Dieu, Basile convoque un argument métaphysique :

Dieu t'a donc appris cela, tu peux discerner par toi-même les différentes formes du mal, tu sais ce qu'est le mal réel – le péché, dont la fin est la destruction – et ce qu'est le mal apparent, celui qui paraît mauvais à cause de la douleur de la sensibilité, mais qui a valeur de bien : les maux qui sont infligés pour faire cesser le péché, et dont le fruit est le salut éternel des âmes. Cesse donc d'être mécontent des économies divines. En un mot, ne pense pas que Dieu est responsable de l'existence du mal, et n' imagine pas que le mal a une subsistance propre. En effet, la malice n'est pas un être subsistant, comme un quelconque être vivant, et nous ne pouvons pas l'avoir sous les yeux comme une essence hypostasiée. En effet, le mal est une privation de bien. Un œil a été créé, mais une cécité est intervenue par la perte des yeux. Ainsi, si l'œil n'était pas d'une nature corruptible, n'y aurait-il pas de voie frayée à la cécité. Le mal non plus n'est pas pourvu d'une existence propre, mais il survient par des altérations de l'âme¹⁹.

La non-subsistance du mal, jadis mentionnée par Plotin comme une thèse erronée²⁰, est désormais intégrée comme le clou de la réfutation du manichéisme. En effet, si le mal n'a pas de subsistance propre, il n'est ni créé ni créé. Il ne s'apparente pas à un second dieu et il n'est pas issu du Dieu véritable. Une question demeure toutefois en suspens :

17. Voir BASILE DE CÉSARÉE, *Dieu n'est pas l'auteur des maux*, 4, p. 45-46.

18. Voir BASILE DE CÉSARÉE, *Dieu n'est pas l'auteur des maux*, 5, p. 47-49.

19. BASILE DE CÉSARÉE, *Dieu n'est pas l'auteur des maux*, 5, p. 50-51.

20. Voir PLATON, *Théétète*, 176a; PLOTIN, *Énéades*, I, 8; PROCLUS, *Études sur la Providence*, III.

Cependant le mal existe, et son activité montre qu'il est largement répandu sur toute la vie. D'où lui vient donc l'existence, s'il n'est ni sans principe, ni créé?²¹

Basile intègre finalement une explication de type naturaliste, inspirée des théories médicales de l'époque :

Interrogeons à notre tour ceux qui se mettent en quête des problèmes de ce genre : d'où viennent les maladies ? d'où viennent les infirmités du corps ? La maladie n'est pas inengendrée, mais elle n'est pas non plus une créature de Dieu. Les êtres vivants sont créés avec la constitution qui leur convient naturellement, et ils sont amenés à la vie pourvus de leurs membres, mais ils tombent malades quand ils sont détournés de leur constitution naturelle. Ils s'écartent de la santé soit à cause d'un mauvais mode de vie, soit pour quelque autre raison qui les rend malades. Ainsi, Dieu a créé le corps, et non la maladie. Donc il a aussi créé l'âme, et non le péché. L'âme devient mauvaise, quand elle est détournée de son état naturel. Quel était donc pour elle le principe du bien ? Respecter Dieu et s'unir à lui par la charité. Une fois tombée de ce bien, elle se trouve atteinte de maux divers et variés²².

Comme les maladies s'expliquent par une déviance de la constitution naturelle du corps, le péché provient d'un détournement de l'ordre naturel de l'âme vers Dieu. Basile reprend ici une conception qui se trouve chez Origène. L'âme comblée par la contemplation du bien a certes « la liberté et le pouvoir » de demeurer dans une vie conforme à sa nature.

[...] mais [l'âme] a aussi la liberté de se détourner éventuellement du bien. Cela lui arrive parfois, quand, éprouvant une sorte de satiété de la jouissance bienheureuse, elle est comme alourdie par une sorte d'assoupissement et elle glisse alors des régions supérieures, et se trouve mêlée à la chair à cause de la jouissance honteuse des plaisirs²³.

L'origine du mal n'est pas à chercher du côté de Dieu, qui est bon, mais dans le caractère faillible de la liberté créée. Dieu ne saurait être tenu pour responsable des maux, car tout ce qu'il a créé est bon par nature, y compris la liberté de ses créatures. Par ses économies, Dieu administre néanmoins les maux qui se sont introduits dans la création. Il le fait toujours en vue du salut des âmes, moyennant les thérapies et les corrections appropriées à chacun.

Un tel optimisme est louable, mais il relève peut-être d'une théologie qui en sait un peu trop. La visée n'est pas la compassion pour ceux qui, ni plus

21. BASILE DE CÉSARÉE, *Dieu n'est pas l'auteur des maux*, 5, p. 52.

22. BASILE DE CÉSARÉE, *Dieu n'est pas l'auteur des maux*, 6, p. 52-53.

23. BASILE DE CÉSARÉE, *Dieu n'est pas l'auteur des maux*, 6, p. 53 ; voir ORIGÈNE, *Traité des principes*, II, 9, 3.

pécheurs ni moins pécheurs que d'autres, sont écrasés par les contingences du malheur, mais la réfutation du manichéisme. Pourtant, Basile s'est engagé dans une lutte effective contre les maux de son temps, organisant la distribution du pain en temps de famine et établissant des hospices monastiques pour les déclassés. Mais le théologien Basile, lui-même familier de la souffrance à travers sa maladie, a une vision radicale du mal réel et une confiance verticale dans les économies divines²⁴.

Au plan existentiel, la leçon de Basile se ramène tout entière aux premières lignes de son traité, que nous nous permettons de répéter : « [David] nous enseigne à ne pas céder au découragement quand nous sommes dans l'affliction, mais plutôt à attendre patiemment que se manifeste la bonté de Dieu, sachant que c'est par une économie qu'il nous livre à l'affliction, en mesurant l'ampleur de nos tourments à proportion de la foi qui est en nous²⁵. » En fin de compte, une fois réfuté le manichéisme, il nous revient de croire dans la bonté et les économies de Dieu, sans le blâmer indûment.

3. La foi de Monique et d'Augustin : un ordre caché

Un discernement analogue sur le mal fut développé par Augustin²⁶. Il s'opposait lui aussi au manichéisme qui l'avait séduit et trouvait des ressources dans la tradition platonicienne²⁷. Au livre septième des *Confessions*, tandis qu'il cherche à identifier la cause ou l'origine du mal (répondant à la question *unde*), Augustin parvient finalement à déjouer les mirages de son essence (répondant à la question *quid*)²⁸. Ces mêmes thématiques sont reprises au douzième livre de *La Cité de Dieu*. Augustin manifeste toutefois une fibre plus existentielle que Basile et il prête attention à la fragilité de la condition humaine. C'est pourquoi il rejoint plus facilement notre sensibilité moderne.

L'opération de fond consiste à tenir le mal à distance et à montrer qu'il n'est pas une substance, car il demeure toujours relatif à la volonté qui défaille, au bien qui le supporte et au bien qu'il corrompt. Le mal est alors formellement

24. Voir Philippe HENNE, *Basile le Grand*, Paris, Cerf, 2012, p. 43-44 (la famine de 368), 56-58 (la création des Basiliades), et 310-311 (évaluation du discours sur les maux).

25. BASILE DE CÉSARÉE, *Dieu n'est pas l'auteur des maux*, 1, p. 38-39.

26. Je reprends ici avec de nombreux aménagements et quelques compléments une section de mon ouvrage intitulé : *Évangile et Providence. Une théologie de l'action de Dieu*, Paris, Cerf, « Cogitatio fidei » 292, 2014, p. 228-238.

27. Voir les indications données par AUGUSTIN D'HIPPONE, *Confessions*, V, 10, 20 ; VII, 3, 4 ; 9, 13.

28. Comparer AUGUSTIN D'HIPPONE, *Confessions*, VII, 3, 4 ; 5, 7 ; 7, 11 (*unde malum*) à 16, 22 (*quid esset iniquitas*).

conçu à la manière d'une privation de forme dans un sujet, dans une volonté ou dans une action. La privation en question ne concerne pas n'importe quelle absence, mais le manque d'une qualité due à telle nature ou d'un bien requis pour la perfection de tel sujet. Ainsi, l'absence de pieds n'est pas un défaut pour le dauphin, tandis qu'elle est un mal pour l'homme rongé par la lèpre.

Tant que perdure le sujet altéré par le mal, le mal demeure toujours relatif au sujet qu'il affecte. Du point de vue métaphysique, on conçoit alors le sujet comme celui auquel se rapportent l'existence et l'action. Sous cet angle de vue, la bonté foncière du sujet prévaut en droit sur la privation qu'il supporte, au sens propre comme substrat et au sens figuré de l'endurance. Par-delà l'altération ou la souffrance du sujet, son existence et sa sensibilité gardent tout leur poids ontologique :

Il n'y a, dirons-nous, qu'un seul bien immuable : le Dieu véritable et bienheureux. Quant à sa création, elle est bonne, certes, puisqu'elle vient de lui ; elle est toutefois changeante, puisqu'elle a été tirée non de lui mais du néant. Sans être le souverain bien, puisque Dieu est un plus grand bien, ils sont pourtant de grands biens, ces êtres changeants qui, pour être heureux, peuvent adhérer au bien immuable, lequel est tellement leur bien que sans lui ils sont nécessairement malheureux. Mais ce n'est pas une raison pour que les autres créatures de l'univers soient meilleures, du fait qu'elles ne peuvent être malheureuses, pas plus qu'on ne doit déclarer les autres membres du corps meilleurs que les yeux, parce qu'ils ne peuvent devenir aveugles. Certes, une nature sensible, même quand elle souffre, est meilleure qu'une pierre, totalement incapable de souffrir : ainsi une nature raisonnable, même malheureuse, est supérieure à une nature qui échappe au malheur parce qu'elle n'a ni raison ni sensibilité²⁹.

La sensibilité est une perfection, mais elle rend capable de souffrir. L'être humain qui souffre demeure néanmoins une créature bonne, jusque dans sa sensibilité³⁰. Cela explique peut-être, au plan existentiel, l'étonnante résistance de certains humains face aux maux qui les affectent. Mais, en contrepoint, le vécu de la souffrance englutit parfois toute perception subjective du bien attaché à l'existence singulière, au point de conduire certains sujets au désespoir.

Dans la ligne métaphysique, le caractère privatif et relatif du mal vaudrait non seulement pour un mal physique, tel que la perte de la santé chez un malade du sida, mais aussi *mutatis mutandis* pour un mal moral, comme le

29. AUGUSTIN D'HIPPONE, *La Cité de Dieu*, XII, 1, 3, BA 35, 1959, p. 151-153.

30. À l'encontre de l'*impassibilitas* des stoïciens, voir AUGUSTIN D'HIPPONE, *La Cité de Dieu*, XIV, 9, 3-6 ; *Enarr. in Ps. 55*, 6, CCSL 39, p. 681-682 ; *De vera religione*, XLI, 77.

choix criminel de transmettre cette maladie à d'autres. Dans le premier cas, le sujet de la privation est le corps qui devrait être sain, tandis que dans le second, le sujet de la privation est la volonté qui devrait poser un autre choix. Le choix mauvais aura sans aucun doute de terribles conséquences chez autrui et il engage une grave défiguration morale de l'auteur d'un tel acte. Pourtant, du point de vue métaphysique, un tel choix n'aurait en lui-même aucune positivité ou consistance propres ; il serait entièrement une déficience ou une défaillance de la volonté, laquelle demeure intrinsèquement bonne comme capacité de choix meilleurs :

Que personne ne cherche la cause efficiente de la volonté mauvaise, car cette cause n'est pas efficiente, mais déficiente, la volonté mauvaise n'étant pas une efficience, mais une déficience. Déchoir, en effet, de l'être souverain vers ce qui a moins d'être, c'est commencer à avoir une volonté mauvaise. Vouloir donc découvrir la cause de cette déchéance, alors qu'elle est, comme je l'ai dit, non pas efficiente mais déficiente, c'est comme si l'on voulait voir les ténèbres et entendre le silence ; deux choses pourtant que nous ne connaissons, celle-là que par les yeux, celle-ci que par les oreilles, non pas comme une essence, mais comme une privation d'essence³¹.

L'*hiatus* entre la privation métaphysique et le poids subjectif n'échappe pas à Augustin lorsqu'il fait sienne la théorie du mal privation ou déficience dans les *Confessions*. Alors qu'il discerne très nettement, contre le manichéisme, que « le mal n'est que la privation du bien, à la limite du pur néant (*usque ad quod omnino non est*)³² », il observe aussi avec finesse que le mal se loge finalement, plus réellement peut-être, dans la crainte que nous développons à son égard :

Où donc est le mal ? D'où, et par où s'est-il glissé ici-bas ? Quelle est sa racine et quel est son germe ? Ou bien serait-ce qu'il n'existe absolument pas ? Pourquoi donc craignons-nous et évitons-nous ce qui n'existe pas ? Mais si notre crainte est sans raison, à coup sûr du moins la crainte elle-même est un mal qui, pour rien, aiguillonne et torture notre cœur, et un mal d'autant plus grave qu'il n'y a pas lieu pour nous de craindre, et nous craignons. Ainsi donc, ou bien il y a un mal, que nous craignons ; ou bien le mal, c'est que nous craignons³³.

Même si le mal extrinsèque pouvait être dépossédé de toute réalité positive, objectivement réduit à un non-être, son versant subjectif n'en conserverait

31. AUGUSTIN D'HIPPONE, *La Cité de Dieu*, XII, 7, BA 35, 1959, p. 171.

32. AUGUSTIN D'HIPPONE, *Confessions*, III, 7, 12, BA 13, 1962, p. 385.

33. AUGUSTIN D'HIPPONE, *Confessions*, VII, 5, 7, BA 13, 1962, p. 593.

pas moins sa redoutable puissance négative. Certes, reconnaître par un discernement métaphysique que le mal n'est pas une substance ni une essence, laisse entière l'obscurité de son expansion objective et de son développement subjectif. Mais le premier bénéfice d'isoler formellement le caractère privatif et relatif du mal consiste à lui refuser une existence à l'état pur, une autonomie subsistante, ou encore le statut de créature à part entière. Corrélativement, Dieu ne peut pas être considéré comme le Créateur des maux.

Après avoir perçu, en compagnie d'Augustin, le bénéfice et la limite d'une qualification métaphysique des maux, reste à examiner une autre stratégie, proprement théologique, d'inclusion des maux dans la totalité de l'ordre créé. Celle-ci vise à montrer que les maux, quelles que soient leur difformité et leur variété, demeurent toujours soumis au gouvernement divin et qu'ils ne sauraient être soustraits à la souveraineté de Dieu.

Du point de vue économique, la foi enseigne que les maux, commis et subis, demeurent relatifs à un bien supérieur et à un ordre secret voulus par Dieu et souverainement accomplis par lui. Dans le dialogue *De ordine*, le jeune Augustin formulait une question primordiale dont il ne cessera ensuite de moduler les éléments de réponse : « l'ordre de la divine Providence renferme-t-il tous les biens et tous les maux ?³⁴ » Comme chez Basile, une réponse positive est envisagée, moyennant une catégorisation morale de tous les maux. Une telle systématisation possède une certaine valeur rationnelle et se montre à première vue rassurante, mais elle peut aussi être mise en question par la démesure des malheurs³⁵.

Nous l'avons déjà évoqué, au livre septième des *Confessions*, Augustin retrace sa quête anxieuse d'une saine réponse à la question : « d'où vient le mal ? » (*unde malum*)³⁶. À distance du manichéisme, une première réponse catholique lui est transmise par la prédication d'Ambroise : « le libre arbitre de la volonté est la cause du mal que nous faisons, et ton juste jugement celle de nos souffrances³⁷ ». De la sorte, le mal commis se rapporte entièrement

34. Voir AUGUSTIN D'HIPPONE, *Retractationes*, I, 3, 1, BA 12, 1950, p. 285 : « utrum omnia bona et mala divinae providentiae ordo contineat », en référence à la première intention qui commandait la composition du *De ordine*. Sur les déclinaisons postérieures des arguments explorés dans ce dialogue, voir Anne-Isabelle BOUTON-TOUBOULIC, *L'Ordre caché. La notion d'ordre chez saint Augustin*, Paris, Institut des Études Augustiniennes, 2004, p. 255-289.

35. Voir Emmanuel KANT, *Sur l'insuccès de toutes les tentatives philosophiques en matière de théodicée* [1791], dans *Œuvres philosophiques* II, Paris, NRF-Gallimard, « La bibliothèque de la pléiade », 1985, spécialement p. 1395 [VIII, 256-257].

36. Voir AUGUSTIN D'HIPPONE, *Confessions*, VII, 3, 4 ; 5, 7 ; 7, 11.

37. AUGUSTIN D'HIPPONE, *Confessions*, VII, 3, 5, BA 13, 1962, p. 584-587.

à une déviance ou une déficience de la volonté créée, permise par le Créateur comme un possible revers de la liberté conférée à la créature, tandis que le mal subi est toujours justement réglé par Dieu comme une peine du péché :

Et cependant je péchais, Seigneur Dieu, qui règles et qui crées tous les êtres de la nature, sauf les péchés que tu règles seulement³⁸.

Ainsi, dans toutes ces conjonctures, les gens de bien trouvent un enseignement, une épreuve, une occasion de vaincre, de triompher et de régner, tandis que les méchants sont trompés, tourmentés, vaincus, condamnés, réduits en esclavage et non pas pour l'unique et souverain maître de tout, mais pour les derniers de ses serviteurs, ces anges qui se repaissent des douleurs et de la misère des damnés et, à cause de cette malveillance, se font un tourment de la libération des bons. – Tous, de cette façon, par leur rôle et leur destination, s'ordonnent à la beauté de l'ensemble. Ce qui, pris à part, nous fait horreur, devient, replacé dans le tout, très agréable. [...] Tout comme en peinture le noir, dans un ensemble, fait beau, ainsi tout ce combat que nous menons est réglé comme il convient par l'immuable providence de Dieu qui donne tel rôle aux vaincus, tel autre aux combattants, tel autre aux spectateurs, tel autre aux âmes paisibles qui ne regardent que Dieu. En tout cela, il n'y a de mal que le péché et la peine du péché (*non sit malum nisi peccatum et poena peccati*), c'est-à-dire la déchéance volontaire depuis le plus haut degré de l'être jusqu'au plus bas, avec ses peines non volontaires ou, en d'autres termes, l'affranchissement par rapport à la justice et la servitude à l'égard du péché³⁹.

Une telle catégorisation morale, théologique en son principe, embrasse la totalité des maux. Ce raisonnement englobant présuppose le motif théologique de la chute originelle, suivant lequel tous les maux peuvent être considérés soit comme une réitération de la faute soit comme une peine.

Entrons plus avant dans le raisonnement d'inclusion. Si le mal ne survient pas du dehors dans le créé, mais procède toujours à l'origine d'une volonté créée, il est rationnel de soutenir que toute la diversité des maux demeure incluse dans la totalité close du créé. Or la création tout entière demeure inscrite dans les délimitations et les régulations imposées par le Créateur. Dès lors, aucun mal ne s'impose à Dieu ni n'excède l'ordre créé. Contre les manichéens, Augustin fait sien cet argument :

38. AUGUSTIN D'HIPPONE, *Confessions*, I, 10, 16 ; voir aussi *La Cité de Dieu*, XII, 6-8.

39. AUGUSTIN D'HIPPONE, *La Vraie religion*, XL, 75-76, BA 8, 1951, p. 137-139 (trad. modifiée pour *poena*).

Pour toi, il n'y a absolument aucun mal ; non seulement pour toi mais il n'y en a pas non plus pour l'ensemble de ta création, parce qu'il n'y a rien au-dehors, qui puisse faire irruption pour la corruption de l'ordre que tu lui as imposé⁴⁰.

En première instance, l'argument porte sur le mal physique. La suite du raisonnement s'applique en effet aux éléments inférieurs ou aux parties viles de la création, qui entrent en dissonance avec les parties supérieures ou se démarquent par leur inconvenance. En conséquence, ces difformités naturelles sont hâtivement estimées mauvaises. Mais une telle perception peut être rectifiée en raison de la convenance des parties inférieures entre elles. Rattachées à l'équilibre du tout, toutes les parties de la création demeurent inscrites dans l'ordre créé soumis à Dieu :

Quant aux défauts des animaux, des arbres et autres êtres changeants et mortels, dépourvus d'intelligence, de sensibilité ou de toute vie et dont la nature corruptible se désagrège, il serait ridicule de les juger condamnables. Ces créatures ont reçu du bon plaisir du créateur une mesure de perfection telle que, se remplaçant en disparaissant, elles réalisent pleinement l'infime beauté des temps assortie en son genre aux parties de ce bas monde. Il ne fallait pas, en effet, élever les êtres terrestres aux célestes, ni ceux-là ne devaient manquer à l'univers parce que ceux-ci sont meilleurs. Quand donc, aux lieux appropriés à de tels êtres, les uns naissent de la mort des autres, les plus faibles succombent sous les plus forts, les vaincus sont transformés aux qualités des vainqueurs, tel est l'ordre des choses qui passent. Si la beauté de cet ordre manque d'attrait pour nous, c'est que, insérés dans le monde comme parties en raison de notre condition mortelle, nous ne pouvons percevoir l'ensemble auquel les détails qui nous offensent s'ajustent pourtant avec toute la convenance et l'harmonie voulues⁴¹.

En seconde instance, l'argument englobe non seulement le mal physique mais aussi le mal moral. Tout comme les parties inférieures conviennent entre elles et tendent vers la terre, les pécheurs s'adaptent aux créatures inférieures en proportion de leur dissemblance plus ou moins grande envers Dieu⁴². Même si la justice divine déplaît aux pécheurs, elle leur assigne une place et les réintègre dans l'ordre créé par les peines qui procèdent du péché. Dans son itinéraire de conversion, Augustin a lui-même vivement

40. AUGUSTIN D'HIPPONE, *Confessions*, VII, 13, 19, BA 13, 1962, p. 621 ; voir PLATON, *Timée*, 32d-34b ; PLOTIN, *Énéades* IV, 3, 10, 41.

41. AUGUSTIN D'HIPPONE, *La Cité de Dieu*, XII, 4, BA 35, 1959, p. 159 ; voir aussi XVI, 8 (sur les monstres !) ; PLOTIN, *Énéades* III, 2-3.

42. AUGUSTIN D'HIPPONE, *La Cité de Dieu*, XI, 18 ; *Confessions*, VII, 16, 22.

éprouvé la peine subjective immanente au péché, expérience amère et salutaire⁴³.

De la sorte, la théologie développée au long cours par Augustin au sujet du mal demeure homogène au discernement de la sagesse chrétienne, portée par la voix de Monique dans le dialogue *De ordine*. À propos de l'inclusion problématique des maux dans l'ordre créé, elle tranchait en effet les apories soulevées de la façon suivante :

Je ne pense pas que rien n'ait pu arriver en dehors de l'ordre, parce que le mal, qui est né, n'est né en aucune manière par l'ordre de Dieu, mais cette justice n'a pas permis qu'il fût sans ordre et l'a réduit et contraint à l'ordre qu'il méritait⁴⁴.

Il appartient finalement à la justice de Dieu de maintenir les maux sous l'ordre créé, soit par l'application progressive des maux propices à l'amendement ou au châtement des pécheurs, soit par le maintien d'une harmonie universelle et supérieure où se composent les biens et les maux, comme dans une vaste mosaïque⁴⁵.

Chez Augustin, la conviction selon laquelle la totalité des maux demeurent soumis à l'ordre créé et réglés par la providence divine procède nettement d'une confession de foi. Les raisonnements dialectiques autour de l'inclusion des maux dans l'ordre créé tendent à étayer rationnellement la foi chrétienne en l'universalité de la Providence. En effet, le gouvernement divin s'exerce par la médiation de l'ordre créé et ce même ordre, pour autant qu'il demeure lisible, témoigne de l'application universelle de la Providence.

Devant les énigmes et les discordes de la création, lorsque nous peinons à percevoir une quelconque convenance et harmonie dignes de son Auteur, il nous est prescrit « d'avoir foi en la Providence du Créateur, pour nous éviter l'audace de blâmer en quoi que ce soit, avec une vaine témérité de l'homme, l'œuvre d'un si grand artisan⁴⁶ ». Nous retrouvons une injonction à la foi, analogue à celle de Basile. Pour tenir qu'aucune difformité créée ni aucun mal ne sont soustraits à la divine Providence, la foi devrait ainsi prévaloir sur toute déception, tout effroi et toute incompréhensibilité.

Il n'en demeure pas moins qu'il faut remonter à une vision très globale, arrimée à une théologie de la chute originelle et de ses conséquences

43. Voir entre autres AUGUSTIN D'HIPPONE, *Confessions*, II, 2, 4 ; III, 1, 1 ; Emmanuel DURAND, *Évangile et Providence*, p. 99-105 sur la pédagogie de l'amertume.

44. AUGUSTIN D'HIPPONE, *De ordine*, II, 7, 23, BA 4/2, 1997, p. 230-233.

45. Voir AUGUSTIN D'HIPPONE, *De ordine*, I, 1, 2-3.

46. AUGUSTIN D'HIPPONE, *La Cité de Dieu*, XII, 4, BA 35, 1959, p. 161.

universelles, pour estimer à la suite d'Augustin que *tous* les maux tombent inévitablement dans les catégories de la faute ou de la peine⁴⁷. Reste à savoir si Augustin présuppose toujours une proportion entre la faute et la peine rapportées à chaque individu, ou s'il admet au contraire qu'une telle proportion ne vaut pas au plan individuel, mais seulement d'un point de vue global.

Si l'on se réfère au premier livre de *La Cité de Dieu*, où Augustin médite sur les fortunes diverses des uns et des autres durant le sac de Rome par les barbares, il apparaît que la proportion de la faute et de la peine ne pourrait se vérifier pleinement à propos de chacun, que si l'on pouvait tenir compte à la fois du temps présent et de l'ère à venir. Sans être rigoureuse, une certaine corrélation entre les fautes et les peines s'esquisse toutefois ici-bas de façon révélatrice :

Ce qui importe le plus, c'est la manière dont on use de ce qu'on appelle la bonne ou la mauvaise fortune. Car l'homme vertueux n'est ni exalté par les biens, ni abattu par les maux temporels. L'homme méchant, au contraire, est châtié par le malheur temporel, parce qu'il est corrompu par le bonheur. Pourtant, dans cette distribution aussi, Dieu manifeste souvent son intervention d'une manière plus claire. De fait, si tout péché était frappé ici-bas d'un châtiment éclatant, on pourrait penser que rien ne serait réservé pour le jugement dernier. D'autre part, si Dieu ne punissait ouvertement dès ici-bas aucun péché, on pourrait croire qu'il n'y a pas de Providence. Il en va de même pour les faveurs temporelles. Si Dieu ne les accordait pas avec la plus évidente des largesses à certains de ceux qui les lui demandent, nous dirions qu'elles ne sont pas de son ressort. Semblablement s'il les accordait à tous ceux qui les lui demandent, nous penserions qu'il faut uniquement le servir en vue de telles récompenses ; et un service ainsi compris, loin de nous rendre pieux, nous rendrait intéressés et cupides⁴⁸.

Ici-bas, la distribution divine des bonnes et des mauvaises fortunes, aussi manifeste soit-elle, n'est pas parfaitement lisible, préservant ainsi la foi. La justice divine ne deviendrait évidente que si l'on pouvait considérer à la fois la vie présente et l'au-delà.

Ayant relu à travers ses *Confessions* l'ajustement et la justesse de ses propres peines, remède proportionné à ses péchés, Augustin est toutefois conduit à présumer une proportion analogue pour les autres. Cela peut se traduire par l'audace de poser l'hypothèse d'un péché là où certains ont subi une terrible peine, avec le risque de tomber dans le travers des amis de Job. Ainsi, l'appel à l'examen de conscience qu'il adresse aux vierges chrétiennes qui ont subi un viol par les barbares est à double tranchant :

47. Dans le même sens, voir THOMAS D'AQUIN, *De malo*, q. 1, a. 4-5.

48. AUGUSTIN D'HIPPONE, *La Cité de Dieu*, I, 8, 2, BA 33, trad. G. Bardy, 1959, p. 213.

Ô vous, les fidèles du Christ, que la vie ne vous soit donc pas à charge si votre chasteté a été le jouet des ennemis. Vous avez une grande et vraie consolation : votre conscience vous rend sincèrement le témoignage que vous n'avez pas consenti aux péchés de ceux à qui il a été permis de pécher sur vous. Peut-être demandez-vous pourquoi cette permission ? Certes, profonde est la Providence du Créateur et Maître souverain du monde : « Inscrutables sont ses jugements, impénétrables sont ses voies. » (Rm 11, 33) Toutefois, interrogez franchement votre cœur ; voyez si, par hasard, ces dons de virginité, de continence, de pudeur n'ont pas trop enflé votre orgueil, et si, trop avides des louanges humaines, vous ne les avez pas enviées à quelques-unes de vos compagnes. Je n'accuse pas, car j'ignore. Je n'entends pas ce que vous répondez vos cœurs à ma question. Pourtant s'ils vous répondent : c'est vrai, ne vous étonnez pas d'avoir perdu les dons au moyen desquels vous étiez avides de plaire aux hommes, ni d'avoir gardé celui que vous ne pouvez pas leur montrer. Si vous ne vous êtes pas fait complices des pécheurs, c'est qu'un secours divin s'est ajouté à la grâce divine pour vous empêcher de la perdre ; mais l'opprobre humain a succédé à la gloire humaine pour vous empêcher de l'aimer. Soyez doublement consolées, ô faibles âmes, d'un côté éprouvées, de l'autre châtiées ; d'un côté justifiées, de l'autre amendées⁴⁹.

Le propos d'Augustin demeure hypothétique et mesuré. Avec un tact (très) relatif, le saint docteur laisse ouvertes plusieurs éventualités, mais son questionnement frise tout de même le soupçon. Ayant trouvé un sens à ses propres peines, de façon rétrospective à partir de sa conversion, il ne peut plus ne pas en postuler un pour les autres, semble-t-il. Mais le présupposé théologique de la proportion et de l'adéquation entre une peine factuelle et une faute symétrique lui fait poser une question qui me paraît aller trop loin dans l'investigation du pourquoi. Le mystère d'iniquité n'exige-t-il pas une plus grande réserve dans l'interprétation des maux rapportée aux sujets individuels qu'ils affectent ?

4. Anastase le Sinaïte : médecine et théologie

Ayant connu la « peste [bubonique] de Justinien », qui frappa régulièrement la Palestine, la Syrie, l'Égypte et la Crète entre 618 et 699, Anastase le Sinaïte (630-701) développe une réflexion originale sur les épidémies, leurs impacts et leurs causes. Informé de la médecine de son temps, il distingue avec clarté, d'une part, les facteurs climatiques et physiologiques de la mortalité et, d'autre part, les questions théologiques relatives au péché des hommes

49. AUGUSTIN D'HIPPONE, *La Cité de Dieu*, I, 28, 1, BA 33, p. 280-283 ; voir aussi *ibid.* I, 10, où le même type de raisonnement est appliqué à ceux qui ont subi des tortures pour livrer leur or aux pillards.

et à la providence de Dieu. Par endroits, Anastase répond assez directement à Basile. La proposition d'Anastase se développe par une série de questions brèves et de réponses plus ou moins développées⁵⁰.

La Question 28 soulève par son intitulé un problème qui émerge de l'observation : « Comment se fait-il que certains lieux subissent souvent des épidémies, alors que d'autres régions peuplées de nations impies ne connaissent jamais d'épidémies ? » D'emblée, la tournure empirique de la réflexion d'Anastase est manifeste. Dans ses explications, celui-ci donne la priorité aux causalités naturelles qui, selon les connaissances de l'époque, se ramènent principalement aux quatre éléments et aux différents climats. Le Dieu créateur et provident demeure souverain à l'égard des complexions et des enchaînements naturels, mais il a délégué de façon ordinaire aux éléments de gouverner les états et conditions de nos corps, comme il en va aussi pour les végétaux et les animaux :

Quand, au commencement, Dieu fit le ciel, la terre, la mer et toute cette création visible, il la constitua merveilleusement de quatre éléments, [à savoir] de feu, d'eau, d'air et de terre, ces éléments dont se composent aussi notre corps et celui des animaux. Dieu a donc donné à ces quatre éléments, comme à des généraux et des cochers, d'administrer, de conduire et de gouverner selon sa volonté la nature des corps qui est construite et engendrée par eux comme par des pères. C'est pourquoi on peut voir tous les êtres terrestres, les plantes et les animaux, et tout ce qui est animé et inanimé, être toujours conduits, formés, transformés et distendus, animés, vivifiés ou corrompus en fonction du mélange des climats et des éléments⁵¹.

Au lieu d'imputer les maladies et les épidémies à la prescience et au jugement de Dieu à l'égard du péché, accompli ou à venir, Anastase entend expliquer les maladies par leurs causes prochaines. De même que des épidémies fatales frappent les animaux, les oiseaux et les poissons, elles frappent aussi les hommes, en fonction de leur constitution commune par les mêmes éléments. Le péché individuel n'est pas ici le facteur déterminant, puisque les

50. Voir ANASTASE LE SINAÏTE, *Questions et réponses*, éd. M. Richard et J. A. Munitiz, *Anastasioi Sinaitae Quaestiones et responsiones*, Turnhout, Brepols, CCSG 59, 2006. Voir Marie-Hélène CONGOURDEAU, « La société byzantine face aux grandes pandémies », dans : Evelyne PATLAGEAN (éd.), *Maladie et société à Byzance*, Spolète, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1993, p. 21-41 ; Marie-Hélène CONGOURDEAU, « Est-ce Dieu qui envoie les pandémies. Trois témoignages du premier millénaire chrétien », *Communio* 271, 2020/5, p. 108-116 ; Jean-Claude LARCHET, *Petite théologie pour les temps de pandémie*, Genève, Éd. des Syrtes, 2021, p. 57-70. Les traductions des extraits d'Anastase employés ci-dessous sont tirées de ces deux auteurs. La numérotation des paragraphes suit CCSG 59.

51. ANASTASE LE SINAÏTE, Q. 28, §5, CCSG 59, p. 60-61, trad. M.-H. Congourdeau.

animaux n'ont pas péché contre Dieu et meurent néanmoins sous le coup de fléaux identiques ou comparables à ceux qui ne tuent que les hommes :

Si certains doutes viennent à l'esprit au sujet de ce qui a été dit, dites-moi d'où vient que souvent des épidémies surviennent chez les animaux, les oiseaux et les poissons de la mer qui n'ont jamais péché contre Dieu ? Notre corps humain, qui a été pris de la terre et qui est de la même substance que les animaux, mortel, corruptible, passible et matériel, parce qu'il a reçu sa constitution des mêmes éléments dont ont été constitués aussi les animaux, à ce qu'il me semble, par une disposition divine et originelle, est régi et conduit selon la parole de Dieu, par les éléments comme pour ainsi dire par ses géniteurs, et il croît, vit, tombe malade et meurt. J'entends par vie et mort ce que produit naturellement, par la puissance divine, l'union ou la séparation des éléments⁵².

La puissance divine n'est pas exclue de la vision théologique d'ensemble, mais elle n'est pas considérée comme la cause déterminante de la santé, la maladie et la mort. Selon les Écritures, en certaines occasions spéciales, Dieu abrège ou prolonge des vies humaines en fonction d'un péché ou en réponse à une prière. Ordinairement, toutefois, les fléaux, la santé, la fécondité, la maladie et l'agonie dépendent directement de facteurs biologiques et climatiques :

Cependant, la discussion actuelle ne concerne pas ces rares prolongations et diminutions de la vie et de la mort par Dieu dans certains cas, mais plutôt de la vie et de la mort corporelles qui sont communes à toute la race dotée de la nature humaine. Pourquoi, dans certains pays les corps sont-ils en bonne santé et vivent longtemps, tandis que dans d'autres ils sont malades et ont une vie de courte durée ? Et encore, pourquoi certains endroits souffrent-ils fréquemment de fléaux, alors que d'autres régions habitées par des personnes impies ne connaissent jamais de tels fléaux ? De même, comment se fait-il que dans une même race de païens, de barbares et d'incroyants, certaines personnes, bien que méchantes, soient prolifiques, tandis que d'autres personnes, qui sont bonnes, sont stériles, et que là encore certaines personnes pieuses aient une vie de courte durée tandis que d'autres, qui sont de méchantes personnes, meurent à un âge avancé ? Pour quelle raison certains sont-ils arrachés soudainement à la vie sans avoir pu prononcer une parole et sans avoir rédigé un testament, tandis que d'autres ne finissent leurs jours qu'après avoir été longtemps malades ?⁵³

52. ANASTASE LE SINAÏTE, Q. 28, §6, CCSG 59, p. 61, trad. M.-H. Congourdeau.

53. ANASTASE LE SINAÏTE, Q. 28, §9, CCSG 59, p. 63, trad. J.-C. Larchet, p. 59. Voir aussi Q. 66, §1, p. 118, trad. M.-H. Congourdeau : « J'ai entendu dire de la part de certains hommes qui avaient été instruits par Dieu sur de nombreux mystères divins qu'il existe deux manières

L'impiété ou la fidélité, la méchanceté ou la bonté, ne sont pas les facteurs déterminant les malheurs collectifs et les sorts individuels. Anastase s'élève alors en faux contre l'un des arguments de la théodicée de Basile. Celui-ci soutenait que les hommes meurent au moment fixé par Dieu comme limite à leur vie. Il combinait même cette thèse avec la conviction que la mort intervient en rétribution du péché qu'un homme a effectivement commis ou par prévention du péché qu'il aurait pu commettre. Imaginant une ville impie entièrement peuplée d'idolâtres, Anastase souligne le caractère aberrant d'une telle théorie en regard de la variété des sorts individuels :

Maintenant, vous qui dites que Dieu a programmé une limite prédéterminée à la vie de chaque personne en tant que mieux adaptée à cette personne, expliquez-moi pour quelle raison certaines personnes de cette ville impie finissent leurs jours à cent ans, et d'autres à cinquante ans, certaines sans enfant et d'autres avec de nombreux descendants, certaines rendent leur dernier souffle pendant qu'elles se promènent et d'autres après une maladie prolongée ? Pourquoi certaines personnes sont-elles séparées de leur corps après cinq ou même dix jours d'agonie dans la souffrance, alors que d'autres rendent leur âme paisiblement et en douceur ? Pourriez-vous, s'il vous plaît, me dire alors, si elles sont toutes impies et méchantes, pourquoi certaines vivent tout le temps en bonne santé, tandis que d'autres sont malades et souffrent beaucoup ? Et pourquoi certaines meurent-elles en ayant été très prolifiques et d'autres en étant restées stériles ? Et pourquoi certaines sont-elles mortes en se promenant et d'autres après une maladie chronique ? Pourquoi certaines ont-elles quitté cette vie à cent ans ou même deux cents ans, et d'autres en étant enfants ou même nourrissons ?⁵⁴

Anastase reproche à ses interlocuteurs d'occulter la contingence des complexions individuelles et des facteurs climatiques qui déterminent la maladie et la santé, la stérilité et la fécondité, la mort douce ou l'agonie douloureuse pour faire intervenir Dieu comme s'il était la cause prochaine de ces divers états corporels. Anastase dénonce même la défiguration de Dieu charriée par la thèse selon laquelle il prédétermine la limite des années de vie allouées à chacun :

Il est clair que quiconque propose la théorie selon laquelle, dans ces cas, il y aurait une limite prédéterminée aux années de vie, attaque Dieu. Car s'il a

dont arrivent les épidémies : l'une correspond à une menace de Dieu et à une correction du peuple, la seconde provient d'une corruption des airs, de vapeurs et d'exhalaisons issues de la terre ou des eaux, de charognes, de nuages de poussière, de la puanteur et de la saleté. »

54. ANASTASE LE SINAÏTE, Q. 28, §10, CCSG 59, p. 63-64, trad. J.-C. Larchet, p. 59-60.

une connaissance de l'avenir, comme c'est certainement le cas, pourquoi aurait-il ordonné, comme vous le dites, que tel ou tel idolâtre doive vivre pendant cinquante ans et tel autre pendant cent ans, alors qu'a quitté la vie tel ou tel enfant, pur et tout à fait exempt de la culpabilité et de l'idolâtrie de son père ? Si ces choses se sont produites en ayant été pré-ordonnées, Dieu se révélera faire acception de personnes, parce qu'il en retire une de la vie alors qu'elle est pure, mais pré-ordonne cinquante ans de vie à une autre tout en sachant que cette personne passera toutes ces années dans l'idolâtrie⁵⁵.

Pour Anastase, l'idée selon laquelle une mort anticipée intervient à l'heure fixée par Dieu pour prévenir les péchés ne résiste pas à l'expérience commune et au savoir médical :

Chaque fois que l'énergie cinétique chaude du sang disparaît, la vie s'éloigne immédiatement du corps. Et donc à cause de cela, certains meurent instantanément ; à cause de cela, certains ont respiré leur dernier air tout à coup sur la route ; à cause de cela, certains finissent leurs jours à table ; à cause de cela, certains hommes impies vivent jusqu'à un âge avancé ; à cause de cela, certains hommes pieux meurent jeunes ; à cause de cela, certains qui avaient l'intention de faire de bonnes actions n'ont pas été en mesure d'anticiper mais ont été eux-mêmes anticipés ; à cause de cela, même des saints se sont effondrés et sont morts⁵⁶.

L'argument d'une prévention d'un péché futur par une mort prématurée tombe sous le coup de la raison et de l'humour. Anastase partage pourtant pleinement la visée principale du traité de Basile. Il soutient tout autant que « Dieu ne sera jamais l'auteur du mal, comme le croient les mythes manichéens⁵⁷ ». Pour soutenir sa théologie d'une délégation par Dieu aux éléments du gouvernement des corps, Anastase se réfère à Clément (d'Alexandrie) :

Le didascale saint et apostolique Clément, dans son traité *Sur la providence et le jugement juste de Dieu*, au premier livre, dit à peu près ceci : « De même que Dieu, qui pourrait encore aujourd'hui façonner des hommes selon le premier modelage d'Adam, ne le fait plus parce qu'il a une fois pour toutes donné à l'homme la faculté d'engendrer des hommes, en disant à notre nature humaine : "Croissez et multipliez et emplissez la terre" (Gn 1, 28), de même, par sa puissance infinie et providentielle, il a fait en sorte que la destruction et la mort des corps se produisent par un enchaînement et un ordre naturels,

55. ANASTASE LE SINAÏTE, Q. 28, §11, CCSG 59, p. 64-65, trad. J.-C. Larchet, p. 60-61.

56. ANASTASE LE SINAÏTE, Q. 28, §18, CCSG 59, p. 69, trad. J.-C. Larchet, p. 64-65.

57. ANASTASE LE SINAÏTE, Q. 28, §12, CCSG 59, p. 65, trad. J.-C. Larchet, p. 61.

par un mélange et une transformation des éléments, selon la connaissance divine et la compréhension qui font partie de son être. »⁵⁸

Anastase insiste sur la conviction que rien n'arrive aux corps en dehors de la prescience et de la providence de Dieu, mais il réfute la thèse d'une prédétermination divine des états corporels et de la mort. Suivant les connaissances de son temps, Anastase impute aux éléments et aux climats le rôle déterminant de causes prochaines :

Chaque fois que vous voyez des personnes qui vivent jusqu'à un âge avancé bien qu'elles soient impies, et d'autres qui meurent jeunes bien qu'elles soient pieuses, ne laissez pas des pensées irrespectueuses envers Dieu vous traverser l'esprit, mais réalisez que la prescience de Dieu a arrangé les choses de sorte que toute la nature visible, la naissance, la dissolution et la mort des corps, des animaux et des oiseaux et des poissons et des humains, soit ordonnée et régie par la nature et le mélange des éléments et des climats, qui agissent avec une influence décisive. C'est ainsi que nous pouvons observer que, quand la corruption vient à l'élément humide, automatiquement, de nombreux poissons meurent, et quand cela affecte la sécheresse de la terre, les animaux s'effondrent. En revanche, si le froid de l'air augmente, ce sont les oiseaux qui périssent, et si l'élément de feu devient (avec la permission de son créateur) trop chaud, ce sont les êtres humains qui meurent de la peste⁵⁹.

Les pays dont le climat est sec, l'air pur et les eaux non polluées, ne connaissent pas certains fléaux – comme le relève ensuite Anastase à l'appui de sa démonstration. À l'inverse, les marchands d'esclaves ont bien noté que seuls les hommes venant de Chypre peuvent endurer les climats pestilentiels du sud-est de la mer Morte⁶⁰.

Un autre argument en faveur d'une délégation par Dieu de la santé et de la maladie aux causes naturelles tient au fait que certains remèdes se trouvent parmi les plantes et que les médecins ont acquis la science propre à guérir certains maux :

Pourquoi Dieu a-t-il inculqué aux hommes la science médicale et préparé à l'avance les plantes et toutes les substances médicinales, au moyen desquelles souvent, à mon sens, par la providence de Dieu, les médecins sauvent l'homme de la mort?⁶¹

58. ANASTASE LE SINAÏTE, Q. 28, §12, CCSG 59, p. 65, trad. M.-H. Congourdeau. Selon l'apparat critique de l'édition, voir CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Fragmenta*, n° 42, GCS 17/2, p. 220.

59. ANASTASE LE SINAÏTE, Q. 28, §13, CCSG 59, p. 66, trad. J.-C. Larchet, p. 62.

60. Voir ANASTASE LE SINAÏTE, Q. 28, §16, CCSG 59, p. 68.

61. ANASTASE LE SINAÏTE, Q. 28, §15, CCSG 59, p. 67, trad. M.-H. Congourdeau.

La providence divine n'est jamais exclue par Anastase, mais elle est située à un autre plan que celui des causes prochaines (éléments, remèdes) et des causes secondes (médecins). Le Sinaïte se défend toutefois de favoriser la croyance au hasard ou au destin. Il rappelle plusieurs textes bibliques attestant l'omniscience et la providence de Dieu⁶². Il distingue toutefois les registres et intègre une double délégation :

Le Dieu créateur et providence de l'univers, qui porte et gouverne toutes choses par le décret de sa puissance, et qui a constitué l'homme à l'origine comme un être vivant double, je veux dire doué d'une âme immortelle et intellectuelle et d'un corps composé et matériel, a inséré en lui substantiellement deux gouvernements naturels ; il a donné comme pilote à l'âme la faculté de choix par le libre arbitre, selon que celui-ci veut conduire l'âme soit vers la vertu soit vers le vice, sans que Dieu soit responsable de ce choix, et au corps [il a donné] pour la vie le gouvernement et l'administration par les éléments, avec son assentiment⁶³.

Tant l'âme que le corps sont gouvernés de façon prochaine par des principes créés : le libre arbitre et les éléments. Cela ne signifie pas que les contingences de la liberté et de la santé soient soustraites à la prescience et à la providence de Dieu. Mais celui-ci ne détermine pas des processus dont il a lui-même ordonné la contingence. En résumé :

[Les événements tels que les épidémies] ne s'accomplissent pas en dehors de la sagesse du Créateur qui veille sur toutes choses et qui pourvoit à tout, mais cependant cela ne s'accomplit d'aucune autre façon que par le gouvernement régulier, l'ordre et l'administration naturelle que Dieu a donnés à l'origine aux éléments qu'il a créés⁶⁴.

Anastase a pu être taxé de naturaliste, au sens de rationaliste, par ceux qui voulaient obstinément faire dépendre chaque épidémie de Dieu⁶⁵. Toutefois, une lecture honnête et bienveillante conduit plutôt à penser qu'Anastase évite le raccourci navrant qui consiste à confondre Dieu avec la cause prochaine des épidémies. Les maladies se propagent parmi les groupes humains selon des facteurs liés aux éléments et aux climats, aux modes de vie et aux régimes alimentaires. Cela ne retranche pas les maladies et les épidémies de la volonté ou de la providence de Dieu.

62. Voir ANASTASE LE SINAÏTE, Q. 28, §23, CCSG 59, p. 72 ; citant Mt 10, 29 ; Job 12, 10 ; Ps 94, 4 ; 104, 7 ; He 1, 3.

63. ANASTASE LE SINAÏTE, Q. 28, §24, CCSG 59, p. 72, trad. M.-H. Congourdeau.

64. ANASTASE LE SINAÏTE, Q. 28, §25, p. 74, trad. M.-H. Congourdeau.

65. Voir Jean-Claude LARCHET, *Petite théologie pour les temps de pandémie*, p. 41, note 1 au sujet de la critique d'Anastase par Théodore Agallianos (ou de Médie).

Que personne, toutefois, en nous entendant dire qu'une épidémie est venue des airs, ne s'avise de croire que nous avons dit que celle-ci advenait sans Dieu. Car nous avons entendu celui qui a dit : « Deux moineaux se vendent pour un sou, et pas un d'eux ne tombe sur la terre à l'insu de mon Père qui est dans les cieux » (Mt 10, 29). C'est pourquoi aussi tout ce que les airs et la création entière réalisent de façon naturelle s'accomplit avec l'assentiment de Dieu⁶⁶.

Dieu demeure maître et souverain à l'égard de toute sa création et de chacune de ses créatures. Toutefois, il n'est pas judicieux d'imputer directement à Dieu l'envoi des fléaux tels que la peste. Sous le coup de la maladie, la contingence des réactions diverses et des sorts individuels s'explique en première instance par la complexion des corps, et non par le péché personnel des individus. Dans certains cas particuliers, tels ceux qui sont relatés dans les Écritures, Dieu inflige la peste à son peuple comme une correction ou un châtiment. Anastase juge toutefois gravement erroné et indigne de Dieu de lui attribuer de façon générale l'initiative des épidémies et une prédétermination de la limite de chaque vie humaine.

Conclusions provisoires

Les registres de discours et les arguments des quatre Pères dont nous avons considéré les textes sont divers, avec toutefois des points de recouplement et des déplacements.

La posture fondamentale qui se retrouve chez les uns et les autres est la foi en la providence divine et en la bonté de Dieu. Lorsque nous subissons des maux, le sens de ce que nous endurons nous échappe ou nous révolte. Il est alors crucial de croire que toutes choses demeurent soumises à Dieu et qu'il est bon. Cette prémisse de foi est particulièrement explicite chez Basile de Césarée et chez Augustin d'Hippone. Ce dernier précise même que la distribution par Dieu des bonnes et des mauvaises fortunes est accomplie d'une façon paradoxale, qui ne dispense pas de croire.

Les arguments métaphysiques au sujet du mal comme privation et de sa non-subsistance, développés par Basile et Augustin, ont pour visée principale de réfuter le manichéisme. Il fallait montrer que les maux ne sont pas créés par Dieu, sans quoi sa bonté serait contredite par ses œuvres – ce qui conduirait à soutenir la thèse manichéenne selon laquelle il existe un second dieu, mauvais et auteur des maux. Chez Augustin, les arguments métaphysiques sont pondérés par une prise en compte de la subjectivité. Il prête attention à

la crainte subjective des maux et à la bonté inaliénable de la sensibilité qui souffre.

La posture fondamentale de la foi en la providence universelle de Dieu ne doit pas occulter les facteurs contingents et les causes prochaines des maux. Chez plusieurs Pères, nous voyons poindre puis se développer des explications rationnelles ou naturalistes au sujet des maux : le vieillissement du monde chez Cyprien ; la défaillance de la constitution naturelle du corps et l'assouplissement de l'âme rassasiée chez Basile ; les complexions corporelles et les facteurs climatiques chez Anastase.

Chez ce dernier, la prescience et la providence de Dieu à l'égard des contingences de la santé et de la maladie n'impliquent pas une prédétermination par Dieu d'une limite fixe à la vie humaine de chacun. Dieu a délégué aux éléments constitutifs des corps un gouvernement ordinaire de leur santé et de leur maladie, tout comme il a délégué au libre arbitre le gouvernement de l'âme humaine. Il arrive que Dieu abrège ou prolonge la vie en des circonstances spéciales, comme cela est attesté en quelques lieux des Écritures, mais ce n'est pas le cas dans la plupart des épidémies que subissent les hommes.

Une prise en compte des causes prochaines, des raisonnements par l'absurde et une familiarité avec les observations médicales, conduisent Anastase à ne pas faire du péché le facteur déterminant, manifeste ou caché, de la maladie. Tandis que Basile interprétait les maux comme une thérapie préventive ou curative à l'égard du péché, Anastase considère que les humains, comme les animaux, sont frappés par la maladie et par la mort sans égard pour l'impiété ou la fidélité. Cela recoupe pour une part l'argument de Cyprien qui rappelait aux chrétiens que, partageant la même chair et la condition commune, ils n'étaient pas exempts des maux et des maladies qui frappent les païens.

Cyprien se montre un pasteur particulièrement convaincant lorsqu'il dénonce l'injustice sociale qui augmente les effets délétères et mortifères des maux inévitables de la condition humaine en son temps, tout en relevant que ces maux peuvent aussi révéler le bien chez certains qui leur font face avec courage et compassion.

Demeure la question délicate de la catégorisation morale des maux en péchés et peines. Il est vrai que tout demeure inscrit d'une façon ou d'une autre dans l'ordre créé et que les péchés sont pour ainsi dire « réduits » à l'ordre créé par des peines afférentes, comme le soutient la foi de Monique. Toutefois, si tous les maux réels sont soit péché soit peine pour le péché, le risque est grand d'en venir à soupçonner, chez celui qui souffre, une faute personnelle – distincte du péché originel –, souvent cachée, qui justifie les

66. ANASTASE LE SINAÏTE, Q. 66, §4, p. 119, trad. M.-H. Congourdeau.

peines endurées. Tel est le nœud qu'il faudrait maintenant examiner dans la suite de la tradition occidentale, en revisitant par exemple Thomas d'Aquin après avoir prêté attention à la relecture par Kant du livre de Job.

Emmanuel DURAND, OP

Pie V. Un réformateur armé d'un marteau

Pie V (1504-1572) est une personnalité controversée¹. Les mêmes éléments biographiques qui poussent l'aile « conservatrice » de l'Église à sa vénération font qu'il est vilipendé par l'aile « progressiste »². C'est, dans les deux cas, le résultat d'une historiographie caricaturale. Disons-le d'emblée : le pontificat de Pie V est édifiant mais il présente aussi certains aspects plus sombres qu'il faut reconnaître sans dissimulation. En étudiant la vie de ce saint pape, j'ai trouvé éclairant un mot de notre pape actuel. Dans une interview récemment publiée, celui-ci aborde la question de l'enlèvement des statues de figures historiques qui ne sont plus considérées aujourd'hui comme recevables. Selon le pape François, l'Évangile nous montre un autre chemin : dans la liste généalogique de Jésus, les ancêtres à qui l'ont pouvait reprocher bien des choses n'ont pas été gommés, mais sont bien cités. « Jésus ne rejette pas son peuple ni son histoire, mais les assume, et nous enseigne à faire de même : ne pas effacer la honte du passé, mais le reconnaître tel qu'il est. » Et le Pape conclut : « Un peuple libre est un peuple qui se souvient³. » Une Église libre, un Ordre libre, pratiquent un travail de mémoire. Je suis convaincu qu'une étude approfondie et une méditation de la vie de Pie V fourniront non seulement une meilleure compréhension de ses zones d'ombre, mais surtout une mise en valeur de la lumière qu'apporte ce dominicain jusqu'à aujourd'hui, une lumière qui explique aussi pourquoi l'Église le vénère comme saint depuis 1712.

Cet article propose tout d'abord une esquisse de la vie de Pie V, pour laquelle sera spécialement utilisée, avec reconnaissance, la biographie par

1. Je remercie le frère Philippe Henne OP pour la traduction de ce texte du néerlandais au français, ainsi que les frères Jean-Michel Poffet OP et Gilles Emery OP pour leurs utiles remarques.

2. J'emploie ces adjectifs, à défaut de meilleurs, avec les réserves qui s'imposent. Je n'entre pas dans le débat polémique auquel invite par exemple le livre de Roberto DE MATTEI, *Saint Pius V. The Legendary Pope Who Excommunicated Queen Elizabeth I, Standardized Mass, and Defeated the Ottoman Empire*, Manchester (NH), Sophia Institute Press, 2021.

3. FRANÇOIS, *Un temps pour changer*, Paris, Flammarion, 2020, p. 48-49.

Nicole Lemaître qui a paru en 1994⁴. Dans un deuxième temps, nous voulons montrer combien le pontificat de Pie V est marqué par les principes spirituels et religieux qu'il avait assimilés comme jeune dominicain. Tout comme saint Dominique, il était passionné pour le salut des âmes qui est le but de la prédication dominicaine (*praedicatio et animarum salus*)⁵. En des temps agités, ce pape a prêché la conversion par la parole et par les actes, en premier lieu pour l'Église elle-même. C'est l'idéal de la réforme, appris dans l'Ordre, qu'il a voulu transposer dans toute l'Église. Pie V peut donc être controversé, mais il est incontournable pour saisir la spiritualité dominicaine du début des temps modernes.

1. Un enfant de la campagne devient prédicateur

Qui part en vacances dans le Piémont a deux bonnes raisons de visiter Bosco, une petite ville située à environ quatre-vingts kilomètres de Gênes. Une première raison peut être facilement déduite du nom actuel de cette localité, Bosco Marengo. C'est là, près de Marengo, que le 14 juin 1800 Napoléon Bonaparte, alors premier consul de la République française, parvint à mettre en fuite les troupes autrichiennes. Une seconde raison de se rendre à Bosco est la visite du monumental complexe monastique de la Sainte-Croix. C'est le pape Pie V qui donna l'ordre de construire ce couvent dominicain. Lorsque Pie V naquit sous le nom d'Antonio Ghislieri à Bosco, le jour de la fête de saint Antoine le Grand (17 janvier) en 1504, rien ne laissait soupçonner qu'il aurait devant lui une carrière pontificale. Sur place, les Ghislieri étaient certes respectés ; mais vus à distance, ils constituaient simplement une famille d'agriculteurs dans un petit recoin du duché de Milan. L'origine d'Antonio présente une double face : d'un côté, une existence bucolique, dure mais belle ; de l'autre, en cette fin du quinzième et au début du seizième siècle, la région était le théâtre de conflits. Les invasions françaises se succédaient et elles laissaient derrière elles un pays pillé. C'est seulement après la bataille de Pavie en 1525, au cours de laquelle Charles Quint battit François I^{er}, roi de France, et le fit même prisonnier, que la paix et la stabilité furent de retour dans la région. Ces deux aspects ont marqué durablement le jeune Antonio : un désir de stricte simplicité et la conviction que les habitants

de la péninsule italienne – en particulier le Pape – devaient pouvoir se défendre contre toute immixtion étrangère.

En 1518, Antonio entre au couvent de Voghera. Il y est admis au noviciat malgré son jeune âge. Il reçoit comme nom de religion celui de l'archange Michel (*Michele*). La raison pour laquelle il choisit les dominicains reste imprécise. Nicole Lemaître penche pour la promotion sociale que cela impliquait⁶. Le problème de cette thèse est que cette promotion sociale était également accessible – et même plus facile à réaliser – dans une des nombreuses abbayes de la région, plus proches. Le choix spécifique pour les dominicains ne s'explique donc pas de cette façon. Nous savons cependant que la mère d'Antonio s'appelait Domenica, ce qui peut indiquer une forme de parenté (spirituelle) avec l'Ordre, probablement par le Tiers-Ordre. Peut-être Antonio a-t-il reçu l'esprit dominicain avec le lait maternel ? Quoi qu'il en soit, après un an à Voghera, frère Michel est envoyé au couvent de Vigevano, où était établi un célèbre *studium artium*. Le 18 mai 1521, à la fin de ses études des arts libéraux, il fait profession dans l'Ordre. Par la suite, ses supérieurs décident de l'envoyer dans le prestigieux *studium solemne* (centre d'études philosophiques et théologiques) du couvent de Bologne. Après avoir reçu une solide formation thomiste et humaniste, il est ordonné prêtre en 1528.

Le choix initial de Ghislieri pour le couvent de Voghera était celui d'une branche observante de l'Ordre dominicain. Ce point demande explication. À la fin du quatorzième siècle, le Maître de l'Ordre Raymond de Capoue voulait réformer l'Ordre, une idée qui au début fit surtout école en Allemagne et en Italie, avec de grands champions comme Conrad de Prusse et Jean Dominici. Au cours du quinzième siècle, de plus en plus de couvents entamèrent un processus de réforme et adhérèrent ainsi au mouvement de l'observance. Puisqu'ils vivaient souvent dans des relations tendues avec des couvents non réformés dans la même province, les couvents observants (de différentes provinces) se regroupèrent en congrégations qui obtinrent toujours davantage d'autonomie. L'historien dominicain William Hinnebusch parle dans ce contexte de la formation d'une « province à l'intérieur d'une province⁷ ». La première congrégation pleinement autonome de couvents observants fut celle de Lombardie, à laquelle appartenaient, entre autres, les couvents de Voghera et de Vigevano. Frère Michel fut donc éduqué dans un contexte d'observance, impliquant clôture stricte, jeûne sévère, silence, uniformité

4. Nicole LEMAÎTRE, *Saint Pie V*, Paris, Fayard, 1994. Voir aussi Simona FECI, dans *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 83, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2015, p. 814-825.

5. Voir les *Constitutions anciennes de l'ordre des frères prêcheurs*, dans Nicole BÉRIOU et Paul-Bernard HODEL, *Saint Dominique de l'ordre des frères prêcheurs. Témoignages écrits, fin XII^e-XV^e siècle*, Paris, Cerf, 2019, p. 207.

6. Voir LEMAÎTRE, *op. cit.*, p. 32-33.

7. William A. HINNEBUSCH, *Brève histoire de l'Ordre dominicain*, présentée, traduite et complétée par Guy Bedouelle, Paris, Cerf, 1990, p. 153.

vestimentaire et une grande attention portée à la célébration de la liturgie. À côté de ces éléments plus monastiques, la réforme toucha également le charisme spécifique de l'Ordre. La pauvreté fut de nouveau mise à l'honneur. Avec des figures comme Antonin de Florence, Vincent Ferrier et Jérôme Savonarole, la prédication atteignit son apogée à l'intérieur du mouvement d'observance, mais ce fut aussi sur le plan des études que les observants payèrent de leur personne. Outre le renouveau du thomisme, on peut remarquer un grand intérêt pour la littérature et pour l'étude des langues⁸. Ghislieri en recueillit les fruits à Voghera puis à Bologne. Après son ordination sacerdotale, il fut d'ailleurs aussitôt engagé comme lecteur (c'est-à-dire professeur), principalement en philosophie mais aussi en théologie, dans différents *studia* (centres d'études) de l'Ordre.

À travers Raymond de Capoue, Maître de l'Ordre, le mouvement d'observance à l'intérieur de l'Ordre fut influencé par la « dévotion moderne » (*devotio moderna*). Le jésuite Albert Deblaere a résumé les points forts de ce courant de spiritualité comme intériorisation et personnalisation⁹. Concernant le premier principe, l'intériorisation, Deblaere remarque chez les auteurs de la dévotion moderne du début du quinzième siècle une nette différence entre la prière commune obligatoire et la prière personnelle contemplative. La première forme devait être observée avec ponctualité, mais le plus grand intérêt était accordé à la contemplation personnelle, qui était également le but final de la prière chorale. Pour le second principe, la personnalisation ou la prière comme conversation entre personnes, on cherchait un langage qui pouvait exprimer l'intimité. Pour cela, on constituait des recueils de petites mais puissantes expressions (*rapiaria*), prises par exemple des vies de saints, que l'on considérait comme applicables à la vie intérieure personnelle. Le matin, un mot spirituel édifiant puisé dans un tel *rapiarium* était ensuite médité, « ruminé », jusqu'au soir. Le problème était qu'ici on faisait encore appel à l'ingéniosité des autres pour donner un langage à la rencontre personnelle avec Dieu dans la contemplation. Il était logique que l'étape suivante fût de formuler des prières et des aphorismes personnels. Nous savons qu'en 1668 le pape Clément IX offrit au couvent de Sainte-Sabine un manuscrit qui était attribué à Ghislieri, contenant une série d'oraisons jaculatoires¹⁰.

8. Voir *ibid.*, ch. V.

9. Voir Albert DEBLAERE, « Preghiera. VI. La preghiera tra le begghine e nella devotio moderna », dans *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, vol. 7, Roma, Edizioni Paoline, 1983, col. 655-666, ici col. 660-664.

10. LEMAÎTRE, *op. cit.*, p. 47.

Hélas ! Le manuscrit semble avoir été égaré lors de la confiscation du couvent en 1870 durant la dernière phase de l'unification italienne.

Pour sa conception de la vie spirituelle et, plus largement, de la vie religieuse, Ghislieri puisait non seulement à la source de la dévotion moderne mais il s'est aussi inspiré de la pensée et de l'œuvre de deux confrères¹¹. Tout d'abord, Battista da Crema, un contemporain, auteur et guide spirituel influent. Outre l'ascèse, Battista insistait sur le combat spirituel, pour lequel on pouvait aller chercher un soutien dans l'eucharistie et dans la confession. Une deuxième figure était Jérôme Savonarole qui, quelques années avant la naissance de Ghislieri, avait fini sur le bûcher. Bien qu'il soit entré dans l'histoire comme un millénariste qui, dans ses sombres prédications, s'était dressé contre la décadence de l'Église, il pouvait compter sur beaucoup de sympathie dans l'Ordre, non seulement à cause de son éloquence et de sa dévotion eucharistique et mariale, mais aussi parce qu'il avait su, comme nul autre, donner corps au double idéal dominicain de contemplation et d'action. La réputation de sainteté de Jérôme Savonarole n'a pourtant jamais permis d'obtenir sa béatification. La procédure en a été une nouvelle fois suspendue en 1998.

2. Le Grand Inquisiteur

En 1545 ou 1546, Michel Ghislieri est nommé inquisiteur par le chapitre de sa province. Son intervention lors d'un autre chapitre quelques années plus tôt a joué un grand rôle dans ce choix : il formula la conclusion de cette réunion et, par une série de thèses, il prit clairement position contre le protestantisme et pour le Saint-Siège. Chez nos contemporains, les termes « inquisition » et « inquisiteur » font aussitôt appel à des images horribles de persécution, de torture et d'exécution. L'image dominante est celle du « Grand Inquisiteur » dans les *Frères Karamazov* de Dostoïevski, qui interdit à Jésus lors de son retour d'ajouter ne fût-ce qu'un mot à ce qu'il avait déjà dit. Selon le « Grand Inquisiteur », l'inquisition a pour tâche d'interpréter et de compléter l'enseignement de Jésus, et ainsi Jésus lui-même est réduit à une quantité négligeable¹². Cette image ne correspond cependant pas à la réalité à laquelle appartient Ghislieri à son époque. Tout d'abord, il faut faire une distinction géographique : sous l'inquisition romaine, le nombre de condamnations à

11. Voir *ibid.*, p. 44-46.

12. Fiodor DOSTOÏEVSKI, *Les frères Karamazov*, *Les carnets des frères Karamazov*, *Niétotchka Niéžvanov*, Traductions et notes par H. Mongault, B. de Schlœzer, L. Désormonts et S. Luneau, "Bibliothèque de la Pléiade", Paris, Gallimard, 1961, p. 270-271 et 282.

mort resta limité, et cela en fort contraste avec l'inquisition espagnole qui prit place dans le contexte de la reconquête de la péninsule ibérique. Ensuite il faut garder à l'esprit l'évolution historique : la procédure inquisitoriale mise en place par la papauté au treizième siècle présentait une avance juridique par rapport à la procédure pénale mise en œuvre par les princes du Haut Moyen Âge. *Inquisitio* signifie procès, ce qui comprend la recherche et l'examen des preuves, l'organisation d'un interrogatoire, l'écoute des témoignages et la défense de l'accusé, afin de parvenir à un juste jugement.

Ghislieri devint membre de l'inquisition à un moment charnière de cette institution. En 1541, le dialogue de foi entre catholiques et protestants, organisé par l'empereur allemand à Ratisbonne, aboutit à un échec. Dès lors, le pape Paul III opta pour une approche plus dure à l'égard de la Réforme. En 1542, il formula la constitution apostolique *Licet ab initio*, par laquelle la « Congrégation de l'inquisition romaine et universelle » (*Congregatio Romanae et universalis Inquisitionis*) fut créée. Dans ces temps agités, Rome décida donc de prendre les choses en mains et de coordonner l'inquisition de façon désormais centrale. La nouvelle Congrégation comportait six cardinaux, dont Gian Pietro Carafa – un homme de la ligne dure – qui en prit la direction¹³.

L'inquisiteur Ghislieri s'établit à Côme. Il exerça sa juridiction sur le territoire au nord de Milan, entouré par les cantons suisses actuels du Tessin et des Grisons. Il était chargé de prévenir que les idées réformées transalpines se répandissent dans la plaine italienne. Depuis l'invention et le développement de l'imprimerie durant la deuxième moitié du quinzième siècle, cela n'était pas une sinécure. La recherche d'un prédicateur qui diffusait des idées hérétiques était un jeu d'enfant en comparaison avec le contrôle et l'éventuelle confiscation de tous les imprimés qui avaient été mis en circulation. Pour échapper à l'inquisiteur, on cachait les livres hérétiques au milieu de marchandises. À son tour, l'inquisiteur mettait les commerçants en concurrence pour qu'ils dénoncent celui qui pratiquait cette sorte de contrebande. Lorsqu'un jour l'inquisiteur s'empara de douze paquets de livres, le commerçant dont la marchandise avait été saisie recourut au vicaire général de Côme, qui lui donna raison et lui restitua les livres. Aussitôt Ghislieri bannit le vicaire général. Il est inutile d'ajouter que, par cette décision, il ne se fit pas beaucoup d'amis : à Côme, il fut bombardé de pierres ; à Bergame, il faillit être emprisonné.

13. Sur l'inquisition romaine sous Carafa, puis Ghislieri, voir Gerd SCHWERHOFF, *Die Inquisition. Ketzerverfolgung in Mittelalter und Neuzeit*, München, C.H. Beck, 4. durchgesehene Auflage, 2019, ch. V.

L'inquisiteur dominicain s'intégrait habilement dans la nouvelle structure de l'inquisition et il n'hésitait pas à écrire à la Congrégation pour recevoir son soutien dans le traitement de certains dossiers. C'est ainsi qu'il se fit connaître à Rome comme une personne connaissant à fond les dossiers, comme zélé défenseur de la foi et incorruptible. C'est surtout en raison de cette dernière qualité que le cardinal Carafa le nomma commissaire de la Congrégation en 1551, et qu'il en fit un membre de sa *familia cardinalis*. Quand, en 1551, Carafa fut choisi comme nouveau pape et qu'il prit le nom de Paul IV, il vit en Ghislieri le successeur indiqué pour ses tâches précédentes. Le fils de paysan de Bosco fit donc une carrière éclair : en 1556, il fut nommé évêque de Sutri et Nepi en Ombrie, un évêché qu'il troqua contre celui de Mondovì situé plus au Nord ; en mars 1557 il fut créé cardinal d'Alessandria, sa patrie ; en septembre 1558, il prit la tête de la Congrégation de l'Inquisition, comme l'enfant chéri de Carafa. Le travail à Rome rendait pratiquement impossible au nouvel évêque de s'occuper de la pastorale et de la gestion de son diocèse. Et pourtant Ghislieri peut être considéré comme un cardinal du « nouveau style ». D'une part, ses promotions successives étaient dues à ses mérites et non à des manœuvres familiales ou intéressées. D'autre part, il demeura en tout un religieux observant : liturgie, prière et prédication restèrent centrales, il restreignit sa famille épiscopale au strict minimum et il semble avoir gouverné celle-ci comme un supérieur de couvent¹⁴.

3. Un « chien du Seigneur » comme pasteur de l'Église

En août 1559 mourut Paul IV. Son austérité lui avait attiré l'adversité de la population romaine, ce qui aboutit à des émeutes à la fin de son pontificat. Le successeur de Paul, Giovanni Angelo Medici, était une figure plus modérée. L'un de ses premiers actes politiques, sous le nom de Pie IV, fut d'accorder l'amnistie aux insurgés qui avaient été mis en prison par son prédécesseur. Sur son insistance, le concile de Trente, qui était à l'arrêt depuis plus de dix ans, fut rouvert et en un an définitivement conclu¹⁵. Pendant le pontificat de Pie IV apparut sur la scène une figure qui deviendra emblématique de l'Église tridentine : son neveu Charles Borromée. Le cardinal d'Alessandria perdit de son influence. Avec la mort de Paul IV il perdit son protecteur, et avec

14. LEMAÎTRE, *op. cit.*, p. 80.

15. L'étude du jésuite américain John W. O'MALLEY sur le concile de Trente reste l'une des meilleures : *Trent. What Happened at the Council*, Harvard, The Belknap Press of Harvard University Press, 2013.

l'arrivée de Pie IV « sa » Congrégation de l'Inquisition fut invitée à prendre une allure plus douce.

Le 9 décembre 1565, Pie IV mourut à son tour. Neuf jours plus tard commença le conclave pour l'élection de son successeur. Les cardinaux rassemblés avaient encore un pied dans la Renaissance, mais déjà l'autre pied dans les Temps modernes. C'est ainsi que, d'un côté, le népotisme demeurait un phénomène largement répandu mais, d'un autre côté, le groupe de cardinaux qui défendait un style de vie plus rigoureux s'était étendu. Le jeune et influent cardinal Borromée essaya de faire élire par acclamation le cardinal Giovanni Morone comme pape, mais il se heurta à un refus catégorique de Ghislieri. Morone fréquentait en effet des cercles humanistes sur lesquels l'inquisition gardait un œil attentif, et pour Ghislieri l'orthodoxie du candidat devait être hors de doute. Le roi d'Espagne Philippe II était aussi défavorable à l'élection de Morone, mais favorable à celle de Ghislieri. Le groupe autour de Borromée ne s'y opposa pas, car le cardinal d'Alessandria incarnait les idéaux qu'eux aussi défendaient. C'est ainsi que le 17 janvier 1566, le jour de son 62^e anniversaire, le dominicain de Bosco fut couronné de la tiare papale. Son choix du nom de Pie, en continuité avec son prédécesseur, était un signe clair de bonne volonté à l'égard des cardinaux rassemblés autour de Borromée.

4. *L'Église appelée à se réformer*

Sans tarder, Pie V s'investit dans la mise en œuvre du concile de Trente, obéissant ainsi à l'adage classique « *Ecclesia semper reformanda* » (l'Église doit être continuellement réformée). La réforme de l'Église devait commencer par la tête, l'épiscopat. Le nouveau pape insista sur le devoir des évêques de résider dans leur évêché respectif et de le visiter régulièrement. Il donna comme exemple Charles Borromée qui organisa différents synodes à Milan pour y mener à bien la réforme. Il encouragea de semblables initiatives et rêva même d'un synode de toute l'Italie, ce qui ne se réalisa jamais. Pour s'assurer de la bonne conduite des diocèses par leurs évêques, Pie V eut recours à des visiteurs apostoliques, et il alla jusqu'à la fondation de ce que nous connaissons aujourd'hui comme la Congrégation des Évêques. Les différentes institutions romaines furent également radicalement réformées, comme la chancellerie pontificale et la Rote. La Pénitencerie apostolique (la Cour suprême), un notoire foyer de corruption, fut supprimée au début du mois de mai 1569, pour être rétablie deux semaines plus tard, cette fois sous une forme très réduite. Les nouveaux pénitenciers furent principalement des religieux qui, compte tenu de leur vœu de pauvreté, étaient censés être moins sujets à la corruption.

L'Église n'avait pas seulement besoin de réforme à sa tête, mais aussi dans son corps et dans ses membres. Durant le premier mois de son pontificat, Pie V décida l'établissement de ce qui est maintenant appelé la Congrégation pour le Clergé. C'est à des collaborateurs de Charles Borromée qu'il demanda de faire un audit et de réformer les paroisses romaines, dans l'intention que la Ville Éternelle devînt un exemple à suivre pour le reste du monde catholique. Une liste fut établie avec le nom de tous les prêtres, leurs revenus, leur origine, leurs activités sur les bords du Tibre et les bénéfices qu'ils empochaient. Les abus étaient sévèrement punis. Mais, pour le pape, il ne suffisait pas de corriger. Un nouvel idéal devait être introduit. Le prêtre idéal était celui qui s'acquittait des tâches de liturgie, de pasteur et de prêcheur. C'était de plus quelqu'un qui devait être reconnaissable et qui ne faisait pas scandale par une richesse excessive. Désormais donc, plus de vêtement luxueux, mais le port obligatoire d'une tunique simple : la soutane.

La réforme de Trente fut également celle des livres. La première année de son pontificat, Pie V promulgua un nouveau catéchisme pour les prêtres. Ce travail fut en grande partie accompli pendant les années conciliaires et mené à bonne fin par Charles Borromée, mais Pie V veilla à ce que le catéchisme connût une grande diffusion. Pour la liturgie, un nouveau bréviaire parut en 1568, ainsi que – avec la bulle *Quo Primum* du 14 juillet 1570 – un nouveau missel. Depuis le Concile de Vatican II, ce missel et la bulle y afférente font l'objet de vifs débats. Les traditionalistes se réclament en effet de l'interdiction explicite faite par le pape de changer quoi que ce soit au texte promulgué, et à la mise en garde, suivant la formule classique, que quiconque en aurait l'audace « sache qu'il encourra l'indignation du Dieu tout-puissant et de ses bienheureux apôtres Pierre et Paul¹⁶ ». Je ne m'engagerai pas ici dans cette discussion. Je voudrais cependant signaler quelques caractéristiques particulières du missel tridentin qui en expriment l'intention originale (qui n'est pas de figer la liturgie!). Premièrement, le missel parut après une étude étendue des sources, non seulement des manuscrits de la bibliothèque vaticane mais aussi des Pères de l'Église. Le concile de Trente visait donc ici la même chose que Vatican II, à savoir un retour aux sources. Deuxièmement, tous les textes étaient accompagnés de rubriques indiquant quels gestes, quelles actions ou processions devaient avoir lieu à quel moment. Le texte est entièrement

16. « Si quis autem hoc attentare praesumpserit, indignationem omnipotentis Dei, ac beatorum Petri et Pauli Apostolorum eius se noverit incursurum. » (voir le texte original dans Martin KLÖCKENER, « Die Bulle "Quo primum" Papst Pius' V. vom 14. Juli 1570 zur Promulgation des nachtridentinischen Missale Romanum. Liturgische Quellentexte lateinisch-deutsch », dans *Archiv für Liturgiewissenschaft* 48 [2006] 41-51.)

accentué afin de promouvoir une bonne diction. Plus qu'une tendance vers une standardisation, s'exprimait ici le désir de prévenir tout abus liturgique. Il faut encore dire que les instituts religieux ayant une tradition liturgique propre de plus de deux cents ans, ainsi que les Églises où l'on célébrait selon un rite particulier depuis plus de deux cents ans, n'étaient pas soumis aux dispositions de la bulle et n'étaient pas astreints à l'emploi du nouveau missel. Le rite dominicain ou le rite ambrosien à Milan, pour ne citer que ces deux exemples, pouvaient donc continuer à exister.

5. *L'Église purifiée, la nouvelle Jérusalem*

Outre « *Ecclesia semper reformanda* », une deuxième maxime caractérise la pensée de Pie V, à savoir « *Ecclesia semper purificanda* » (l'Église doit être continuellement purifiée). Inspiré entre autres de son confrère Savonarole, Pie V vivait dans l'attente de la fin des temps. Sa pensée et son agir étaient animés par un effort de purification de l'Église, de telle sorte qu'elle puisse dignement aller à la rencontre de son Époux, le Christ eschatologique. La purification qu'il préconisait était aussi bien collective qu'individuelle ou personnelle. Ce dernier point fut illustré de façon saisissante par le verset du Psaume 118 (119) qu'il choisit comme devise pour son pontificat: *Utinam dirigantur viae meae ad custodiendas justificationes tuas* (« Puissent mes voies se fixer à observer tes volontés »).

La purification personnelle de Pie V s'exprima tout d'abord dans sa pauvreté. Il ne s'agissait pas seulement d'une attitude apprise dans l'Ordre dominicain, mais aussi d'un mode de vie qu'il avait déjà acquis durant sa jeunesse. Ses domestiques furent étonnés de le voir tresser son propre paravent avec des roseaux, manifestant une habileté qu'on n'apprend guère chez les dominicains. Comme cardinal déjà, il avait réduit son cortège, ce qu'il continua comme pape. À Rome, il demeurait au Vatican mais aussi à Sainte-Sabine, le couvent de son Ordre sur l'Aventin. Ses appartements d'alors sont aujourd'hui les bureaux du Maître de l'Ordre et du postulateur général des dominicains pour les causes de béatification et de canonisation. À cause de son aspect physique (maigre, barbe blanche, avec des yeux bleus et durs), Ghislieri acquit déjà comme inquisiteur le surnom de « Bernard », par référence à Bernard de Clairvaux. Au lieu d'appeler un couturier pour se faire tailler une nouvelle garde-robe, le nouveau pape décida d'employer les habits de son prédécesseur Paul IV. Sous le vêtement de sa charge, il portait sa tunique dominicaine: sobre, non pas minable. « J'ai constamment aimé la pauvreté, la saleté jamais », remarqua-t-il un jour devant ses confrères¹⁷.

17. LEMAÎTRE, *op. cit.*, p. 41.

Le pape était un homme d'une profonde et sincère piété. C'est ainsi qu'il pria le rosaire avec ferveur, une dévotion caractéristique de l'Ordre dominicain. Ce n'est donc pas par hasard que ce pape a promu, en 1569, par la bulle *Consueverunt Romani Pontifices*, la façon dominicaine de prier le rosaire: cent cinquante « Ave », un Notre Père au début et à la fin de chaque dizaine et, comme méditation, une série de mystères tirés de la vie de Jésus. Comme un bollandiste l'a remarqué, cette bulle est « un modèle de prudence à propos de la légende selon laquelle Notre Dame en personne aurait donné le chapelet à saint Dominique¹⁸ ». Pie V n'excluait pas la possibilité que cette dévotion existât déjà avant Dominique, ce qui est en effet historiquement exact. Il avait également une grande dévotion pour le Saint-Sacrement. Il prit part aux processions du Saint-Sacrement à pied et obligeait les passants à s'agenouiller, une habitude qu'il imposa d'ailleurs également à son propre Ordre.

Lors de son élection comme pape, Pie V n'avait pas seulement revêtu la plus haute autorité spirituelle sur l'Église, mais aussi l'autorité séculière sur les États pontificaux. Il voulait en faire le modèle d'un nouvel ordre moral et religieux avec, au centre, Rome, la nouvelle Jérusalem. Un premier pas dans ce processus fut l'éloignement des éléments qu'il considérait comme « moralement indésirables ». C'est ainsi que le pape voulut bannir de la Ville toutes les prostituées, ce que l'administration municipale jugea inapplicable; il fut finalement décidé de les loger dans un quartier isolé. Les parties génitales représentées sur les statues antiques furent couvertes d'une feuille de vigne. Les peines contre la sodomie, l'adultère et le vol furent alourdies et il émit une interdiction des combats de taureaux, ce « spectacle démoniaque » hérité de l'Antiquité païenne. En même temps, le pape fonda différents hôpitaux et asiles pour les pauvres et pour les orphelins.

La présence de Juifs au cœur du catholicisme était depuis longtemps une cause d'exaspération pour les papes, et cela l'était *a fortiori* dans le rêve d'une théocratie par Pie V¹⁹. Paul IV avait déjà promulgué, durant son pontificat, toute une série de mesures anti-juives, qui furent cependant en grande partie abrogées par son successeur Pie IV. Pie V rejoignit à nouveau la ligne dure de Carafa. En 1566, il promulgua *Romanus Pontifex*, une reprise littérale de

18. Sur cette légende, voir notamment Vladimir KOUDELKA, *Das Rosenkranzgebet*, "Sigma 5", Fribourg, Paulusdruckerei, 1996, p. 11-14.

19. Sur l'attitude de Pie V vis-à-vis des juifs, voir Kenneth STOW, « More Than Meets the Eye. Pius V and the Jews », dans Elias H. FÜLLENBACH et Gianfranco MILETTO (éd.), *Dominikaner und Juden. Personen, Konflikte und Perspektiven vom 13. bis zum 20. Jahrhundert*, "Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens – Neue Folge, 14", Berlin – Munich – Boston, De Gruyter, 2015, p. 375-394.

la bulle par laquelle Paul IV avait limité les métiers que les juifs pouvaient exercer, mais dont Pie IV avait restreint les déterminations à cause de ses conséquences économiques difficilement tenables. L'année suivante, *Cum nos super* obligeait les Juifs soit à vendre leurs bien-fonds, soit à les utiliser désormais à des buts catéchétiques ou caritatifs. *Cum nos super* fut quelques mois plus tard complétée par la bulle *Admonet nos*, par laquelle les chrétiens non seulement ne pouvaient plus vendre des biens immobiliers à des Juifs, mais avaient aussi interdiction de prendre leur repas avec eux, sous peine d'exclusion de la communion. Le point d'orgue de la politique anti-juive de Pie V fut la promulgation de *Hebraeorum gens* en février 1569. Tous les Juifs résidant dans les États pontificaux devaient partir en exil, excepté ceux qui vivaient dans les ghettos d'Ancône et de Rome. En effet, les Juifs de Rome étaient utiles comme prêteurs d'argent, comme ceux d'Ancône l'étaient pour le commerce avec le Levant. Cela constitue un rare élément de *Realpolitik* dans le pontificat de Pie V, car les autres mesures étaient généralement motivées par un motif eschatologique. Pour purifier la chrétienté, il fallait rendre le contact avec les Juifs presque impossible ; et donc ne plus avoir de Juifs pour voisins, collègues ou partenaires. La vente de biens chrétiens à des Juifs était considérée comme la vente du Corps du Christ lui-même. De plus, en augmentant la pression sur les Juifs, le pape espérait hâter leur conversion en masse. En cette matière, il paraît avoir été inspiré en quelque façon par les écrits de Joachim de Fiore qui avait prédit que, après les périodes de l'Ancien et du Nouveau Testaments, surgirait l'ère de l'Esprit. Celle-ci serait liée à une vague de conversions grâce à l'intercession de *virī spirituales*, quelques grandes figures prophétiques et contemplatives²⁰. Il est possible que cela ait contribué à motiver l'entreprise de Pie V pour réaliser des conversions.

Il est moins étonnant que, dès le début de son pontificat, Pie V ait fait passer l'inquisition à une vitesse supérieure, de nouveau en raison de son souci de pureté : le Corps du Christ devait être guéri de toutes les agitations hérétiques. Comme pape, il avait l'habitude d'assister aux réunions de la Congrégation de l'Inquisition, tandis qu'il manquait souvent d'autres réunions où sa présence était pourtant exigée. Il veilla à ce que la Congrégation disposât de revenus propres, de telle sorte qu'elle pût agir de manière indépendante. Pendant son pontificat il adopta cependant peu à peu une approche plus douce. Autodafés et condamnations à mort pouvaient certes présenter

une certaine efficacité de dissuasion à court terme, mais non pas à long terme, car cela produisait des martyrs et rendait l'inquisition impopulaire. Dans l'esprit du Concile de Trente, le pape voulut plutôt investir dans une solide formation théologique tant pour les prêtres que pour les laïcs. Mieux vaut prévenir que guérir, sans doute, quand il s'agit des âmes.

6. Un monde récalcitrant

De ce qui précède, il apparaît que Pie V était un homme de principes, mais pas toujours très pratique. Cela se manifeste à l'évidence dans sa politique étrangère. Après l'échec du soulèvement de l'aristocratie catholique contre la reine Élisabeth I^{re} d'Angleterre en 1569, le pape promulgua la bulle *Regnans in excelsis*, dans laquelle il excommuniait non seulement la reine, mais aussi tous ceux qui lui resteraient fidèles. Son espoir de voir la reine Élisabeth renversée de son trône resta cependant inexaucé. Pour les catholiques anglais, cependant, la bulle eut des conséquences catastrophiques : tandis qu'ils étaient jusqu'alors tolérés, éclata une période de persécution active²¹. Pie V était également opposé à tout rapprochement politique entre les catholiques et les protestants, sans tenir compte des conséquences que cela entraînerait pour les fidèles catholiques dans les terres de mixité confessionnelle.

De façon assez paradoxale, ce fut précisément ce pape intransigeant qui réussit à réunir différentes nations rivales contre un ennemi commun, certainement grâce à sa réputation de ne défendre d'autres intérêts que ceux de l'Église. Au cours de 1569, les princes européens apprirent avec consternation que les Ottomans équipaient une grande flotte de guerre. Le pape saisit cette occasion pour les appeler à former une alliance militaire, la Sainte Ligue, songeant à une sorte de nouvelle croisade. Au départ, l'enthousiasme papal fut accueilli avec méfiance. Mais les Espagnols, les Vénitiens et les Italiens se déclarèrent prêts ; la construction de leurs flottes se déroula cependant avec une lenteur exaspérante. En 1571, les Ottomans débarquèrent à Chypre, colonie vénitienne à l'époque. Nicosie, la capitale, tomba très vite dans leurs mains, mais la ville portuaire de Famagouste résista courageusement à l'ennemi. Cette attaque ottomane réveilla les membres de la Sainte Ligue. En juillet et août, la flotte catholique se rassembla près de Messine, au large de la Sicile. De là elle croisa mi-septembre vers l'Est, en vue de la confrontation avec la flotte ottomane.

20. Voir Henry MOTTU, *La manifestation de l'Esprit selon Joachim de Fiore. Herméneutique et théologie de l'histoire d'après le Traité sur les Quatre Évangiles*, "Bibliothèque théologique", Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1977, p. 164-167.

21. Sur les conséquences de la bulle *Regnans in excelsis*, voir Aislinn MULLER, *The Excommunication of Elizabeth I. Faith, Politics, and Resistance in Post-Reformation England, 1570-1603*, "St Andrews Studies in Reformation History", Leiden – Boston, Brill, 2020.

La bataille eut lieu le 7 octobre 1571 à Lépante, dans le détroit qui sépare presque totalement le Péloponnèse des Balkans²². La flotte catholique comptait plus de 200 galères, six galéasses et environ vingt-cinq mille soldats. Les Ottomans disposaient de plus de trente-cinq mille hommes, une centaine de galères, et beaucoup de bateaux plus petits principalement occupés par des pirates barbaresques. Malgré son infériorité numérique, la puissance de feu de la Sainte Ligue était nettement supérieure. De plus, la plupart des galères ottomanes tirèrent leurs premières salves lorsqu'elles eurent en vue les grandes galéasses qui formaient la première ligne chrétienne. Les Ottomans n'eurent pas le temps de recharger lorsque la principale partie des galères chrétiennes arrivait dans leur champ de tir. Réconfortés par la bénédiction de leurs aumôniers, les soldats chrétiens abordèrent les galères ottomanes. Après plusieurs heures de combat, ils réussirent à s'emparer du vaisseau amiral ottoman et à tuer son commandant, Ali Pacha. Le résultat fut une grande victoire militaire pour les chrétiens : la plus grande partie de la flotte ottomane fut détruite ou saisie ; seuls quelques corsaires barbaresques purent échapper par le flanc droit.

Sur les représentations de la bataille de Lépante réalisées peu après les événements, on voit presque toujours la même composition : d'un côté, la violente bataille entre chrétiens et Ottomans, de l'autre Pie V qui prie posément, souvent avec le rosaire dans la main et/ou agenouillé devant un autel de la Vierge. Cela donna lieu au pieux récit suivant lequel la flotte chrétienne n'obtint la victoire que grâce à la prière papale du rosaire. Les premières sources n'en font cependant aucune mention. Nous savons certes que Pie V avait appelé tout le peuple italien à jeûner et à prier pour supplier Dieu d'accorder la victoire ; les premiers biographes rapportent aussi que le pape eut une vision au moment de la bataille, et que l'issue lui fut dévoilée en cet instant. Quoi qu'il en soit, Pie V instaura le 7 octobre comme fête de Notre-Dame-de-la-Victoire. Son successeur Grégoire XIII, se rappelant indubitablement la dévotion de Pie V pour le rosaire, changea cette fête en celle de Notre-Dame-du-Rosaire, encore actuellement connue sous ce vocable.

Les historiens ont établi avec raison que les conséquences de Lépante « furent plus machiavéliques que miraculeuses²³ ». Les considérations de pouvoir politique l'emportèrent parmi les chefs catholiques. Même si la

volonté politique de contre-attaquer aussitôt avait existé, la flotte chrétienne était en trop mauvais état pour poursuivre l'offensive. La Sainte Ligue s'effondra rapidement, l'île de Chypre ne fut pas libérée, et la nouvelle croisade tant espérée par Pie V n'aboutit pas. Cependant, la bataille eut un grand impact sur l'Europe chrétienne, et ce pour deux raisons. Premièrement, ce fut une aubaine pour la chrétienté qui durant les siècles précédents n'avait connu que défaites, retraites ou au mieux victoires à la Pyrrhus dans son combat contre les Turcs. Il apparut soudain possible de remporter une victoire face à cet adversaire. Deuxièmement, Lépante est l'un des premiers événements militaires qui fut aussitôt médiatisé. En effet, cette victoire de l'Église catholique sur les « infidèles » fut exaltée sans délai par des pamphlets, des estampes, ainsi que par de nombreuses œuvres d'art.

Épilogue

L'un des motifs de la dissolution de la Sainte Ligue fut la mort de son principal promoteur, le pape Pie V. Au début de 1572, il souffrit beaucoup des reins, ce qui entraîna une déficience générale de son système d'excrétion. Le 1^{er} mai, il remit son âme au Seigneur. Avant de sombrer dans le coma, il demanda le sacrement de l'extrême-onction qu'il voulut recevoir en étant revêtu de l'habit de son Ordre. Ce dernier trait est tout à fait caractéristique de la personnalité de Pie V : même après quinze ans passés aux plus hautes fonctions ecclésiastiques, Ghislieri se sentait d'abord dominicain. Les idéaux qu'il avait assimilés comme jeune frère, il les propagea durant les étapes ultérieures de sa vie, jusqu'à ses derniers instants. De l'espérance en l'avènement du Seigneur surgit un appel à la conversion, à la purification et à la réforme pour l'Ordre, l'Église et le monde. Pie V n'était pas un homme de demi-mesures. C'était un réformateur armé d'un marteau. Certaines personnes aujourd'hui le considéreront comme une sorte de fanatique. Cependant, pour lui rendre justice, il ne faut pas perdre de vue son intention, à savoir ce qu'on peut considérer comme une devise de son Ordre : *praedicatio et animarum salus*. Quand il s'engagea comme inquisiteur contre les protestants, il le fit pour protéger les hommes contre ce qu'il considérait comme une erreur en matière de foi divine. Quand il s'engagea comme pape contre les Juifs, il le fit pour les conduire vers ce qu'il considérait comme la vraie foi. Philippe Verdin, dans sa récente biographie de Pie V, écrit que c'était un homme qui a osé faire le « sale boulot » ; il aurait ainsi déroulé le tapis rouge pour des saints populaires de la Réforme catholique comme, par exemple, Philippe Néri²⁴.

22. Sur le contexte, la préparation, le déroulement et les conséquences de la bataille de Lépante, voir Alessandro BARBERO, *La bataille des trois empires. Lépante, 1571*, "Champs histoire", Paris, Flammarion, 2014.

23. Elizabeth R. WRIGHT, Sarah SPENCE et Andrew LEMONS, « Introduction », dans *The Battle of Lepanto*, "I Tatti Renaissance Library 61", Cambridge (MA) – Londres, Harvard University Press, 2014, p. ix-xxiv, ici p. xiv.

24. Philippe VERDIN, *Saint Pie V. Le pape intempestif*, Paris, Cerf, 2018, p. 207.

Ce jugement méconnaît cependant la popularité que Pie V acquit lui-même de son vivant. Sa béatification, un siècle après sa mort, confirme la permanence d'une dévotion envers sa personne. En 1712 suivit sa canonisation. Dans la tradition, Pie V est surtout considéré comme un saint évêque. En réalité, pour bien saisir sa vie et son pontificat, il faut d'abord le considérer comme un saint religieux.

Anton-Marie MILH, OP

La mission dominicaine en Chine et la querelle des rites chinois

Le 22 septembre 2018, le Vatican signait avec la Chine un accord secret provisoire, renouvelé en 2020 *ad experimentum*, qui visait entre autres à la reconnaissance mutuelle des évêques nommés par Rome et ceux qui le sont par Pékin¹.

Cet accord négocié par le cardinal secrétaire d'État Parolin a été très critiqué. En particulier, de nombreux catholiques chinois clandestins, relayés par la figure charismatique de l'évêque émérite de Hong-Kong Mgr Zen, estiment qu'il s'agit là d'une trahison à l'égard des catholiques demeurés en communion avec Rome en dépit des persécutions.

La contestation porte d'abord sur le fond : faut-il négocier avec un gouvernement chinois qui ne fait jamais aucune concession réelle ? Les évêques réintégrés dans la communion catholique le méritent-ils au regard de la foi professée et des mœurs ? La foi catholique peut-elle demeurer intègre sous la surveillance du Parti ? Mais la contestation porte aussi sur l'opportunité : de tels accords déjà risqués du temps du relatif dégel sous Hu Jintao (2002-2012) ne sont-ils pas morts dans l'œuf eu égard au virage néo-totalitaire qu'a pris la Chine depuis l'arrivée au pouvoir de Xi Jinping (2012-...) ?

Geste prophétique ou *realpolitik*, ces accords ne font pas l'unanimité, et les informations qui filtrent depuis la Chine font état d'un contrôle renforcé de l'Église catholique par le parti communiste chinois, sur fond d'arrestations multiples de clercs et de fidèles, de pillages d'églises et de sanctuaires, et d'interdiction de célébrations.

Cet épisode récent s'inscrit en réalité dans l'histoire au long cours de l'insertion difficile de l'Église en Chine, souvent méconnue par nos latitudes². Dans le meilleur des cas, l'europpéen cultivé connaît le nom de Matteo Ricci, et a quelque idée sur ce qu'on appelle la querelle des rites chinois³. Entre ces

1. Pour une bonne synthèse des enjeux par un universitaire laïc, cf. <https://www.sciencespo.fr/cei/fr/oir/accords-vatican-chine-fin-de-l-ingrence-et-accroissement-du-controle>

2. La meilleure présentation d'ensemble sur l'histoire de l'Église en Chine nous semble être celle d'un missionnaire MEP, Jean CHARBONNIER, *Histoire des chrétiens de Chine*, Éditions Les Indes savantes, Paris, 2002.

3. L'étude classique sur ce sujet demeure David E. MUNGELLO (éd.), *The Chinese Rites Controversy: its history and meaning*, « Monumenta Serica Monograph Series », vol. 30, Steyler Verlag, Nettetal, 1994.

deux épisodes, il y a justement quelques analogies. Mais précisément, la querelle des rites est souvent réduite à une caricature, qui interdit d'en discerner les véritables enjeux et comment elle pourrait éclairer la situation contemporaine.

En effet, la présentation courante de la querelle des rites chinois est un objet historiographique exemplaire, car elle cumule trois défauts typiques : unilatéralisme du point de vue ; jugement de valeurs en fonction de critères anachroniques ; incapacité à saisir la dimension proprement religieuse d'une situation. À cet égard, l'ouvrage *Les Jésuites en Chine – La querelle des rites (1552-1773)* de René Étiemble⁴ est paradigmatique : d'une réelle érudition et d'une richesse documentaire incontestable, il adopte systématiquement le point de vue jésuite⁵, plaque sur la querelle des rites chinois des critères contemporains tels que la modernité ou l'ouverture à l'autre, et passe totalement à côté de l'enjeu doctrinal et pastoral spécifique de l'affaire.

L'objet de cette courte étude est donc de remédier à cette présentation déficiente, en examinant la querelle des rites chinois dans la pluralité de ses enjeux, de ses racines, de ses acteurs et de ses conséquences, selon un point de vue plus équilibré. La perspective adoptée est celle de la mission dominicaine en Chine sur le temps long⁶, qui permet d'apporter un contrepoint bienvenu, mais en tâchant de ne pas succomber à une partialité inversée⁷. Ce

4. René ÉTIEMBLE, *Les Jésuites en Chine – La querelle des rites (1552-1773)*, « Coll. Archives », Julliard, Paris, 1966.

5. Pour un point de vue mieux documenté par un auteur jésuite, cf. George MINAMIKI, *The Chinese Rites Controversy from its beginning to Modern Times*, Loyola University Press, Chicago, 1985.

6. Sur ce sujet, nous sommes très redevable à l'article suivant : Fidel VILLARROEL OP, « The Chinese Rites Controversy – Dominican Viewpoint », *Philippiniana Sacra*, vol. XXVIII, n° 82, 1993, p. 6-61. On peut lire également, dans la somme de David Mungello citée *supra*, l'article de J. E. WILLS, « From Manila to Fuan : Asian contexts of Dominican mission policy » 111-127 ; Eugenio MENEGON, « Christian loyalists, spanish friars, and holy virgins in Fujian during the Ming-Qing transition », *Monumenta Serica* 51 (2003) 335-365.

7. Il est intéressant que dans un article consacré aux relations conflictuelles entre Dominicains et Jésuites à travers les siècles, la question de la querelle des rites chinois est évacuée au motif que « notre compréhension de cette histoire est en train de changer. Alors que l'idée reçue était celle d'une opposition sur la querelle des rites, il semble maintenant qu'ils [Dominicains et Jésuites] poursuivaient simplement deux trajectoires très différentes. Les Jésuites étaient dans une partie de la Chine à travailler avec les élites intellectuelles, tandis que les Dominicains étaient dans une autre partie de la Chine à prêcher aux classes travailleuses, et les deux ordres n'avaient que très peu de communication ou de coordination entre eux. Lorsque les choses s'effondrèrent pour des raisons politiques et sociales, ils n'étaient plus en situation de pouvoir travailler ensemble à sauver quelque chose de ce qui

faisant, on espère, par ricochet, apporter quelque lumière à la situation des catholiques dans la Chine d'aujourd'hui.

I. La querelle des rites dans le contexte de la mission dominicaine en Chine

1. L'évangélisation de la Chine en perspective

1.1. La Chine, chasse gardée des Jésuites et des Portugais

En 1552, saint François Xavier, l'un des fondateurs de la Compagnie de Jésus avec Ignace de Loyola et Pierre Favre, meurt aux portes de la Chine. Il est le pionnier de la mission catholique dans une Chine qui n'a jamais été vraiment christianisée, hormis une première vague nestorienne aux VI^e-VII^e siècles, autorisée par décret de l'empereur Tang Taizong, dont atteste la stèle de Xi'an. En 1557, les Portugais fondent à Macao une concession commerciale, à partir de laquelle les Jésuites tentent de nouveau des incursions en Chine dès 1562. Rapidement, d'autres ordres religieux (Augustins, Franciscains puis Dominicains) s'implantent à Macao et à Manille conçus comme des bases arrières pour la mission en Chine.

Seuls les jésuites Matteo Ricci et Michele Ruggieri⁸ obtiennent en 1583 de la part des autorités chinoises l'autorisation d'une mission permanente en territoire chinois. Cette exclusivité jésuite de fait devient exclusivité de droit en 1585, puisque la Compagnie de Jésus obtient du pape Grégoire XIII le bref *Ex Pastoralis officio* qui leur donne l'exclusivité de la mission en Chine et au Japon. La double tutelle jésuite et portugaise sur la mission catholique en Chine, qui prévaut à l'origine, est un facteur à retenir dans l'émergence ultérieure de la querelle des rites chinois, où les rivalités entre nations européennes et entre instituts religieux jouent un rôle décisif.

1.2. La mission dominicaine, de Manille au Fujian

En 1587, les Dominicains s'implantent à Manille (Philippines), avec en vue la mission en Chine. À cette fin, ils centrent leur apostolat sur l'importante

avait été accompli ». Cf. Scott STEINKERCHNER, *Journal of Jesuit Studies* (2020) p. 374-375 (nous traduisons).

8. Michele Ruggieri est moins connu du grand public cultivé que son compagnon Matteo Ricci, mais les historiens récents tendent à revaloriser son importance, notamment quant à la méthode missionnaire d'adaptation culturelle. Cf. Liu YU, « The true pioneer of the Jesuit China Mission : Michele Ruggieri », *History of Religions* 50-4 (2011) 362-383.

communauté chinoise des Philippines, majoritairement issue de la région du Fujian. Ils en apprennent le dialecte, la culture, les coutumes. Quelques incursions sont faites en Chine, sans succès. En 1593, les Dominicains publient à Manille trois catéchismes chinois (*De Doctrina Christiana*), ainsi que le *Shi-Lu* (ouvrage d'introduction aux sciences occidentales à destination des Chinois).

On voit par-là que contrairement aux affirmations de l'historiographie courante, la mission dominicaine en Chine était préparée depuis longtemps par des hommes qui maîtrisaient la culture et la langue chinoises. Le cliché qui opposerait des jésuites uniques défenseurs de l'inculturation à des dominicains obtus dédaigneux de la culture chinoise n'a aucun fondement historique réel⁹. Aussi lorsqu'un décret du pape Clément VIII en 1600 (*Onerosa Pastoralis Officio*) puis une constitution apostolique de Paul V en 1608 (*Sedis Apostolicae Providentia*) suppriment l'exclusivité jésuite sur la mission en Chine et au Japon pour étendre l'autorisation d'implanter des missions à tous les instituts religieux, l'Ordre des Prêcheurs possède les ressources humaines nécessaires à la conquête du Fujian. L'expérience missionnaire dominicaine en Amérique centrale et du Sud a par ailleurs fait découvrir la nécessité et les limites d'une inculturation. Le cas chinois se présente toutefois comme un défi supplémentaire, la Chine se considérant – non sans arguments – comme une civilisation culturellement supérieure.

2. Les racines du conflit

2.1. La méthode du jésuite Matteo Ricci ou « l'herméneutique de la soie »¹⁰

En 1601, Matteo Ricci obtient de résider à Pékin, capitale impériale où il meurt en 1611. Sa méthode d'évangélisation peut être décrite à grands traits :

9. Cf. Liu YU, « The intriguing contrast of Chinese and European theism », *Journal of Religious History* 44-1 (2020) 3-26, p. 12 : « Malgré des différences notables entre les missionnaires impliqués en termes d'origine nationale, d'éducation, d'expérience pastorale, le vrai problème en jeu dans la querelle n'a jamais été l'accommodation *per se*, puisque presque tous démontraient une haute estime de la culture chinoise et reconnaissaient le besoin d'une adaptation. Plus souvent que le contraire, les missionnaires anti-Ricci suivaient sous ce rapport la voie tracée par les jésuites pro-Ricci. » (nous traduisons) L'A. tient même, à la suite de N. Standaert (*The Interweaving of Rituals: Funerals in the cultural exchange between China and Europe*, University of Washington Press, Seattle, 2008), que l'interprétation délibérément faussée des classiques confucéens proposée par Ricci à des fins apologétiques, sous des dehors inclusifs, relève d'une conception tout aussi coloniale que celle de ses adversaires puisqu'elle reconstruit l'autre en fonction de ses besoins propres (p. 21).

10. Cf. Liu YU, « Adapting Catholicism to Confucianism: Matteo Ricci's Tianzhu Shiyi », *The European Legacy* 19-1 (2014) 43-59; ID., « The intricacies of accommodation: the

prédication morale plutôt que dogmatique, focalisation sur les élites lettrées et les mandarins confucéens, usage de la science occidentale comme d'un argument apologétique et comme d'un moyen d'amadouer les élites chinoises, présentation de la foi chrétienne adaptée aux mœurs chinoises. En termes modernes, Matteo Ricci peut être vu comme le précurseur de l'inculturation, c'est-à-dire d'une annonce de la foi qui tient compte de la culture d'accueil et la considère favorablement. Les missionnaires de la Compagnie de Jésus se rallient massivement à la méthode Ricci, qui s'enracine dans la théologie et la spiritualité jésuites, où les fondations humaines (culturelles et morales) sont valorisées comme le terreau nécessaire à la grâce, et où l'efficacité missionnaire devient un critère décisif.

On a pu parler de la méthode Ricci comme d'une « herméneutique de la soie »¹¹, à la fois parce que les jésuites avaient choisi de s'habiller à la manière des lettrés chinois¹², parce qu'ils s'appuyèrent très vite sur les routes commerciales, et parce que leur présentation de la foi chrétienne visait à ne pas froisser les élites chinoises, à l'introduire en douceur dans les mentalités locales.

Il faut aussi noter le choix stratégique risqué, mais clairement assumé par Ricci, au nom d'une proximité supposée, de jouer le confucianisme – conçu comme la philosophie des élites, susceptible d'être assumée par la foi chrétienne – contre le bouddhisme¹³ – condamné comme une religion

proselytizing strategy of Matteo Ricci », *Journal of World History* 19-4 (2008) 465-487. En français, on peut lire Jacques GERNET, « La politique de conversion de Matteo Ricci en Chine », *Archives de sciences sociales des religions* 36 (1973) 71-89.

11. Cf. Alice YEH, « The hermeneutics of silk: China and the fabric of Christendom according to Maria Martini and the Early Modern Jesuit "accommodationists" », *Comparative Studies in Society and History* 61-2 (2019) 419-446.

12. La question de l'habit adéquat pour les missionnaires en Chine est récurrente dans les débats de l'époque, et s'avère un angle d'approche pertinent pour comprendre les enjeux de la mission en Chine, cf. Eugenio MENEGON, « The habit that hides the monk – Missionary fashion strategy in late imperial Chinese society and court culture », dans N. AMSLER, A. BADEA, B. HEYBERGER et C. WINDLER (eds.), *Catholic Missionaries in Early Modern Asia – Patterns of Localization*, Routledge, coll. "Religious cultures in the Early Modern World", London, New-York, 2020, p. 30-49.

13. Pourtant, à leur arrivée en Chine et au Japon, les missionnaires occidentaux sont assimilés à des moines bouddhistes, eu égard aux quelques similarités dans le genre de vie religieuse ou à l'analogie entre le Bodhisattava Guanyin et la Vierge Marie. Les premiers convertis sont bien souvent issus du bouddhisme. Ce n'est que progressivement que Ricci et les autres missionnaires jésuites opèrent un virage stratégique, depuis la proximité avec le bouddhisme vers le confucianisme. Cf. J. GERNET, « La politique de conversion de Matteo Ricci en Chine », *op. cit.*, p. 71-77.

concurrente de la foi chrétienne, et donc fausse, en plus d'être méprisée par les élites chinoises¹⁴ – et, dans une moindre mesure, contre le taoïsme. Le bouddhisme et le taoïsme sont clairement dénigrés comme superstition et idolâtrie, tandis que le confucianisme acquiert un statut à part. Cette stratégie était risquée: le confucianisme de l'époque est en fait largement imprégné de bouddhisme. Elle s'est même révélée ruineuse car lorsque les milieux confucéens auront percé à jour les intentions de Ricci, ils se détourneront du christianisme en l'accusant d'être une version occidentale du bouddhisme. Dès lors, les missionnaires se seront aliénés à la fois les milieux confucéens et bouddhistes.

L'objectif ultime de Ricci est d'obtenir la conversion de l'Empereur, et d'aboutir ainsi à une conversion massive des Chinois, sur le modèle de la christianisation de l'Empire Romain à la suite de Constantin¹⁵, selon le principe *qualis Rector civitatis, tales habitantes in ea*, mais ce projet grandiose échoue puisque le jésuite meurt sans avoir jamais pu accéder à l'Empereur¹⁶. Par ailleurs, les premières contestations de la méthode Ricci sont internes à la Compagnie, puisqu'en 1614, Valentin Carvalho, supérieur des Jésuites en Chine et au Japon, censure cette méthode au nom de l'intégrité de la foi catholique qu'il estime menacée par une présentation trop édulcorée. Il est suivi en cela par son confrère Longobardo qui mène ouvertement campagne contre les idées de Ricci. Là encore, il serait grossier de concevoir la querelle

14. Sur ce point, cf. L. YU, « The intriguing contrast... », *op. cit.*, p. 7, qui cite le slogan *BuRu YiFo* (litt.: composer avec Confucius et répudier Bouddha) du lettré confucéen Xu Guangqi converti par Ricci. L'A. note l'ambiguïté de l'idée de Ricci qui consiste à rapprocher le théisme occidental et le théisme confucéen supposé, alors même qu'il donne délibérément – et non pas par ignorance – aux traditions philosophiques et religieuses chinoises un sens qui n'est pas celui des Chinois.

15. La référence à Constantin est commune chez les protagonistes eux-mêmes. Ainsi, Martini écrit: « Ainsi que le conseille le docteur séraphique saint Bonaventure, il faut travailler davantage à convertir les riches et les puissants plutôt que les pauvres et les faibles, parce qu'une plus grande utilité provient de la correction d'un riche que de nombreux pauvres, car le salut des pauvres ne profite qu'à eux-mêmes, tandis que le riche, s'il se convertit, bénéficie à tous. [...] Tel est le chef de la cité, tels sont ceux qui y vivent. La conversion de l'empereur Constantin à la vraie foi a bénéficié à l'Église bien plus que celle de nombreux autres. » (cité par A. YEH, « The hermeneutics of silk... », *op. cit.*, p. 438-439) Du reste, ce modèle avait eu quelque succès au Japon, où la conversion des *daimyô* avait entraîné celle de leurs sujets.

16. Pour le point de vue des lettrés confucéens sur Matteo Ricci, en particulier chez ceux qui se sont convertis au christianisme, cf. Chung-Yan Joyce CHAN, « Commands from Heaven, Matteo Ricci's Christianity in the eyes of Ming Confucian officials », *Missiology: An International Review* 31-3 (2003) 263-287. Au total, il semble que les lettrés confucéens aient été plutôt méfiants à l'égard de l'interprétation accommodatrice que Ricci faisait des classiques chinois.

des rites comme une opposition entre Jésuites et Dominicains, puisque l'hostilité à la méthode Ricci était partagée par bien des jésuites, et cela depuis leur arrivée en Chine.

2.2. La prédication mendicante en Chine: une différence qui annonce le conflit

Les Augustins, les Franciscains et les Dominicains partagent une vision identique de la mission en Chine: intransigeance doctrinale et pastorale, prédication populaire auprès des masses¹⁷, pauvreté radicale. En 1631, les Dominicains s'installent au Fujian, tandis que les Franciscains fondent à Nankin. Un exemple de la radicalité du modèle mendiant est donné en 1638, lorsqu'en réaction à la publication de libelles antichrétiens par le commandant militaire de Fuzhou, une délégation de dominicains et de franciscains vient protester et prêcher, crucifix au poing, dans les murs de la ville, deux jours durant, avant d'être emprisonnée puis relâchée.

Cette pratique enregistre des succès numériquement moindres que ceux des Jésuites, mais très réels. Ce succès est d'autant plus remarquable que les chrétiens chinois des communautés évangélisées ou administrées par les Dominicains doivent se plier à des renoncements radicaux: abjuration des anciens dieux, fin du culte des ancêtres qualifié de superstition et d'idolâtrie, sous peine d'être écartés des sacrements en particulier de la confession à partir de 1693. Le confucianisme est taxé d'athéisme par les missionnaires dominicains, ce qui n'a guère d'incidence pratique chez les fidèles chinois mais définit une position tranchante. Malgré des résistances sporadiques du côté des Chinois, et des concessions ponctuelles côté missionnaire, le modèle dominicain semble avoir assez bien fonctionné quant à l'adhésion des communautés¹⁸.

17. Sur l'histoire de la prédication dominicaine dans le Fujian et la sociologie de leurs communautés, avec une grande importance du petit peuple et des femmes, cf. Eugenio MENEGON, *Ancestors, Virgins, and Friars – Christianity as a local religion in late imperial China*, Harvard University Asia Center, 2010; ID., « Christian loyalists, spanish friars, and holy virgins in Fujian during the Ming-Qing transition », *op. cit.*, ID., « De l'histoire des missions à l'histoire des chrétiens chinois », dans B. VERMANDER (éd.), *Le Christ chinois. Héritages et espérance*, coll. « Christus » 87, Desclée de Brouwer, Paris, 1998, p. 99-119. L'A. attire l'attention sur l'intérêt social que pouvait revêtir l'adhésion de certaines catégories de la population au christianisme intransigeant prêché par les Dominicains.

18. Cf. Eugenio MENEGON, « The "Teachings of the Lord of Heaven" in Fujian: between two worlds and two times », dans Lynn A. STRUVE, *Time, temporality, and imperial transition – East Asia from Ming to Qing*, University of Hawaii Press, 2005, p. 181-243. L'A. y montre comment les missions dominicaines deviennent un foyer de résistance à l'ordre rituel chinois, marqué notamment dans le calendrier, par leur intransigeance qui paradoxalement rallie de

Mais le conflit est déjà en germe. Les robes de soie des missionnaires jésuites habillés en lettrés chinois, leur habileté à atténuer les aspérités de la Révélation (au premier chef, l'Incarnation, la Passion et la Résurrection) au profit d'une prédication morale conçue pour complaire aux lettrés confucéens, tout cela choque les mendiants. En retour, les jésuites s'agacent de l'intransigeance des mendiants, de leur imprudence pastorale, qui menacent l'efficacité de la mission catholique en Chine. Les rapports sont exécrables, au point qu'en 1635, un dominicain en visite dans une ville de mission jésuite est roué de coups, ligoté puis renvoyé de la ville par des chrétiens chinois, ce qui occasionne une enquête canonique. D'autres épisodes analogues, dans les deux sens, ponctuent la coexistence difficile des missionnaires des différents instituts religieux. L'enjeu est d'autant plus important qu'en 1617, l'Empereur avait édicté un décret d'interdiction de la foi chrétienne et d'expulsion des jésuites, heureusement assez vite oublié. La mission chrétienne est donc dans une situation toujours précaire, que les divisions internes n'arrangent pas.

II. La querelle des rites : enjeux, déroulement

1. L'objet du litige et son amplification à l'échelle européenne

1.1. Les rites chinois

Dès 1633, les Dominicains envoient un premier rapport à leurs supérieurs pour dénoncer la pratique jésuite de tolérance des rites chinois. De quoi s'agit-il ? Il y a trois objets principaux de litige : 1/ l'usage ambigu d'un vocabulaire païen ou naturaliste pour désigner les réalités de foi chrétienne (en particulier, 上帝 *Shangdi* [litt : Maître d'en-haut] zhu et 天主 *Tianzhu* [litt : Seigneur du Ciel])¹⁹ ; 2/ l'acceptation de la pratique du culte des ancêtres par les baptisés chinois ; 3/ l'acceptation de la pratique du culte de Confucius, en particulier par les mandarins chrétiens. Tout l'enjeu est de savoir dans quelle mesure ces cultes sont de nature seulement civique ou également religieuse, et donc païenne. Plus profondément, il s'agit d'évaluer dans quelle mesure l'adaptation de la foi chrétienne aux mœurs religieuses locales s'effectue sans menacer l'intégrité de sa substance. Ici, l'argument du mode de

nombreux Chinois parmi les masses populaires. Les pratiques ascétiques, la dévotion au rosaire, et la liturgie sont autant de lieux qui façonneront un christianisme populaire chinois à couleur dominicaine. Ces communautés ont résisté aux persécutions plutôt mieux qu'ailleurs.

19. Il semble que Ruggieri et Ricci aient ignoré la connotation bouddhiste de ces termes. Cf. L. YU, « The intriguing contrast... », *op. cit.*, p. 16.

christianisation de l'Empire romain se retourne : les chrétiens de l'époque n'ont pas hésité à aller au martyre pour ne pas sacrifier aux idoles.

Ce n'est donc pas une question d'efficacité dans le nombre de conversions, mais une question doctrinale et morale : les rites chinois relèvent-ils objectivement d'un culte païen ? Quelles sont les dispositions intérieures des chrétiens chinois qui les pratiquent ? Si la réponse à la première question est positive, alors le cas relève de l'acte intrinsèquement mauvais, rendant la deuxième question superflue. Tout le débat va donc porter sur la première question.

Deux erreurs méthodologiques entachent le raisonnement en faveur de la tolérance des rites chinois :

1/ évaluer le caractère religieux du phénomène selon une grille de lecture chrétienne. Dans la mentalité chrétienne, est proprement religieux un culte lié à un principe transcendant ; selon ce critère, le confucianisme et ses rites ne semblent pas religieux, mais le taoïsme et le bouddhisme guère davantage, or dans les trois cas la dimension religieuse est pourtant bien réelle. Du reste, même dans l'Europe chrétienne des XVII^e et XVIII^e siècles, la notion de « religion » n'est pas clairement définie ni couramment usitée, et renvoie alors plutôt à un ensemble de pratiques qu'à un corps de doctrine²⁰ ;

2/ évaluer la pratique des rites chinois à l'aune des textes canoniques confucéens et des commentateurs classiques, ce qui est peu pertinent pour comprendre la signification de la pratique concrète de ces rites dans les masses populaires à une époque donnée. À titre de comparaison grossière, cela consisterait aujourd'hui à évaluer la pratique musulmane des jeunes des quartiers nord de Marseille en scrutant les traités du *kalam* ou de la *falsafa* de l'âge d'or de l'Islam (VIII^e-XII^e). D'ailleurs, même à ne considérer que les élites, comme l'avait remarqué Longobardi dès 1623, Ricci s'écarterait délibérément des commentateurs confucéens modernes, lesquels auraient pu le renseigner plus adéquatement sur la pratique réelle des rites par les Chinois de l'époque²¹.

Un éclairage précieux peut être apporté par des témoins chinois de l'époque. Ainsi du premier prêtre catholique chinois, qui devint également

20. Cf. Michel DESPLAND, *La religion en Occident, évolution des idées et du vécu*, « Cogitatio Fidei », vol. 101, Les éditions Fides - Les éditions du Cerf, Montréal - Paris, 1979. Pour une discussion comparatiste de la portée et de la pertinence du concept de religion en Chine et en Occident, cf. Robert Ford CAMPANY, « On the very idea of religions (in the Modern West and in Early Medieval China) », *History of Religions* 42-4 (2003) 287-319.

21. Cf. L. YU, « The Intriguing contrast », *op. cit.*, p. 19.

premier évêque indigène, le dominicain Grégoire Lo²². Dans une lettre qu'il écrit en 1688 à la *Propaganda Fide* comme dans un traité qu'il rédige à cet effet, Lo manifeste un attachement réel aux rites chinois et ne cache pas sa sympathie pour les Jésuites. Du reste, les Jésuites ont appuyé l'idée de sa consécration épiscopale, espérant le rallier à leur cause, tandis que ses confrères dominicains s'y opposaient, pour les mêmes raisons. Toutefois, Lo observe lucidement que si les élites confucéennes pratiquent le culte des ancêtres ou de Confucius sans qu'on puisse y discerner de superstition ou d'idolâtrie, il n'en va pas ainsi dans les masses populaires. Aussi préconise-t-il de restreindre la pratique des rites chinois²³. Il déplore par ailleurs, comme un contre-témoignage évangélique, les activités séculières de certains missionnaires et leur rôle d'ambassadeurs officieux des puissances européennes²⁴.

Un tel point de vue est précieux, par la situation singulière de celui qui l'exprime. Au plan historiographique, le déséquilibre de maintes présentations de la querelle des rites s'en trouve relativisé, qui s'explique à la fois par l'abondance documentaire des sources jésuites par rapport aux autres sources²⁵ et par l'affinité des thèses jésuites avec la mentalité contemporaine.

22. Cf. Pablo Robert MORENO, « Gregorio Lopez (1617-1691): The first Chinese bishop », *Journal of Early Modern Christianity* 4-2 (2017) 263-288. Voir aussi Ambrose MONG, « Catholic missions in China: failure to form native clergy », *International Journal for the Study of the Christian Church* 19-1 (2019) 30-43. L'un et l'autre montrent toute la complexité et l'ambiguïté de la position de Grégoire Lo, exposée aux manipulations des missionnaires européens, chacun des camps se prévalant de son opinion pour renforcer ses propres options. Il semble que les Jésuites aient poussé à sa consécration épiscopale, contre l'avis des Dominicains, afin de l'enrôler dans leur cause. Au nom des intentions qu'ils lui supposent, Moreno et Mong estiment qu'en dernière instance Lo épouse les positions jésuites. Une telle conclusion nous paraît aller contre les textes.

23. Cf. Eugenio MENEGON, « European and Chinese controversies over rituals – A 17th century genealogy of Chinese religion », dans B. BOUTE et T. SMÄBERG (eds.), *Devising order – Socio-religious models, rituals, and the performativity of practice*, Brill, Leiden-Boston, 2013, 193-222, en particulier p. 215-218.

24. Cf. F. VILLARROEL, « The Chinese Rites Controversy – Dominican Viewpoint », *op. cit.*, p. 38.

25. La moindre recherche bibliographique suffit à constater un déséquilibre des sources en faveur de l'historiographie jésuite, laquelle a été mieux organisée et développée en interne et donc mieux étudiée en externe. À titre d'exemple, la bibliographie réunie par le père John Witek s.j. sur les Jésuites en Chine aux XVII^e et XVIII^e siècles compte six titres pour la seule année 1994, cf. J. WITEK, « The Jesuits in China during the Seventeenth and Eighteenth centuries », *Archivum Historicum Societatis Iesu* 65-1 (1996) 233-244. C'est incomparable avec la production historiographique sur la présence dominicaine en Chine, comme le constate Eugenio Menegon en introduction de son article de 2013, cité *infra*.

Il faut également mentionner la position d'un lettré chinois converti du XVII^e, Yan Mo, dont la position est éclairante : il estime que les rites chinois sont effectivement de nature superstitieuse et idolâtre tels qu'ils sont pratiqués par la plupart, mais que cela ne correspond pas à la véritable tradition confucéenne, qu'il faut donc retrouver. En conséquence, il préconise d'autoriser les rites chinois, puisqu'il suffit d'en corriger les déviations²⁶. Si les conclusions pratiques divergent d'un acteur à l'autre, l'appréciation est souvent la même, qui distingue entre les rites chinois tels que les textes et la pratique des élites les conçoivent, et ces mêmes rites en tant qu'ils sont pratiqués par le peuple.

1.2. Extension du domaine de la lutte

Par-delà le recours à Rome, examiné ci-après, la querelle des rites chinois devient vite une affaire européenne parce qu'elle réveille un conflit plus ancien opposant des camps similaires sur des problématiques analogues. Les plaies laissées par la condamnation du jansénisme sont encore mal cicatrisées, qui avait vu s'affronter le « laxisme » des Jésuites au « rigorisme » des jansénistes soutenus, avec des nuances, par les Dominicains. Toutes les cours européennes et les plus grands savants du temps avaient pris position. La querelle des rites chinois apparaît dans ce contexte comme la reprise du combat, exporté et démultiplié par la puissance d'évocation de la Chine, l'Autre absolu de l'expérience européenne, lieu de projection fantasmatique d'autant plus indiqué qu'il est encore mal connu. C'est donc tout naturellement que Montesquieu, Voltaire, Leibniz et bien d'autres prennent position dans la querelle des rites chinois²⁷.

De surcroît, la dimension doctrinale de l'affaire engage la théologie morale de l'époque. Ainsi, les Jésuites argumentent leur position selon la théorie probabiliste : lorsque dans un dilemme moral, deux opinions semblent également tenables mais que l'une est plus probable que l'autre, il est licite d'adopter l'opinion la moins probable si elle est plus favorable à la liberté de l'agent. En 1650, le jésuite Adam Schall, parvenu au poste de président du Bureau impérial d'Astronomie et de Mathématiques (fonction ambiguë puisqu'il y

26. Cf. E. MENEGON, « European and Chinese controversies... », *op. cit.*, en particulier p. 214-215.

27. Cf. René ÉTIEMBLE, *L'Europe chinoise*, t. 1 et 2, « Coll. Bibliothèque des idées », NRF, Gallimard, Paris, 1988 et 1989. Sur Leibniz, on peut lire aussi Liu YU, « The Jesuits and the Anti-Jesuits: the two different connections of Leibniz with China », *The Eighteenth Century* 43-2 (2002) 161-174.

contribue à élaborer le calendrier religieux chinois) reconnaît que l'opinion du caractère seulement civique des rites chinois est moins probable et de conséquence plus risquée que l'opinion de leur caractère religieux, mais estime pouvoir la tenir puisqu'elle favorise la liberté.

Or en 1680, Innocent XI demande au Saint-Office de faire précepte au Supérieur Général des Jésuites de condamner le probabilisme et d'interdire son enseignement au sein de la Compagnie. Les ouvrages polémiques du jésuite Tellier (1688) et de son contradicteur dominicain Noël Alexandre (1691) sur la querelle des rites chinois sont pétris de controverse probabiliste²⁸. Il faut noter qu'en 1700, la Sorbonne condamne 29 propositions théologiques favorables aux rites chinois. La même année, les Jésuites font signer à l'Empereur Kang-Xi une déclaration niant le caractère religieux des rites, espérant inverser la tendance en produisant un témoignage incontestable, mais en vain.

Enfin, il convient de souligner la rivalité entre nations qui recoupe celle des ordres religieux, le tout en triangulation avec le Pape. Schématiquement, la partie se présente ainsi : le Portugal défend les droits du *padroado* (le territoire d'évangélisation concédé par le Pape au royaume du Portugal), avec l'appui de la Compagnie. Les différents États de la péninsule italienne et l'Espagne perturbent cette domination, appuyés par les ordres mendiants. Le Saint-Siège entend reprendre la main dans la mission en Asie en favorisant la création de la Société des Missions Étrangères de Paris (MEP) qui pourvoit tous les premiers vicaires apostoliques du Pape en Asie : Pallu, Maigrot, etc. En territoire chinois, la succession des empereurs et des dynasties (des Ming aux Mandchous) et les luttes intestines entre bouddhistes, confucianistes et taoïstes confère une complexité supplémentaire à cette partie d'échecs à l'échelle mondiale.

2. Déroulement et conclusion de la querelle des rites chinois

2.1. Le recours à Rome et ses conséquences

Dans la querelle des rites chinois, le recours à l'autorité du Pape est récurrent. Jésuites et Dominicains envoient chacun, et à plusieurs reprises, des émissaires à Rome pour trancher le débat. Les décisions romaines, très dépendantes de la présentation du débat par chaque protagoniste, ont varié au cours de l'histoire. Au fur et à mesure, le dossier s'épaissit, et les instances se

28. Cf. Noël ALEXANDRE, *Apologie des Dominicains missionnaires de la Chine en réponse au livre du Père Tellier, jésuite*, Cologne, 1691.

multiplient : le Saint-Office, la *Propaganda Fide*, des commissions spéciales, le Pape lui-même, les vicaires apostoliques, les légats du Pape (Tournon, Mezzabarba), etc. La longueur des voyages, la difficulté des communications, et le caractère aléatoire de la diffusion des décisions romaines ajoutent à la confusion.

Toutefois, à l'exception d'un décret d'Alexandre VII tolérant les rites en 1656, toutes les décisions romaines condamnent les rites chinois, avec un degré de sanction aux contrevenants qui augmente à mesure que le temps passe et que Rome constate la réception mitigée de ses décisions : Innocent X en 1645, Clément IX en 1669, Innocent XII en 1697, Clément XI en 1704, 1710, 1715, Clément XII en 1733, Benoît XIV en 1742. Le problème est que le recours à Rome, loin d'apaiser les tensions, les exacerbe plutôt, chacun accusant l'autre de biaiser l'information sur laquelle le Saint-Siège, réputé incapable de se tromper, fonde sa détermination. De plus, cela renforce aux yeux des empereurs chinois successifs la conviction que le christianisme implique une sujétion radicale à une puissance étrangère, susceptible de faire ingérence dans les affaires internes de la Chine²⁹.

2.2. L'évolution du statut des chrétiens dans l'empire chinois

Les divisions internes des missionnaires européens entre eux, les ramifications du conflit en Europe, les divisions des chrétiens chinois et le soupçon de sécession morale et politique qui pèse sur eux, sans compter les querelles à l'intérieur de la cour impériale et la succession des empereurs et des dynasties : autant de facteurs qui ont contribué à donner à l'évolution du statut des chrétiens dans l'empire chinois une trajectoire chaotique.

En 1583, les Jésuites obtiennent l'autorisation d'une mission permanente. Avant cela, ils avaient fait plusieurs incursions, tout comme les Augustins et les Franciscains, mais avaient été systématiquement expulsés, parfois emprisonnés. Progressivement, les autorités chinoises tolèrent davantage la présence missionnaire, en raison du travail des Jésuites auprès des élites lettrées au pouvoir, dont la résidence de Ricci à Pékin à partir de 1601 est un résultat tangible. La mort de Ricci en 1611 ôte à la cause chrétienne en Chine son protecteur. En 1617, donc, un édit impérial prohibe la religion chrétienne et expulse les Jésuites (sous l'influence du néo-confucéen Chen-Shui, du Bureau impérial des rites, ennemi personnel de Ricci). Les effets de

29. Sur ce sujet, cf. Michael LOEWE, « Imperial China's reactions to the Catholic Missions », *Numen* 35-2 (1988) 179-212 ; R. Po-Chia HSIA, « Christianity and Empire: the Catholic Mission in Late Imperial China », *Studies in Church History* 54 (2018) 208-224.

cet édit ne résistent pas à la mort de l'Empereur, et les missionnaires refont vite surface. En 1633, Su Guang-Zhi, ami de Ricci au Bureau des rites, meurt à son tour, ce qui précarise les chrétiens.

À l'arrivée des Mandchous qui renversent la dynastie Ming, en 1644, la situation s'améliore d'abord, avec l'accession du jésuite Schall à la Direction du Bureau impérial d'Astronomie et de Mathématiques, une fonction jamais dévolue jusque-là à un étranger, qu'il doit à son amitié étroite avec le nouvel empereur, Shun-Zhi. Mais dès 1648, la pression anti-chrétienne aboutit de nouveau à la persécution, et à la mort du premier martyr dominicain de Chine, le bx Francisco de Capillas. En 1660, la mort de Shun-Zhi fragilise encore plus les chrétiens, et une nouvelle vague de persécutions commence en 1664-1665, ourdie par les adversaires bouddhistes et confucéens d'Adam Schall qui est emprisonné; la foi chrétienne est interdite, les missionnaires sont emprisonnés puis expulsés.

De 1665 à 1671, les missionnaires européens se réfugient à Canton, dans l'attente d'un retour. Ils reviennent progressivement, et la situation s'améliore, jusqu'à l'édit de tolérance de l'empereur Kang-Xi en 1692. Mais l'envoi de légats du Pape (Tournon, Mezzabarba) et les manœuvres du vicaire apostolique Maigrot, qui viennent exposer à l'Empereur leur refus des rites chinois sans beaucoup de diplomatie précipitent les événements. En 1706, Kang-Xi expulse Tournon et publie un décret qui oblige les missionnaires à approuver les rites chinois sous peine d'expulsion. Obéissant aux injonctions de résistance de Tournon, les Dominicains refusent de signer, sont expulsés et se réfugient à Macao.

La situation devient confuse, entre les missionnaires qui signent par souci de préserver la foi chrétienne en Chine et ceux qui refusent et doivent quitter le territoire. Dans cette confusion, les fidèles chinois prennent le plus souvent position pour ceux qui les ont évangélisés, ce qui aboutit à une division croissante. En 1717, Kang-Xi, exaspéré par les atermoiements de Mezzabarba (qui passe de l'intransigeance à une autorisation des rites chinois sous conditions qui est censurée par Rome dès que connue), publie un nouvel édit de persécution des chrétiens. D'autres martyrs sont à déplorer alors.

Par-delà les soubresauts de la chronologie, quatre points sont à noter: 1/ caractère non-linéaire de la politique chinoise face au christianisme durant cette période; 2/ hostilité du pouvoir chinois à l'égard des catholiques antérieure à la querelle des rites chinois; 3/ aggravation de la situation du fait de la querelle; 4/ dépendance de la situation aux amitiés interpersonnelles liées entre les missionnaires et la Cour, avec l'instabilité que cela suppose (succession des empereurs et des dynasties).

III. Signification et conséquences de la querelle des rites chinois pour l'implantation de l'Église en Chine

L'historiographie classique attribue à la querelle des rites chinois une part déterminante dans l'échec relatif de l'évangélisation de la Chine. Le diagnostic n'est pas faux, encore qu'il faille le relativiser: l'hostilité des autorités politiques chinoises à l'encontre du christianisme est bien antérieure à cette période, et possède des causes plus profondes. En réalité, la querelle des rites chinois a servi de révélateur. On peut en dégager la signification et les conséquences en quelques points.

1. Les sources multiples de l'hostilité chinoise au christianisme

La querelle des rites chinois a servi de révélateur pour l'Occident quant à l'hostilité chinoise à l'égard du christianisme. En réalité, cette hostilité prend son origine de multiples motifs.

Tout d'abord, l'immense étendue du territoire chinois et la succession des invasions étrangères sur son sol ont abouti à ce que le pouvoir chinois, quelle que soit l'époque, considère l'intégrité de la Chine – tant au plan territorial qu'au plan de l'unité du peuple – comme un impératif absolu, à protéger contre toute influence étrangère. À cet égard, les catholiques chinois sont toujours soupçonnés de double allégeance, car leur attachement au souverain pontife à Rome est considéré comme incompatible avec un patriotisme chinois sourcilleux.

Ensuite, le catholicisme en Chine fait face à la concurrence du bouddhisme, du confucianisme et du taoïsme, sans compter l'athéisme d'État depuis 1949. Cette concurrence n'est d'ailleurs pas à penser selon les catégories européennes, puisque l'appartenance exclusive à une religion n'est que difficilement appréhendée par une culture religieuse chinoise volontiers syncrétiste. Dans le même ordre d'idées, le catholicisme se heurte dans cette région du monde à la prétention chinoise à l'autarcie culturelle, sur fond d'une conviction de supériorité. De ce point de vue, l'évangélisation de la Chine s'effectue selon des coordonnées totalement différentes de celles qui prévalaient en Amérique ou en Afrique.

Enfin, à l'époque contemporaine, il faut tenir compte de l'obsession du pouvoir contre toute organisation porteuse de valeurs susceptibles d'entrer en contradiction avec l'autorité de l'État. Cette obsession n'est d'ailleurs pas l'apanage du régime communiste actuel, puisqu'on pouvait déjà l'observer quoiqu'à un degré moindre et avec des moyens de coercition infiniment moins performants sous la plupart des dynasties qui se succédèrent à la tête de l'Empire.

2. *Les vestiges de la querelle des rites chinois dans le catholicisme chinois contemporain*

Au regard des divisions intestines entre missionnaires et de l'image désastreuse que la querelle des rites chinois a provoqué dans l'imaginaire politico-religieux chinois, auxquelles il faut ajouter des persécutions récurrentes et un contexte culturel peu favorable, l'étonnant est que le christianisme chinois ait perduré, bien qu'en situation minoritaire.

Le plus étonnant est que ce christianisme chinois conserve encore aujourd'hui les traces de ses origines missionnaires différenciées. Les régions évangélisées par les Jésuites ont des caractéristiques propres distinctes des régions évangélisées par les Dominicains, elles-mêmes distinctes des Franciscains, etc. Schématiquement, le christianisme des anciennes aires d'influence jésuite est un christianisme d'élites politiques, culturelles et économiques, tandis que celui qui accueille les missionnaires issus des ordres mendiants présente une sociologie plus populaire.

Cette rémanence de l'origine missionnaire différenciée dans le catholicisme chinois se reflète également dans la répartition géographique du rapport au PCC et au Saint-Siège à l'époque contemporaine. Les régions où l'Église officielle – enregistrée à l'Association patriotique et donc en rupture de communion avec Rome jusqu'aux accords, et même encore aujourd'hui à bien des égards – est majoritaire, sont plutôt celles qui prirent position pour leurs évangélistes jésuites à l'époque de la querelle des rites. À l'inverse, les régions où domine l'Église clandestine – dont on estime qu'elle possède par ailleurs le plus de fidèles à l'échelle du pays – sont celles qui avaient été évangélisées par les ordres mendiants et s'étaient ralliées à leur position durant la querelle des rites³⁰. Accommodement raisonnable d'un côté, intransigeance de l'autre, les traits sont les mêmes à quelques siècles d'écart.

3. *La clôture de la querelle des rites chinois en 1939: une évaluation*

On l'a vu, tout l'enjeu de la querelle des rites chinois, au-delà des rivalités et divisions entre missionnaires portait sur le caractère civique ou religieux des rites chinois. La question a été résolue en 1939 par un texte de la

30. Cf. J. CHARBONNIER, *Histoire des chrétiens de Chine*, *op. cit.*, p. 139. Le phénomène est confirmé par E. MENEGON, « The "Teachings of the Lord of Heaven" in Fujian... », *op. cit.*, p. 218, qui souligne d'ailleurs la continuité familiale, les chrétiens « souterrains » du Fujian étant souvent les descendants directs de ceux qui avaient été convertis par les Dominicains plus de trois siècles auparavant.

Propaganda Fide commandé par Pie XII pour lever l'interdiction des rites chinois. Le texte vaut la peine d'être cité puis commenté :

Il a été constaté que dans certaines religions orientales, certaines cérémonies, bien qu'historiquement liées à des rites païens, considérant le changement des coutumes et mentalités et le temps passant, ne conservent plus à présent qu'une signification civique de piété envers les ancêtres, d'amour de la piété, et de relations courtoises avec le voisinage³¹.

Par-delà le souci de préserver la continuité du magistère tout en améliorant la situation, la position semble juste : à l'époque de la querelle des rites chinois, ceux-ci présentaient un danger réel pour l'intégrité de la foi, peut-être sous-estimé par certains missionnaires même si les descriptions précises du déroulement des rites dans les récits des missionnaires, selon leur orientation, ne permettent pas de tirer une conclusion définitive³².

Toute l'ambiguïté tient à la distinction entre la signification objective d'un rite, et sa pratique dans un temps et un milieu donnés. Ironiquement, les décisions romaines ont été plus jésuites que la Compagnie, en opérant un discernement prudentiel tenant compte à la fois de l'objectivité de la norme, de la subjectivité des personnes, et des circonstances. Par contraste, et sans minimiser des limites qui sont à la fois celles des personnes, du charisme propre d'un Ordre, et du temps, l'attitude des Dominicains en Chine apparaît moins obtuse qu'on a pu l'écrire.

4. *Inculturation et mission en Chine: où en est-on ?*

Le souci d'inculturation de la foi catholique est devenu croissant à l'époque moderne, dans une Église devenue moins européenne. De Pie XII au pape François en passant par le concile Vatican II, l'ambition est d'adopter une présentation de la foi catholique à la fois intégrale quant à sa substance, et respectueuse des cultures quant à la forme. L'Asie et la Chine représentent un défi spécifique, tant leurs cadres de pensée diffèrent radicalement de l'héritage grec, romain, juif et chrétien qui a façonné l'accueil historique de la Révélation. Un écueil doit être évité : postuler que la Chine est incapable d'assimiler cet héritage dans les catégories qui l'ont vu naître, et opérer une

31. Cité in F. VILLARROEL, « The Chinese Rites Controversy – Dominican Viewpoint », *op. cit.*, p. 54.

32. La différence d'appréciation ne tient d'ailleurs peut-être pas seulement aux orientations contrastées des observateurs, mais à la différence réelle des phénomènes observés, les pratiques pouvant être très variables en fonction des régions et des époques. Cf. L. YU, « The intriguing contrast... », *op. cit.*, p. 13-14.

refonte complète des formulations dogmatiques à partir de catégories sinisées (ce qui est à la fois un mépris de l'unité du genre humain et du réalisme de l'Incarnation).

Une question demeure, que la querelle des rites a soulevée très tôt en raison de la situation spécifique de la Chine, mais qui prend davantage de relief aujourd'hui : le concept de mission tel qu'il a été conçu et vécu dans l'histoire moderne de l'Église – du XVI^e au XX^e – est-il toujours pertinent dans un monde globalisé ? Dans certains contextes, l'évangélisation d'un peuple par des missionnaires étrangers n'est-elle pas contre-productive, et rendue superflue par l'existence déjà ancienne de communautés chrétiennes indigènes ?³³

Conclusion

Cette étude historico-doctrinale sur la mission dominicaine et la querelle des rites chinois se donnait pour objectif de rectifier la perspective sur un épisode trop mal connu de l'histoire de l'Église en Chine, tout en fournissant quelques éclairages sur la situation contemporaine. Si l'histoire ne se répète jamais à l'identique, des leçons peuvent toutefois en être tirées pour l'avenir.

L'enjeu est considérable, puisqu'il s'agit de l'avenir du christianisme au sein du plus grand foyer de population au monde. De plus en plus ouvertement, la Chine se considère comme un modèle alternatif au modèle occidental, tant au plan politique qu'au plan économique et culturel. Pour le salut des Chinois comme pour le salut du monde, il n'est pas inutile de méditer sur la manière dont le Christ peut être annoncé là-bas, et pour cela de mieux connaître les expériences du passé en la matière.

Chronologie de la querelle des rites chinois

1552 : mort de saint François Xavier sur une île au large de la Chine

1557 : fondation de Macao comme concession commerciale par les Portugais

1562 : arrivée des Jésuites à Macao et premières tentatives d'incursion en Chine

33. Le retard des missionnaires pour former un clergé indigène puis pour le considérer à l'égal du clergé occidental, malgré l'encouragement du pape Benoît XV dans son encyclique *Maximum illud* (1919) et les efforts des lazaristes Antoine Cotta (1872-1957) et Vincent Lebbe (1877-1940) en ce sens, n'est pas pour rien dans l'échec relatif de la christianisation de la Chine. Cf. A. MONG, « Catholic missions in China... », *op. cit.*

1565 : les Augustins arrivent aux Philippines.

1569 : première publication d'un récit de Chine en Occident (*Tractado das cousas da China*, par le dominicain Gaspar Da Cruz)

1572 : tentative d'incursion en Chine par les Augustins, mais expulsion immédiate

1579 : les Franciscains arrivent aux Philippines. Ils font une incursion en Chine, mais sont expulsés.

1581 : arrivée du premier évêque des Philippines, le dominicain Dominique de Salazar

1582 : des Franciscains tentent à nouveau une incursion en Chine, ils finissent en prison où l'un d'entre eux meurt.

1583 : Matteo Ricci et Michele Ruggieri (SJ) obtiennent l'autorisation d'une mission permanente. Le jésuite Alonso et le dominicain Dominique de Salazar préconisent une solution militaire pour l'ouverture de la Chine aux missions.

1585 : la Compagnie de Jésus obtient du pape Grégoire XIII le bref *Ex Pastoralis officio* qui leur donne l'exclusivité de la mission en Chine et au Japon.

1587 : arrivée des Dominicains aux Philippines, à Manille. Ils centrent leur apostolat sur la communauté chinoise des Philippines, apprenant la langue et les coutumes.

1590 : les Dominicains tentent une incursion en Chine (au Fujian), sans succès. Dominique de Salazar rétracte sa position sur l'usage des armes pour l'ouverture aux missions, tandis que le jésuite Alonso persiste.

1593 : les Dominicains publient à Manille trois catéchismes chinois (*De Doctrina Christiana*), en dialecte du Fujian. Publication aussi du *Shi-Lu* (ouvrage d'introduction aux sciences occidentales à destination des chinois) par fr. Juan Cobo o.p.

1600 : le pape Clément VIII publie le bref *Onerosa pastoralis officio*, qui étend l'autorisation d'établir des missions en Chine à tous les instituts religieux, par la voie des Indes.

1601 : Matteo Ricci obtient de résider à Pékin.

1608 : le pape Paul V publie la constitution *Sedis Apostolicae Providentia* qui autorise la mission en Chine à tous sans restriction de provenance.

Localement, les Jésuites contestent aux autres instituts religieux leur droit à la mission en Chine.

1611 : mort de Matteo Ricci

1614 : le supérieur des Jésuites en Asie (Valentin Carvalho) censure les méthodes de Matteo Ricci. Le jésuite Longobardo mène campagne contre Ricci.

1617 : un édit impérial interdit la pratique de la foi chrétienne et expulse les Jésuites (sous l'influence de Chen-Shui, néo-confucéen directeur du Bureau des rites).

1623 : réunion des différents missionnaires pour régler les différends sur l'évangélisation (échec)

1631 : les Dominicains s'installent de manière permanente en Chine, au Fujian. Les Franciscains s'installent à Nankin.

1633 : le pape Urbain VIII confirme *Sedis Apostolicae Providentia*. Mort de Su-Guang-Zhi, vice-président du Bureau impérial des rites, ami de Matteo Ricci et protecteur des chrétiens. Premiers rapports des Dominicains sur le caractère douteux de la pratique des rites chinois par les baptisés

1635 : les fidèles chrétiens d'une ville de mission jésuite bastonnent, bâillonnent et ligotent un dominicain venu là, et l'expulsent de la ville. Réunion entre Jésuites et Dominicains à Fuzhou pour discuter de la légitimité des rites chinois (échec). Une enquête canonique est menée par les Dominicains et les Franciscains sur ce sujet.

1638 : le commandant militaire de Fuzhou fait afficher des libelles anti-chrétiens dans la ville, les Dominicains qui sont à plusieurs dizaines de km, viennent protester, crucifix en main. Le supérieur des Jésuites en Chine et au Japon (Roberedo) publie une apologie des méthodes de Ricci, où les méthodes des ordres mendiants sont critiquées. Les Jésuites envoient un représentant à Rome pour trancher l'affaire.

1639 : le Provincial dominicain à Manille écrit à Roberedo pour contester l'apologie de Ricci et les critiques des mendiants.

1640 : les Dominicains envoient un représentant à Rome (le père Morales) pour trancher l'affaire (il n'arrive qu'en 1643). Une commission est montée, où Jésuites et Dominicains sont représentés.

1644 : La dynastie Ming est renversée par les Mandchous. Le jésuite Adam Schall devient l'ami proche de l'empereur Shun-Zhi, qui le nomme président du Bureau impérial d'Astronomie et de Mathématiques.

1645 : Au terme des travaux de la Commission, Innocent X condamne les rites chinois.

1648 : Persécutions antichrétiennes par la nouvelle dynastie Mandchoue. Premier martyr dominicain en Chine (bx Francisco de Capillas), unique martyr en Chine du XVI^e siècle (il y en a eu avant et après)

1650 : le jésuite Adam Schall admet la position des mendiants sur les rites chinois comme *plus probable*, tout en déclarant que la position jésuite, seulement probable, peut être tolérée.

1656 : Alexandre VII accepte les rites chinois, après que les Jésuites aient transmis leurs *dubia* sur la condamnation de 1645.

1658 : la *Propaganda Fide* envoie comme vicaires apostoliques trois MEP (français) en Cochinchine, pour libérer la mission chrétienne en Asie de la tutelle portugaise (*padroado*). Résistances farouches de tous les instituts religieux sur place (OP et OFM compris), majoritairement espagnols et portugais.

1660 : l'empereur Shun-Zhi meurt. Adam Schall est menacé.

1664 : les bouddhistes et les confucéens du Bureau des rites obtiennent l'emprisonnement d'Adam Schall. La foi chrétienne est interdite, les missionnaires sont emprisonnés puis expulsés.

1665 : importante vague de persécutions antichrétiennes

1665-1671 : tous les missionnaires de Chine sont réfugiés à Canton.

1667 : une réunion de missionnaires des différents ordres réfugiés à Canton décide d'avaliser le décret d'acceptation des rites chinois de 1656 (l'affaire est soumise aux votes, et les jésuites sont 20, contre 4 dominicains...).

1669 : le Saint-Office déclare que le décret de 1656, qui n'est que de tolérance, n'invalide pas celui de 1645. Un décret du pape Clément IX (*Speculatores domus Israel*) fait précepte aux missionnaires en Chine de se placer sous l'autorité des vicaires apostoliques.

1670 : les Dominicains et les Jésuites envoient chacun de leur côté un nouvel émissaire à Rome.

1673: Arrivée à Rome du dominicain Navarrete

1674: Les 119 propositions de Navarrete sont validées par le Saint-Office.

1676: Navarrete séjourne à Madrid, où il publie ses *Tradados historicos, politicos, eticos y religiosos de la Monarquia de China*. C'est cet ouvrage à fort retentissement – très informé – qui importe le conflit en Europe. Les Jésuites tentèrent de faire condamner le livre par l'Inquisition, en raison de sympathies jansénistes supposées, mais en vain.

1678: les Jésuites envoient un émissaire à Rome pour contester l'autorité du vicaire général Mgr Pallu (MEP).

1680: sur la demande d'Innocent XI, le Saint-Office demande au supérieur général des Jésuites de condamner la position selon laquelle il est licite de pratiquer l'opinion moins probable.

1686: publication en France par le jésuite Tellier de sa *Défense des nouveaux chrétiens et des missionnaires de la Chine* (apologie de la mission jésuite et attaque contre les OP, MEP, etc.). Vives réactions.

1688: l'évêque dominicain chinois Grégoire Lo (1^{er} prêtre catholique chinois, 1^{er} dominicain chinois et 1^{er} évêque catholique chinois) envoie une lettre à la *Propaganda Fide* dans laquelle il condamne les activités séculières des missionnaires, et leur rôle d'ambassadeur des puissances européennes, comme contreproductif pour l'évangélisation de la Chine.

1691: le dominicain Noël Alexandre publie à Paris son *Apologie des Dominicains missionnaires de la Chine en réponse au livre du Père Tellier, jésuite*.

1692: l'empereur Kang-Xi publie un édit de tolérance de la religion chrétienne, malgré les réticences du Bureau impérial des rites.

1693: le vicaire apostolique Maigrot (MEP, successeur de Pallu) publie un *Mandatum* de condamnation des rites chinois, faisant précepte à tous les missionnaires en Chine d'obéir à cette interdiction.

1697: Innocent XII condamne les rites chinois.

1700: la Sorbonne condamne 29 propositions favorables aux rites chinois. Pour donner force à leur position, des Jésuites font signer à Kang-Xi une déclaration qui nie le caractère religieux des rites chinois.

1704: Clément XI condamne les rites chinois.

1705: le légat du Pape, Tournon, arrive à la cour de Pékin, et annonce officiellement la condamnation des rites chinois.

1706: en représailles contre Tournon, Kang-Xi expulse Tournon (qui se réfugie à Macao), et publie un décret qui oblige les missionnaires à accepter les rites chinois sous peine d'expulsion.

1707: Tournon publie un *Mandatum* qui interdit aux missionnaires de signer l'approbation des rites chinois, sous peine d'excommunication. Les Dominicains sont convoqués par l'empereur pour signer l'approbation des rites chinois; devant leur refus, l'empereur les expulse, et ils sont exilés à Macao.

1710: Clément XI réaffirme son soutien à Tournon et son refus des rites chinois. Mort de Tournon à Macao.

1713: Clément XI envoie une lettre de soutien aux Dominicains réfugiés à Macao, les félicitant pour leur obéissance à Tournon et au Saint-Siège.

1715: Clément XI condamne les rites chinois par la constitution apostolique *Ex illa die*, qui assortit de peines ecclésiastiques sévères le refus d'adopter la position romaine.

1717: Kang-Xi publie un décret de persécution des chrétiens.

1721: le légat du pape Mezzabarba arrive à Pékin pour négocier avec l'Empereur, mais échoue. Il publie une circulaire qui autorise sous conditions certains rites chinois.

1733: Clément XII condamne la circulaire de Mezzabarba, et réaffirme l'interdiction stricte des rites chinois.

1742: Benoît XIV publie la constitution apostolique *Ex quo singulari*, qui récapitule tout l'historique de la querelle des rites, et se conclut par l'interdiction stricte des rites chinois, et l'injonction aux Supérieurs majeurs des missionnaires en Chine d'expulser les récalcitrants.

1747: le dominicain bx Pedro Sanz meurt martyr en Chine.

1748: trois autres dominicains meurent martyrs en Chine (Serrano, Royo, Alcoer).

1939: la Congrégation pour la Propagation de la Foi lève l'interdiction des rites chinois, au motif que s'ils ont pu historiquement être liés à des croyances païennes, ce n'est plus le cas à l'époque contemporaine.

Jean-Thomas DE BEAUREGARD, OP

Redéfinir le rapport entre conservatisme et modernité : l'apport du concept d'« inversion téléologique »

Cet article vise à formuler l'hypothèse paradoxale suivante : le conservatisme comme vision du monde est la matrice de la modernité philosophique. On aurait tendance à tenir pour acquis que cette dernière naît d'une volonté progressiste de se couper de la tradition pour rompre avec le fixisme d'autrefois. Pourtant, en s'appuyant sur le concept d'inversion téléologique forgé par Robert Spaemann, on peut avancer l'idée que la distinction entre la modernité et la période antérieure se joue davantage avec une cosmologie téléologique qui laisse place dans la modernité à une cosmologie conservatrice. Le rôle structurant du principe d'inertie dans la vision moderne du monde est révélateur de cette cosmologie conservatrice : il s'agit pour un mobile de préserver son état de mouvement ou de repos. Mais, dans les deux cas, il est question avant tout de conserver. Au contraire, la cosmologie téléologique qu'on trouve chez Aristote et Thomas d'Aquin pose chaque chose comme finalisée, c'est-à-dire ouverte à un accomplissement qui dépasse la seule prolongation de ce qui est déjà là.

Introduction

Il est assez convenu de faire naître le progressisme avec la révolution philosophique et scientifique du XVII^e siècle, en mettant en avant Descartes, qui fait table rase des savoirs passés, mais aussi Galilée, qui supprime la fixité d'un référentiel absolu. La modernité se caractériserait alors par le mouvement pour le mouvement¹ ou le déracinement². Cette nouvelle mentalité émergeant à partir du XVI^e siècle, traduite en politique par le progressisme et la dynamique sinistrogire³, aurait supplanté un état d'esprit de la conservation, de l'enracinement, du bon sens et de la propension naturelle de toutes les espèces à se sauvegarder dans l'être. Ainsi, l'imaginaire collectif se complaît dans la représentation d'une pré-modernité où le statisme fait loi, symétriquement opposée à une modernité qui honore le mouvement

1. Pour prendre un exemple récent : François-Xavier BELLAMY, *Demeure*, Paris, Grasset, 2018, p. 59.

2. Par exemple, Gaultier BÈS, *Radicalisons-nous ! La politique par la racine*, Coll. « À La Limite », Paris, Première Partie Eds, 2017.

3. Albert THIBAUDET, *Les Idées politiques de la France*, Paris, Stock, 1932.

pour lui-même. Le conservatisme, principe de la pensée classique reçu de la nature, aurait été remplacé par le bougisme⁴, construit par une culture désireuse de renier ses attaches naturelles, et par un développement technique sans fin⁵. Ce regard sur l'histoire des idées présente l'avantage de faire consensus chez les partisans de l'un et l'autre camp. Les uns louent la victoire d'Héraclite sur Parménide, les autres la déplorent. Mais tous semblent la constater.

Pourtant, une lecture, même rapide, des textes de philosophie de la nature et du vivant d'Aristote, référence de la pensée classique, commenté par Thomas d'Aquin, montre la place cardinale qu'occupe le mouvement dans l'explication du monde. La nature? Un principe de mouvement⁶. Le vivant? Ce qui a en lui-même son principe de mouvement⁷. Le repos? La cessation d'un mouvement⁸. En posant la question de manière rhétorique, on pourrait se demander : comment une conception du monde, dans laquelle la stabilité domine, pourrait-elle donner un si grand rôle explicatif au devenir?

Alors peut-être faut-il reconsidérer la perspective. Notre hypothèse est la suivante : la polarité qui oppose le conservatisme et le progressisme (conçus comme représentations du monde qui débordent la question politique) ne serait pas la ligne de partage de la modernité philosophique. Ces deux termes, en opposition superficielle, prennent appui sur le même présupposé de fond : l'évacuation de la cause finale et, plus précisément, ce que Robert Spaemann appelle « l'inversion de la téléologie ». Dès lors, le basculement moderne se formulera plus adéquatement comme suit : au dynamisme de la structuration du monde par la cause finale, a succédé, avec la modernité, un statisme du mobile autoréférencé⁹.

4. Pierre-André TAGUIEFF, *Résister au bougisme: Démocratie forte contre mondialisation technomarchande*, Paris, Fayard, 2002.

5. Frédéric ROUVILLOIS, *L'Invention du progrès, 1680-1730*, Paris, CNRS, 2011.

6. « Natura nihil aliud est quam principium motus et quietis in eo in quo est primo et per se et non secundum accidens. » *In Phys.*, lib. 2, l. 1, n. 5.

7. « Anima est principium moventis corporis. » *Sententia De anima*, lib. 2, l. 7, n. 15.

8. « Moventis immobilitas, idest cessatio a movendo, dicitur quies. » *In Phys.*, lib. 3, l. 4, n. 4.

9. C'est notamment dans les ouvrages suivants que le philosophe développe cette thèse : Robert SPAEMANN, *Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, München, Piper, 1981 ; et dans *Reflexion und Spontaneität: Studien über Fénélon*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1963.

Le concept d'inversion téléologique

La pensée médiévale, à partir du XIII^e siècle, à la suite d'Aristote et de Thomas d'Aquin, fait de la finalité la « cause des causes¹⁰ ». Chaque chose n'est pas pour elle-même, mais pour sa fin. Chaque être matériel est en devenir, en puissance à une forme, « en appétit de sa forme¹¹ ». Cette forme est dite son « acte », c'est-à-dire sa perfection, qui est sa fin¹². La distinction entre acte et puissance structure si profondément le *cosmos* que la vision du monde de la pensée des anciens peut être dite éminemment dynamique (de *dunamis*, puissance). Pour comprendre l'inversion téléologique, « il faut se représenter ce que signifiait le mot *telos* pour la compréhension classique. Il se fonde sur l'idée d'une structure ontologiquement ouverte. Tout être vivant est plus que ce qu'il est. Il n'est pas pure présence, mais être-tendu-vers, tendance¹³ ».

Mais la modernité a évacué la cause finale comme principe explicatif. Après Bacon, qui affirme que « la recherche des causes finales est stérile, et comme une vierge consacrée à Dieu, elle n'enfante rien¹⁴ », c'est Descartes¹⁵ et Spinoza¹⁶ qui vont la battre en brèche. La conception de la science qu'ils ont fondée récuse aussi la compréhension par la cause finale¹⁷.

10. *In Phys.*, lib. 2, l. 5.

11. *Ibid.*, lib. 1, l. 15, n. 8.

12. *Ibid.*, lib. 1 ; *De principiis naturæ*, cap. 1.

13. Robert SPAEMANN, *Chasser le naturel?*, Paris, Presses Universitaires de l'IPC, 2015, p. 177.

14. « Causarum finalium inquisitio sterilis est, et tamquam virgo Deo consecrata, nihil parit. » Francis BACON, *De augmentis scientiarum* (1623), dans *The Philosophical Works of Francis Bacon*, New York, Freeport, 1970, p. 473 (traduction par nos soins).

15. « Et cette seule raison est suffisante pour me persuader que tout ce genre de causes, qu'on a coutume de tirer de la fin, n'est d'aucun usage dans les choses physiques, ou naturelles ; car il ne me semble pas que je puisse sans témérité rechercher et entreprendre de découvrir les fins impénétrables de Dieu. » René DESCARTES, *Méditations métaphysiques*, Paris, Flammarion, 1992, p. 139.

16. « Les préjugés dont je veux parler ici dépendent tous de cet unique point, que les hommes supposent communément que tous les êtres de la nature agissent comme eux pour une fin. » *Éthique*, Paris, Seuil, 2010, Livre I, proposition 36, Appendice.

17. Précisons que, si le nouveau paradigme de l'inversion téléologique s'est imposé, ce n'est pas en raison d'observations nouvelles qui auraient invalidé les thèses précédentes. Comme le dit Spaemann : « Les raisons d'abandonner la conception téléologique de la nature ne tenaient pas aux phénomènes. Un changement de paradigme, nous le savons aujourd'hui, n'est pas imposé par les phénomènes. Ce sont des raisons méta-scientifiques. » Robert SPAEMANN, « Téléologie de la nature et action humaine », *Études phénoménologiques*, n° 23-24 (1996), p. 45. Comme Spaemann l'affirme ailleurs, avec d'autres : « Cette nouvelle vue des

Voici comment Spaemann présente cette inversion de la téléologie : « Le tournant du XVI^e siècle consiste dans l'abandon de cette pensée de l'auto-transcendance de tout être vivant. À sa place intervient ce que j'ai nommé "l'inversion de la téléologie". "*Omnis operatio est propter finem*", l'interprétation de ce principe est à présent que la *finis* de chaque *operatio* n'est rien d'autre que la conservation de ce qui est actif. La conservation de soi est l'unique *telos*¹⁸. » Autrement dit, « l'idée classique d'une hiérarchie des fins présupposait quelque chose comme une téléologie objective : les choses ne sont pas seulement des fins pour soi, mais elles sont des fins naturelles en soi. En revanche, l'ontologie moderne ne connaît comme fin que la tendance à l'autoconservation, c'est-à-dire à la conservation de ce qui est¹⁹ ». Ainsi, la fin de chaque chose n'exerce plus de causalité sur cette chose, c'est plutôt la chose qui se fonde elle-même sans référence finale. Ce phénomène, parce qu'il touche également les réalités politiques et éthiques²⁰, peut servir de clé pour interpréter la difficulté qu'a la modernité à penser le bien commun, qui est la fin de la société, sans sortir de l'individualisme. L'inversion téléologique explique également la faiblesse des alternatives à l'utilitarisme, car si chacun est sa propre fin, l'altruisme le plus dévoué est reconduit inéluctablement à une maximisation de soi. L'inversion de la téléologie fournit en outre une clé de compréhension précieuse dans la discussion autour de la possibilité d'une action désintéressée, qui a des répercussions au-delà de l'éthique, en particulier sur les modèles économiques. Dewitte explique ainsi ce retournement, en commentant Spaemann :

Jusque-là, chaque être avait un « pour quoi » (un *Wozu*), c'est-à-dire visait une fin qui transcendait sa pure et simple existence factuelle et dans laquelle il trouvait son accomplissement. Cette fin ou cet objet ainsi désirés étaient considérés comme une réalité première. L'autoconservation était donc secondaire en ce sens qu'elle n'était pas la préoccupation première et exclusive de

choses était sous-tendue par un puissant intérêt, celui d'une domination sans limite de la nature. » En effet, pour plier la nature aux finalités humaines, le plus simple est de nier la finalité initiale de la nature : « On ne peut pas faire violence à une nature qui d'elle-même ne tend vers rien. » Robert SPAEMANN, *Chasser le naturel?*, *op. cit.*, p. 96. Cf. également Robert SPAEMANN, « De l'ontologie de la "droite" et de la "gauche" », trad. par Olivier Rey, *Revue Conférence*, n° 45, Hiver 2017-2018, p. 413.

18. Robert SPAEMANN, *Chasser le naturel?*, *op. cit.*, p. 177. Il faudrait nuancer, car chez Descartes, il y a un autre *telos*, connu de Dieu seul, et chez Spinoza, il n'y a aucun *telos*.

19. Robert SPAEMANN, « Téléologie de la nature et action humaine », *op. cit.*, p. 49.

20. C'est d'ailleurs en étudiant la querelle du pur amour que Spaemann a d'abord mobilisé le concept d'inversion téléologique dans *Reflexion und Spontaneität: Studien über Fénelon*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1963.

chaque être et le sens ultime de toute chose (ce qui ne veut pas dire qu'elle fût absente). L'inversion de la téléologie consiste à ignorer de telles fins ou de tels objets visés intentionnellement, et à tenter de fonder les différents domaines d'être en les faisant reposer sur eux-mêmes, la fin intentionnelle et transcendante étant remplacée, dans ce projet d'autofondation, par cette fin immanente : la simple conservation (ou maximalisation de la vie individuelle, de la société, mais aussi de la vie organique)²¹.

Ce n'est donc pas la suppression de la téléologie qui caractérise la modernité, mais son inversion.

Principe d'inertie et cosmologie conservatrice

Dès lors, comment expliquer le mouvement, s'il n'y a plus de cause finale pour attirer le mobile ? C'est le principe d'inertie qui permet de supplanter l'attraction finale pour décrire le devenir²². Ce principe, exprimé pour la première fois²³ par Descartes²⁴, mais plus connu dans la formule de Newton, s'énonce comme suit : « Tout corps persévère dans l'état de repos ou de mouvement uniforme en ligne droite dans lequel il se trouve, à moins que quelque force n'agisse sur lui, et ne le contraigne à changer d'état²⁵. » Désormais, un mobile ne se meut plus parce qu'il est attiré par sa fin, mais parce que rien ne l'empêche de continuer son mouvement. Un mobile est à l'arrêt, cessation de mouvement, non car il atteint sa fin, mais parce que rien ne le meut. Un mobile est en mouvement ou en repos dans la mesure où ce qui compte pour lui, c'est la conservation : « Un mobile tend à conserver son état... » ; tout est dit. C'est une vision profondément statique (de *status*, état) de la réalité qui est inaugurée par l'inversion téléologique, acte fondateur de la modernité philosophique²⁶. Une fois évacué le dynamisme de la finalité, il

21. Jacques DEWITTE, *La Manifestation de soi, éléments d'une critique philosophique de l'utilitarisme*, Paris, La Découverte-MAUSS, 2010, p. 107.

22. Cf. Robert SPAEMANN, *Chasser le naturel?*, *op. cit.*, p. 177-78.

23. Selon Émile MEYERSON, *Identité et réalité*, Paris, Alcan, 1908, p. 132.

24. « Chaque chose en particulier continue d'être en même état autant qu'il se peut, et que jamais elle ne change que par la rencontre des autres. [...] De façon que, si un corps a commencé une fois de se mouvoir, nous devons conclure qu'il continue par après de se mouvoir, et que jamais il ne s'arrête de soi-même. » *Principes*, A. T., IX-2, II-37, p. 84.

25. « Corpus omne perseverare in statu suo quiescendi vel movendi uniformiter in directum, nisi quatenus a viribus impressis cogitur statum illum mutare. » Isaac NEWTON, *Philosophiæ naturalis principia mathematica*, Londini : Jussu Societatis Regiæ ac typis Josephi Streater, 1687, p. 12.

26. À cet égard, Spinoza fait figure de parangon de cette conception moderne : « Conatus

est anecdotique de considérer comme souhaitable le mouvement ou le repos. En effet, que l'état à conserver soit un état de repos ou un état de mouvement rectiligne uniforme, cela n'est pas l'essentiel. « Un mobile tend à conserver son état. » C'est le cœur de la vision moderne du monde²⁷. La thèse de Jacques Monod sur le hasard et la nécessité illustre parfaitement le lien entre rejet de la téléologie et recours à la conservation. Il s'agit pour lui d'expliquer le vivant, sans pour autant faire intervenir la finalité : « Toutes les adaptations fonctionnelles des êtres vivants comme aussi tous les artefacts façonnés par eux accomplissent des projets particuliers qu'il est possible de considérer comme des aspects ou des fragments d'un projet primitif unique, qui est la *conservation* et la multiplication de l'espèce²⁸. » Pour en tirer les conséquences politiques, on pourrait dire, en forçant le trait, qu'à cette lumière le progressiste est un conservateur de l'état de mouvement²⁹, le conservateur est un conservateur de l'état de repos³⁰.

Ainsi se justifie le changement de regard sur la modernité que Dewitte, commentant Spaemann, a noté : « D'où cette affirmation (qui n'a pas manqué

quo unaquæque res in suo esse perseverare conatur, nihil est præter ipsius rei actualem essentiam. » *Éthique*, *op. cit.*, III, prop. 7.

27. Qui s'appliquera aussi aux actions humaines. L'inversion de la téléologie est manifeste dans le cas de Spinoza, *Éthique*, Paris, Seuil, 2010, Livre III, proposition 6, scolie de la proposition 9, p. 231 : « Il ressort donc avec évidence de tout cela que, quand nous nous efforçons à une chose, quand nous la voulons, ou aspirons à elle, ou la désirons, ce n'est jamais parce que nous jugeons qu'elle est bonne; mais, au contraire, si nous jugeons qu'elle est bonne, c'est parce que nous nous y efforçons, la voulons, aspirons à elle et la désirons. »

28. Jacques MONOD, *Le Hasard et la nécessité*, Paris, Seuil, 1970, p. 26. Souligné par nous.

29. Voire de rupture. Les révolutions se trouvent toutes confrontées à cette difficulté qu'on a illustrée par l'image du cycliste en déséquilibre : si l'on ne conserve l'état de mouvement, le progrès est menacé.

30. Spaemann lui-même en tire cette conclusion politique : « Enfin, le problème de la téléologie a une dimension politique. La dialectique qui s'est développée ces derniers siècles entre la gauche et la droite en politique peut être interprétée comme une dialectique née d'une hypostase des *disjecta membra* de la téléologie. *Telos* voulait toujours dire deux choses : c'était à la fois la forme, grâce à laquelle un être peut se conserver de façon optimale, et l'accomplissement des possibilités de cet être. Or ces deux moments, celui de l'auto-conservation et de l'autarcie, d'une part, et celui de l'accomplissement ou de la réalisation de soi, d'autre part, la considération non téléologique en fait deux moments distincts. Originellement, la droite se définit par la subordination de l'existence aux conditions de sa conservation, et la gauche par la poursuite d'une extension de la satisfaction et de la réalisation des aspirations humaines, non limitée par un *telos* ni par les conditions de la conservation. » Robert SPAEMANN, « Téléologie de la nature et action humaine », *op. cit.*, p. 62. Cette thématique est développée pour elle-même dans Robert SPAEMANN, « De l'ontologie de la "droite" et de la "gauche" », *op. cit.*, notamment p. 408 et 415.

de surprendre) selon laquelle, contrairement à l'idée habituelle (où la modernité est associée à une représentation dynamique, puisqu'historique, de l'être), une structure ontologique *dynamique* (où chaque étant se dépasse vers la fin à laquelle il se rapporte) est remplacée par une structure *statique* : tout est désormais censé se ramener à l'autoconservation, c'est-à-dire à la conservation *de ce qui est de toute façon déjà*³¹. »

Mais alors, pourquoi, dira-t-on, si la modernité se caractérise par le statisme, la thématique du changement y est-elle omniprésente ? Peut-être en va-t-il pour le dynamisme comme pour l'efficacité ou la santé, selon ce qu'affirme Chesterton : « Quand tout commence chez un peuple à devenir faible et inefficace, c'est alors qu'on commence à parler d'efficacité. C'est quand le corps d'un homme est une épave qu'il commence à parler de la santé³². » Peut-être en va-t-il du dynamisme comme d'un autre concept contemporain : « On ne parle aujourd'hui que de l'égalité. Et nous vivons aujourd'hui dans la plus monstrueuse inégalité économique que l'on ait jamais vue dans l'histoire du monde. On vivait alors. On avait des enfants. Ils n'avaient aucunement cette impression que nous avons d'être au bain³³. » Ainsi, quand le monde devient statique, c'est-à-dire qu'il se structure en termes de conservation de son état, alors il érige le mouvement en valeur. La santé qui se vit n'a pas besoin de s'afficher. On ne brandit l'égalité que quand on en manque. Le dynamisme qui structure le monde n'a pas besoin de se vanter d'être tel.

Reconfigurer les polarités

À l'opposition entre un classicisme conservateur et une modernité progressiste, ne faudrait-il pas substituer une distinction entre une vision téléologique dynamique d'un mobile référencé par sa finalité, et une vision statique d'autoconservation ?

Une précision est ici nécessaire. Nous nous situons là au point de vue des visions du monde, et non à celui de la pertinence de l'action. Renvoyer le conservatisme et le progressisme dos à dos, car ils puisent à la même vision

31. Jacques DEWITTE, *La Manifestation de soi : éléments d'une critique philosophique de l'utilitarisme*, *op. cit.*, p. 442-43.

32. « When everything about a people is for the time growing weak and ineffective, it begins to talk about efficiency. So it is that when a man's body is a wreck, he begins, for the first time, to talk about health. » Gilbert K. CHESTERTON, *Heretics*, London, The Bodley Head, 1950, p. 9 (traduction française par nos soins).

33. Charles PÉGUY, « L'argent », *Cahiers de la quinzaine*, Sixième cahier de la quatorzième série, 1900, p. 29.

du monde, ne préjuge pas de la justesse politique de tel ou tel positionnement, comme si tous se valaient. Les visions du monde dont nous esquissons ici la mise en lumière sont souvent informulées chez les acteurs qui endossent tel ou tel rôle politique.

Mais, si nous nous situons bien au point de vue des visions du monde, il apparaît clairement qu'une réaction théorique au progressisme ne saurait se passer d'un soubassement réaliste, appuyé notamment sur la pensée des anciens, sous peine de porter à faux³⁴. Et empressons-nous là de lever une ambiguïté: il ne suffit pas de connaître les conclusions des raisonnements politiques d'Aristote et de Thomas, par exemple sur le statut de la loi ou le meilleur régime, car ces thèses peuvent tout à fait être interprétées à travers le prisme de l'inversion téléologique, comme Maurras relisait Aristote avec des lunettes positivistes³⁵. Ce ne sont donc pas les conclusions, mais le mode de procéder des raisonnements qu'il s'agit de s'approprier, de telle sorte qu'on ne téléporte pas des conclusions anachroniques sur nos réalités, mais que l'on utilise la façon de raisonner qui est celle des philosophes de la pensée classique. Non pas dire ce qu'ils ont dit, mais dire ce qu'ils diraient si, à notre place, ils avaient utilisé leur raison comme ils l'ont fait. Le débat sur l'esclavage chez Aristote ou sur le meilleur régime chez Thomas compte moins que l'utilisation avisée du mode de procéder en sciences spéculative ou pratique³⁶,

34. De ce point de vue, on peut remarquer que le « renouveau thomiste » acté par *Æterni Patris* (1879) arrive plus tard que l'élaboration des canons de la pensée conservatrice. Il faut dire que leur opposition aux philosophes des Lumières n'a pas aidé les penseurs du conservatisme au XIX^e à renouer avec la philosophie en général. Le titre de leurs ouvrages est significatif de cette répugnance à la philosophie. Avec les *Réflexions* de Burke ou les *Considérations* de Maistre, on est bien loin des traités systématiques des XVII^e et XVIII^e siècles. La méfiance pour la philosophie ajoutée à l'ignorance d'Aristote et Thomas d'Aquin rendait impossible une structuration théorique capable de se proposer comme alternative plausible aux effets de la pensée des Lumières. Spaemann, qui fit sa thèse sur Louis de Bonald, remarque que le vicomte, malgré sa volonté, n'a pas les outils conceptuels pour rétablir une pensée téléologique (Robert SPAEMANN, *Un philosophe face à la Révolution. La pensée politique de Louis de Bonald*, trad. par Stéphane Robilliard, Paris, Hora Decima, 2008. Cf. Robert SPAEMANN, « De l'ontologie de la "droite" et de la "gauche" », *op. cit.*, p. 419). Ainsi Bonald écrit-il: « L'homme n'est ici-bas que pour perfectionner ses moyens de conservation physique et morale. » (*Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile, démontrée par le raisonnement et par l'histoire* [1796], 2^e partie, Livre V, chap. IV)

35. Son opposition contradictoire entre l'origine naturelle ou volontaire de la société en témoigne (cf. par exemple *Mes idées politiques*, Lausanne, L'Âge d'homme, 2002, p. 180). Pour Aristote, la société est un fait de nature humaine (cf. *Politiques*, Livre 1). Or celle-ci se caractérise précisément par l'intelligence et la volonté (cf. *De l'âme*, Livre III).

36. *Sententia Ethic.*, lib. 2, l. 2, n. 2.

l'ajustement des modalités d'abstraction³⁷, la pertinence des causes à l'aide desquelles on démontre³⁸, la distinction entre des savoirs matériellement, formellement et complètement pratiques³⁹, et d'autres considérations sur la façon dont l'intelligence se rapporte à son objet.

On le voit, le tout n'est pas d'adosser sa position de philosophie politique à une vision du monde, à une « philosophie de la nature ». Car, quand le conservateur recourt à l'image de la racine, le progressiste lui répond avec la deuxième loi de la thermodynamique⁴⁰; quand le conservateur met en avant l'instinct de survie des espèces, le progressiste brandit la nécessaire adaptation des espèces à leur environnement; quand le conservateur des mœurs argue de la légendaire fidélité conjugale des orques, le progressiste mobilise ses connaissances sur le comportement sexuel des bonobos, etc. Encore faut-il ordonner les savoirs entre eux dans un ensemble architectonique, encore faut-il développer les habitus intellectuels qui permettent de juger du mode de chaque science, et de justifier la pertinence d'un saut analogique dans le champ des actions politiques.

Situer le principe d'inertie

Il demeure une question: que faire du principe d'inertie? Faut-il avoir la témérité de le récuser, sous prétexte qu'il caractérise une vision du monde statique, qui évacue la réalité de la cause finale? C'est encore une question de mode de procéder. Une première réponse peut être apportée en disant que la façon de procéder des sciences expérimentales modernes, dans la mesure où cela relève du conventionnalisme, ne consiste pas à nécessairement découvrir la vérité entendue comme adéquation de l'esprit au réel, de telle sorte que, formellement parlant, un principe n'est ni vrai ni faux. Il peut être pratique pour expliquer d'autres phénomènes, mais le problème de la praticité n'est pas tout à fait celui de la vérité. La science expérimentale, dans son mode, ne se pose pas forcément la question de l'adéquation au réel. Si l'on s'appuie sur

37. In *De Trinitate*, q. 5 et 6.

38. In *Phys.*, lib. 2, l. 5, n. 1.

39. *Summa theologiae*, I^a, q. 14. Jacques De MONLÉON, « Note sur la division de la connaissance pratique », *Revue de philosophie*, n° 3, 1939, p. 189-98; Henri PICHETTE, « Considération sur quelques principes fondamentaux de la doctrine du spéculatif et du pratique », *Laval théologique et philosophique* 1, n° 1, 1945, p. 52-70.

40. Ou principe d'entropie, qui, appliqué au domaine politique sans distinctions, permet de tenir pour « naturels » la liquéfaction de la société, les métissages et hybridations sociales. Sur les tenants et aboutissants de l'application du principe d'entropie aux organisations, cf. Baptiste RAPPIN, *Théologie de l'organisation*, Paris, Ovadia, 2014.

Poincaré, on affirme qu'« une géométrie ne peut pas être plus vraie qu'une autre; elle peut seulement être plus commode⁴¹ ». Le scientifique, sans doute, peut accorder une valeur de vérité à ce principe, mais la démarche scientifique elle-même ne lui fournit pas de dispositif pour savoir « s'il est adéquat au réel que...⁴² ». Elle lui permet seulement de répondre à la question: « Est-il utile de poser que...? ». À cette lumière, la découverte du principe d'inertie est moins le dévoilement d'une vérité que la prise de conscience de l'efficacité explicative de ce principe élaboré par le scientifique. Dès lors, une justification du monde par le principe d'inertie n'est pas fausse, mais elle n'est pas vraie non plus. Elle est pratique. Quoi qu'il en soit, elle ne fait pas concurrence à une explication qui se veut vraie, comme la vision du monde structurée par la cause finale⁴³.

Même dans l'hypothèse où l'on attribue au principe d'inertie une valeur de vérité, alors il faut regarder de près sa genèse: il ne fait l'objet d'aucune expérience réelle. Comme le dit Einstein en conclusion d'une illustration du principe d'inertie: « Imaginez une route parfaitement unie et des roues sans aucun frottement. Il n'y aurait alors rien pour arrêter la voiture, et elle continuerait à se mouvoir sans cesse. Cette conclusion est obtenue seulement en imaginant un protocole idéalisé, qui, en fait, ne peut jamais être réalisé, étant donné qu'il est impossible d'éliminer toutes les influences extérieures⁴⁴. » Par conséquent, « cette loi d'inertie ne peut pas être dérivée directement de

41. Henri POINCARÉ, *La Science et l'hypothèse*, Paris, Flammarion, 1968, p. 75-76.

42. La métaphore de la montre d'Einstein illustre bien qu'il est impossible, du fait de la méthode expérimentale de la science, d'accéder à une connaissance de la nature des choses: « Dans l'effort que nous faisons pour comprendre le monde, nous ressemblons quelque peu à l'homme qui essaie de comprendre le mécanisme d'une montre fermée. Il voit le cadran et les aiguilles en mouvement, il entend le tic-tac, mais il n'a aucun moyen d'ouvrir le boîtier. S'il est ingénieux, il pourra se former quelque image du mécanisme, qu'il rendra responsable de tout ce qu'il observe, mais il ne sera jamais sûr que son image soit la seule capable d'expliquer ses observations. Il ne sera jamais en état de comparer son image avec le mécanisme réel, et il ne peut même pas se représenter la possibilité ou la signification d'une telle comparaison. » Albert EINSTEIN, *L'Évolution des idées en physique*, Paris, Flammarion, 1983.

43. Cependant, certaines conceptions des sciences expérimentales en font une recherche authentique de la vérité. Toutefois, même dans cette hypothèse, leur méthode ne les fait pas entrer en concurrence avec les conclusions de la philosophie de la nature. Sur cette distinction entre la méthode en philosophie et la méthode en sciences expérimentales, cf. Charles DE KONINCK, *Œuvres complètes: Philosophie de la nature et des sciences*, Tome I, Vol. 1, éd. par Yves Larochelle, Québec, Presses de l'Université Laval, 2009; Charles DE KONINCK, *Œuvres complètes: Philosophie de la nature et des sciences*, Tome I, Vol. 2, trad. par Yves Larochelle et Bénédicte Échivard, Québec, Presses de l'Université Laval, 2012.

44. Albert EINSTEIN, *L'Évolution des idées en physique*, op. cit., p. 25.

l'expérience⁴⁵ ». C'est donc d'une « expérience idéalisée⁴⁶ » que vient le principe d'inertie, non d'une expérience réelle. Pour Descartes, le principe d'inertie est obtenu à partir d'une déduction, et non d'une expérience: « De cela aussi que Dieu n'est point sujet à changer, et qu'il agit toujours de même sorte, nous pouvons parvenir à la connaissance de certaines règles [...]. La première est que chaque chose en particulier continue d'être en même état autant qu'il se peut...⁴⁷ » C'est là, pour Meyerson, le « véritable fondement⁴⁸ » du principe. Par conséquent, il est trop rapide d'opposer à la théorie aristotélécienne, qui serait naïve et non scientifique, un principe d'inertie qui, lui, serait prouvé expérimentalement.

Conclusion

En opposant une cosmologie conservatrice nouvelle à une cosmologie classique téléologique, nous avons voulu approfondir le fondement de la distinction entre le conservatisme et le progressisme politique. À la lumière des réflexions qui précèdent, les deux polarités se présentent comme des manifestations du même phénomène d'inversion téléologique.

Les hésitations du conservatisme politique peuvent s'expliquer par cette tension interne d'un mouvement anti-progressiste, qui endosse les présupposés de son adversaire. Une lutte contre le progressisme, dans ces conditions, n'a d'autre effet que de renforcer les principes communs qui président à leur polarité.

Cet élément d'une autre histoire du conservatisme est donc une invitation à élucider les fondements de ce courant de pensée. En effet, la notion est complexe, sa généalogie entremêlée, son expression multiple. À l'heure où les conservatismes politiques se renforcent à la faveur des crises du progressisme, il est nécessaire de mieux circonscrire ce mouvement de pensée politique, de ne pas se payer de mots, mais d'explorer son histoire, ses contradicteurs et ses contradictions⁴⁹.

Bernard GUÉRY

45. *Ibid.*

46. *Ibid.*

47. *Principes*, A. T., IX-2, II-37, p. 84.

48. Émile MEYERSON, *Identité et réalité*, op. cit., p. 132.

49. C'est notamment la tâche que s'assigne l'ouvrage suivant: Michel BOYANCÉ, Bernard GUÉRY, *Le Conservatisme: Nature, enjeux, limites*, à paraître aux Presses Universitaires de l'IPC.

JEAN-PIERRE TORRELL, *Quand saint Thomas parle du Christ*, Paris, Éditions du Cerf, 2021, 300 p.

Voici un très bel ouvrage de présentation de la christologie de saint Thomas. À la différence de la plupart des publications de christologie thomiste dont la lecture est fort difficile car ces études sont destinées à des spécialistes ou à des lecteurs très avancés, ce livre du père Torrell s'adresse à un public plus large : étudiants de théologie en cours de formation, prédicateurs, chrétiens non spécialistes mais déjà initiés à l'exercice de l'intelligence de la foi ou à la lecture de Thomas d'Aquin. Le résultat est un excellent exposé de l'enseignement de saint Thomas concernant le Christ, mené non seulement avec précision mais aussi avec la saveur de la contemplation. Le père Torrell invite ses lecteurs à regarder Jésus « par les yeux du simple et profond croyant » que saint Thomas « n'a jamais cessé d'être » (p. 8). La parole est donc donnée à saint Thomas dans la lecture duquel le père Torrell nous guide avec le talent pédagogique qu'on lui connaît. Il ne s'agit pas d'un livre *sur* la christologie de Thomas d'Aquin, mais d'un livre qui plonge son lecteur *dans* les grands textes de la christologie de Thomas d'Aquin, avec les introductions, les explications et les commentaires qui permettent d'en saisir toute la portée.

Ce livre offre un parcours complet de christologie à l'école de saint Thomas. Il se compose de quatorze chapitres qui suivent l'ordre des mystères de la vie du Christ : Jésus conçu de l'Esprit Saint et

né de la Vierge Marie, sa circoncision et son baptême, ses tentations, son mode de vie et sa fréquentation des hommes, sa prédication et ses miracles, sa transfiguration ; la passion est regardée sous diverses facettes : en elle-même, en ses acteurs, sous l'aspect de l'agir sauveur du Christ, et en ses fruits de salut ; les chapitres suivants présentent l'enseignement de saint Thomas sur la mort, la sépulture du Christ, sa descente aux enfers, sa résurrection, ses manifestations pascales, son ascension et sa session à la droite du Père. Les textes centraux sont abondamment cités : cet ouvrage constitue une lecture commentée de saint Thomas pour nourrir l'intelligence de la foi au Christ aujourd'hui.

Le père Jean-Pierre Torrell nous offre ici, sous une forme accessible, le fruit de plusieurs décennies d'enseignement et de recherche. En 1999 paraissaient aux Éditions Desclee, sous la plume de l'auteur, deux tomes intitulés « Le Christ en ses mystères : la vie et l'œuvre de Jésus selon saint Thomas d'Aquin ». Puis, de 2002 à 2005, le père Torrell a publié huit volumes de la nouvelle série de la Revue des Jeunes, aux Éditions du Cerf, offrant une traduction des cinquante-neuf premières questions de la *Tertia Pars* de la *Somme de théologie*, avec des notes explicatives, de nombreux renseignements techniques et d'autres textes choisis : « Le Verbe incarné » (trois volumes) et « Le Verbe incarné en ses mystères » (cinq volumes). Cette traduction, avec tout son accompagnement d'explications et de textes choisis, a été reprise dans l'encyclopédie « Jésus le Christ chez saint

Thomas d'Aquin » publiée aux Éditions du Cerf en 2008. Dans la foulée, à côté d'autres traductions commentées d'œuvres de saint Thomas (et d'autres ouvrages encore), le père Torrell a rédigé deux livres traitant la christologie pascale. Ces deux livres présentent l'enseignement de saint Thomas en donnant une place centrale à l'Écriture Sainte et en discutant nos questions contemporaines. Le premier, intitulé « Résurrection de Jésus et résurrection des morts », publié en 2012 aux Éditions du Cerf, expose le volet glorieux de la Pâque du Christ avec ses implications pour notre résurrection. Le second, qui a paru en 2014 aux Éditions du Cerf sous le titre « Pour nous les hommes et pour notre salut », porte son attention sur notre rédemption par la passion et la mort de Jésus sur la croix. Au fil de ses travaux, l'auteur a élaboré un remarquable « style » de lecture de saint Thomas qui s'impose désormais comme une référence.

Le récent livre du père Torrell bénéficie de toutes ces recherches et publications, tant pour le contenu doctrinal que pour la manière de conduire les lecteurs à une contemplation théologique du Christ. Souhaitons que beaucoup en profitent.

GILLES EMERY, OP

ALEXANDRE FREZZATO O.P., *La résurrection de la chair selon saint Thomas d'Aquin. Identité et continuité de la personne humaine*, "Cerf Patrimoines – Studia Friburgensia, troisième série, volume 5", Cerf, Paris, 2021, 256 p.

Dans son enseignement, l'Église tient l'identité et la continuité de la personne humaine avant et après sa résurrection. Au début du XIII^e siècle, dans un texte que Thomas d'Aquin a commenté, le quatrième concile du Latran l'avait rappelé en termes très vifs : « Tous ressusciteront avec leur propre corps qu'ils ont mainte-

nant. » Cette affirmation demeure l'enseignement de l'Église, comme en témoigne le *Catéchisme de l'Église Catholique* (n° 999). Le livre du frère Alexandre Frezzato présente l'élaboration philosophique et théologique de la résurrection de la chair dans la pensée de saint Thomas d'Aquin, en plaçant son accent sur l'anthropologie de la résurrection et en se concentrant sur l'identité et la continuité de la personne humaine entre la vie présente et la vie ressuscitée. L'exposé se limite à la résurrection glorieuse (la résurrection des justes) et laisse pour une prochaine étape l'examen d'autres aspects, en particulier la dimension ecclésiale et cosmique de la résurrection.

L'ouvrage se compose de trois parties. La première (p. 29-79) considère la personne humaine ressuscitée sous l'aspect de son identité et de sa continuité formelles, c'est-à-dire sous l'aspect de l'âme rationnelle qui est l'unique forme substantielle du composé humain ; l'auteur y thématise aussi ce qu'exige l'intégrité personnelle de l'être humain dans la résurrection. La deuxième partie (p. 81-166) constitue le cœur de cette étude. Alexandre Frezzato y examine d'abord les sources aristotéliennes et averroïstes de l'hylémorphisme anthropologique de saint Thomas, en particulier pour ce qui concerne la matière, le corps et l'individuation. Il présente ensuite la manière suivant laquelle saint Thomas rend compte de l'identité corporelle et de la continuité matérielle de la personne humaine durant la vie présente, dans la mort et après la résurrection. Enfin, la troisième partie (p. 167-214) développe les résultats des deux parties précédentes en explicitant la conception thomassienne du corps humain ressuscité glorieux. Nous y trouvons une étude du rôle de l'âme glorieuse à l'égard de son corps ressuscité, puis un examen de l'enseignement de Thomas d'Aquin concernant la béatitude « ultimement parfaite » qui implique la

totalité de l'être humain ressuscité, âme et corps. Cette troisième partie s'achève par la considération des qualités et des opérations des corps ressuscités glorieux.

Trois points nous semblent mériter une attention spéciale. Premièrement, le lecteur trouve dans ce livre une bonne présentation des fondements *philosophiques* qui sont requis pour rendre compte de la foi en la résurrection de la chair. Dans ce contexte, l'examen de la réception d'Aristote et d'Averroès fournit l'occasion d'une réflexion très intéressante sur l'individuation par la matière. Deuxièmement, l'auteur montre bien l'importance des notions thomistes de « corporité » et de « vérité de la nature humaine ». Et troisièmement, ce livre ne se limite pas à une réflexion sur l'identité et la continuité de la personne humaine sous l'aspect de l'être mais il la prolonge en considérant l'opération. Cela est spécialement mis en valeur sous trois aspects : l'unité essentielle de l'âme et du corps requise pour la béatitude « ultimement parfaite », la maîtrise que l'âme bienheureuse exerce sur le corps glorieux, et les dots des corps en gloire. Pour saint Thomas, c'est par ou dans son opération qu'un être trouve son accomplissement. La béatitude consiste en une opération : si le corps est appelé à participer à la béatitude, ce sera donc non seulement quant à l'être mais aussi, et spécialement, sous l'aspect opératif.

En bref, le livre du frère Alexandre Frezzato montre la cohérence et la profondeur de l'hylémorphisme anthropologique de Thomas d'Aquin. D'une part, on y observe la maturation de la pensée de saint Thomas dans l'élaboration de son anthropologie de la résurrection ; cette anthropologie requiert de solides fondements philosophiques. D'autre part, en manifestant l'intégrité de la personne humaine ressuscitée sous le double aspect de la continuité formelle et de la continuité matérielle, Alexandre Frezzato nous donne

de revisiter le rapport de l'âme et du corps dans l'unité essentielle de la personne humaine considérée en son être et en son opération.

GILLES EMERY, OP

HENRI QUANTIN, *Manger Dieu*. Pour une Eucharistie de première nécessité, Paris, Éditions de l'Emmanuel, 2020, 180 p.

En février 2020, alors que les premières mesures de restriction des libertés publiques mises en œuvre pour lutter contre le coronavirus entraînaient la fermeture de nombreuses églises dans le nord de l'Italie, mais aussi la suspension des messes et la limitation drastique du nombre des personnes pour la célébration des funérailles, l'historien italien Andrea Riccardi faisait part dans le quotidien *La Stampa* d'une certaine amertume¹. Pendant des siècles, remarquait-il, les églises, ouvertes en temps de catastrophe, guerre ou épidémie, avaient offert abri et soutien aux hommes éprouvés par l'épreuve. L'exemple héroïque de Charles Borromée au temps de la peste qui frappa Milan en 1576 et 1577 en présente un témoignage emblématique. Que s'est-il passé pour qu'on estime aujourd'hui nécessaire de les vider de leurs occupants, comme on le fait pour les théâtres et les cinémas, alors que les grandes surfaces et les transports publics demeurent libres d'accès ?

Après l'*amarezza* de l'historien catholique, la sainte colère d'Henri Quantin, un amoureux du Verbe qui s'est fait chair. La spécificité du culte chrétien tient notamment, rappelle-t-il, dans le corps à corps eucharistique des baptisés avec Dieu et cette spécificité n'a pas été prise

1. Publié dans *La Stampa*, 28 février 2020 : « Se per battere la paura del contagio da coronavirus, si mettono in ginocchio le nostre chiese. »

en compte par les pouvoirs publics qui, au moins en France, ont jugé que l'assistance à la messe et la communion eucharistique ne relevaient pas d'une nécessité, à la différence des promenades canines ou du jogging. Cette manière de voir a été dans un premier temps assez largement acceptée par la hiérarchie ecclésiastique au nom du bien commun, de la science et de l'obéissance à César. Il est vrai que les clercs, à commencer, par l'auteur de ce compte rendu, n'ont pas souffert de disette eucharistique. Les réactions les plus vives se sont donc légitimement fait entendre dans les rangs de laïcs. Parmi eux, Henri Quantin a osé crier publiquement « J'ai faim ! », après un triduum pascal confiné, en se souvenant du cri « J'ai soif ! » lancé par le Seigneur sur la Croix. Assister de loin à la Cène, sans pouvoir même recueillir une miette du festin eucharistique lui a semblé trop dur et, avouons-le, injuste.

Dans un essai au ton vif et aux paroles mesurées – quoi qu'en pensent ses détracteurs – Henri Quantin a manifesté à quel point il faut prendre au sérieux les paroles du Seigneur qui invitent à manger son Corps et à boire son Sang. Pour qui entend suivre le Christ après avoir entendu le discours sur le pain de vie rapporté dans l'évangile johannique, il n'y a pas pour lui de demi-mesure.

Si les confinements et autres restrictions ont entraîné la multiplication d'initiatives virtuelles pour rejoindre et toucher des fidèles empêchés de se rendre à l'Église et de communier, cette activité ne saurait tromper la faim de l'Eucharistie. Des prêtres et religieux bien intentionnés ont prêché aux fidèles qu'il y avait dans l'expérience de privation involontaire du Corps et du Sang du Christ des bénéfices spirituels à découvrir : le silence du Samedi Saint, les vertus de la communion spirituelle, voire celles d'une redécouverte du jeûne eucharistique... Ces propos n'ont

pas suffi à convaincre l'auteur et sa démonstration nous rappelle très opportunément que la communion « en vrai », comme disent les enfants, est un commandement du Seigneur si important que l'Église l'a repris à son compte en exigeant du fidèle chrétien qu'il reçoive le Corps de son Seigneur « à tout le moins une fois l'an ».

Le livre d'Henri Quantin nous rappelle avec force que les sacrements ne trouvent pas leur fin en eux-mêmes. Le Christ s'est incarné non seulement pour toucher nos plaies et les guérir mais encore pour remplir nos cœurs et nos bouches de sa présence. Convoquant Charles Péguy et Léon Bloy, le François Mauriac du *Bloc Notes* et le Jacques Maritain du *Paysan de la Garonne*, mais aussi le Grand Arnauld de la *Fréquente communion*, l'éditeur Grégory Solari, l'homme de théâtre Olivier Py ou le *Dictionnaire de théologie catholique*, l'auteur livre une démonstration chaleureuse et convaincante. Mieux encore, après ces temps de jeûne eucharistique pour de nombreux fidèles, il réveille chez son lecteur la faim de Dieu.

AUGUSTIN LAFFAY, OP

PIERRE-MARIE BERTHE, *Les dissensions ecclésiastiques, un défi pour l'Église catholique*, Paris, Éditions du Cerf, 2019, 918 p.

« Il y a parmi vous des schismes. [...] Il faut même qu'il y ait des hérésies parmi vous, afin que l'on voie qui résiste à cette épreuve. » (1 Co 11,18-19) Groupés sous le terme de dissensions, les mouvements centrifuges du christianisme forment la matière de la thèse soutenue par l'abbé Pierre-Marie Berthe devant la faculté de droit canonique de l'Université de Strasbourg en 2018. Archiviste paléographe et titulaire depuis 2008 d'un doctorat d'histoire médiévale avec une thèse consacrée aux *Procureurs français*

à la cour pontificale d'Avignon (1309-1376), l'auteur a été ordonné prêtre en 2009 pour la Fraternité sacerdotale Saint-Pie X. Doté d'une riche expérience en matière de tensions ecclésiastiques et d'un solide bagage universitaire, l'auteur livre un travail impressionnant par son volume et le sérieux de son information historique. L'ouvrage comporte un index d'un millier de noms, 17 pages de sources imprimées, 47 pages d'une bibliographie parfaitement maîtrisée.

L'introduction justifie de manière convaincante l'emploi du mot dissidence par l'ampleur de ce qu'il peut recouvrir : « La dissidence, explique l'auteur, concerne des dissensions doctrinales ou disciplinaires qui ont abouti à une séparation avec l'Église. Les unes sont des hérésies qui vont directement contre l'unité de la foi : arianisme, catharisme, protestantisme... D'autres sont des schismes qui vont contre l'unité de gouvernement : opposition d'antipapes, rejet de la hiérarchie ecclésiastique, rupture de communion avec Rome. Si certaines crises ont été résolues après des années ou des siècles de lutte, d'autres ont donné naissance à des Églises ou des communautés indépendantes vis-à-vis de Rome [...] » (p. 14) Ce ne sont donc pas seulement les schismes caractérisés par une véritable rupture avec l'Église catholique qui sont analysés par l'auteur mais encore les polémiques, dissensions, variations tant sur le plan de la doctrine que sur celui de la discipline que l'Église catholique a pu connaître au long de son histoire. L'ambition d'une telle étude n'est pas sans dérouter le lecteur : qui peut traiter avec compétence autant de crises ecclésiastiques, de celles manifestées au temps des apôtres de Jésus jusqu'à celles qui affectent le pontificat du pape François ? L'auteur relève le défi avec brio. Sans irénisme ni provocation, il a recours à des travaux de référence pour étudier

les débats et les crises qui jalonnent deux mille ans d'histoire après Jésus-Christ. Pour guider son lecteur sur les chemins d'une unité catholique sans cesse perdue et jamais tout à fait retrouvée, l'auteur a fait le choix d'un plan chronologique divisé en quatre grandes parties, chaque partie étant elle-même divisée en sept chapitres. Chapitres et parties donnent lieu à une brève conclusion. Cette construction rigoureuse, qui donne beaucoup de clarté au propos, joue cependant sur une fausse symétrie. Les trois premières parties concernent en effet l'histoire de l'Église du I^{er} siècle à 1958, date de la fin du pontificat de Pie XII. La quatrième et dernière partie, la plus importante du livre, s'attache aux dissensions survenues à l'occasion de Vatican II et surtout depuis lors. Le pontificat de Jean XXIII est tout entier tourné vers la célébration du Concile, renforçant l'impression d'une rupture majeure opérée à la mort de Pie XII. Chacune des quatre parties du livre désigne une perspective ou une conception de l'unité ecclésiastique : « Les disciples de Jésus en quête d'unité (I^{er}-VI^e siècle) : des choix décisifs pour l'avenir » ; « La priorité de la chrétienté médiévale (VI^e-XV^e siècle) : la *reductio ad unum* » ; « La dynamique tridentine (XVI^e-XX^e siècle) : défense de la foi et reconquête catholique » et enfin « Un nouveau regard sur l'unité dans l'Église : communion et dialogue ». Dans cette dernière partie, l'auteur prend acte des limites de cette nouvelle attitude de l'Église en écrivant, par exemple, que : « De manière générale, la démarche œcuménique tend à illusionner les chrétiens, en leur faisant oublier la triste réalité de la division qui perdure. » (p. 642) On ne saurait pourtant faire grief à l'auteur de livrer de mauvais procès. Le plan adopté, comme son propos, excluent toute idéalisation d'un moment ecclésial idéal où l'unité aurait été réalisée en

cohérence parfaite avec le donné révélé. Par ailleurs, il tient que l'unité n'est pas l'uniformité. Il insiste en outre fortement sur l'importance d'une même foi partagée pour répondre sans mentir à l'exigence évangélique de l'unité.

De longues considérations conclusives proposent enfin des voies pour « Promouvoir l'unité aujourd'hui ». Dans le cadre d'une thèse de droit canonique qui fait une place très large à l'histoire, l'auteur tient que le droit est riche de ressources pour éviter de nouvelles dissidences et réduire les fractures existantes. La loi de l'Église doit manifester et susciter le désir de l'unité entre chrétiens, par exemple en concédant une autonomie relative à des communautés partageant la foi de l'Église mais situées à sa marge en raison de dissensions ou d'incompréhensions réciproques. Comment ceux qui communient à la même Révélation habiteraient-ils dans des maisons différentes ?

La thèse de l'abbé Berthe ne peut que retenir l'attention en raison de sa grande érudition et d'une belle honnêteté intellectuelle. L'auteur ne fait pas la leçon aux chrétiens mais s'emploie à ouvrir des voies pour réaliser l'unité des chrétiens dans la vérité et la charité, comme le demande Jésus à son Père dans la prière sacerdotale, la veille de la Passion (cf. Jn 17,11-21). *Ut unum sint!*

AUGUSTIN LAFFAY, OP

YVES COMBEAU, *Toujours prêts. Histoire du scoutisme catholique en France*, Paris, Éditions du Cerf, 2020, 358 p.

Diplômé de l'École nationale des Chartes, religieux dominicain, le frère Yves Combeau est aussi et toujours scout. Sa fidélité à ce mouvement, qui est bien davantage qu'un passe-temps pour enfants et adolescents, l'a conduit à écrire une *Histoire du scoutisme catholique en France*.

Une trop brève introduction en précise la thèse : « Depuis ses tout premiers pas, le scoutisme catholique français portait en germe des débats irrésolus et probablement insolubles, débats qui se sont fait jour avant même que les Scouts de France fussent fondés, qui ont ressurgi vingt ans après leur fondation, ont agité les décennies suivantes et ont finalement engendré une explosion dans les années 1960. » (p. 8) En 2020, le paysage du scoutisme français est en effet occupé par trois grandes associations. Une première partie s'emploie à reconstituer l'histoire de la principale d'entre elles sous le titre « Les Scouts de France », au risque de marginaliser le scoutisme féminin qui parle de guides ; une seconde partie intitulée « La crise et l'éclatement du scoutisme catholique » permet d'étudier les initiatives qui, à partir des années 1960, donneront naissance aux Unitaires ainsi qu'aux Guides et Scouts d'Europe ; une troisième partie, enfin, évoque le devenir des « trois mouvements (et quelques autres) » du début du pontificat de Jean-Paul II jusqu'au XXI^e siècle.

Une histoire du scoutisme est pour une large part une histoire-bataille : les combats des chefs et les confrontations idéologiques offrent davantage prise à l'historien que les veillées scoutées, les descentes de rivière en radeau et les chasses au trésor. Mais ces batailles, qui sont matière à interprétation, offrent un point de vue passionnant sur l'histoire de l'Église au XX^e siècle : elles sont en effet conduites par des chrétiens convaincus et souvent formés sur le plan doctrinal, qui cherchent à occuper dans les sociétés modernes une place leur permettant d'agir en authentiques témoins de l'Évangile et en véritables enfants de l'Église. À côté de l'Action catholique, des prêtres-ouvriers, des missionnaires ou des « théologiens en veston », pour ne citer que quelques catégories de chrétiens engagés, les

scouts et guides français étudiés dans ce livre ont tenté de répondre avec leurs moyens éducatifs propres et une vision du monde élaborée dans le cadre de cette expérience, aux défis de leur époque : crise de la sécularisation, engagement chrétien en politique, décolonisation, rapport au monde, sens de la liturgie... Le positionnement ecclésial très diversifié de ces laïcs que sont scouts et guides reflète, d'une certaine manière, celui du peuple des croyants. On peut considérer le scoutisme comme une école d'acceptation de la différence des autres, initiant par exemple à la convivence des religions, quand bien même le mouvement serait catholique ; on peut aussi l'appréhender comme l'apprentissage d'une vie chrétienne vécue de manière intégrale.

Le père Yves Combeau écrit avec beaucoup d'élégance et on le suit avec plaisir au fil des chapitres, même quand ce pilier des Scouts unitaires de France plaide trop visiblement *pro domo*. Le texte est nourri d'une connaissance approfondie des acteurs du scoutisme français. L'historien regrettera cependant l'absence d'un index des noms cités, tant ils sont nombreux, mais aussi celle d'une bibliographie mentionnée seulement dans les notes de bas de page. Il regrettera aussi que le propos, centré sur l'éclatement du scoutisme français en plusieurs mouvements, ne conduise à trop isoler cette histoire de celle du christianisme contemporain, par exemple en minimisant les débats extérieurs sur le scoutisme, comme celui mené par Emmanuel Mounier dans la revue *Esprit* en 1944 (p. 100).

AUGUSTIN LAFFAY, OP

DOMINIQUE LERCH, KRISTINA MITALAITÉ, CLAIRE ROUSSEAU, ISABELLE SÉRUZIER (dir.), *Les images de dévotion en Europe. XVI^e-XXI^e siècle. Une précieuse histoire*, Paris, Beauchesne, 2021, 584 p.

« Qui m'a vu a vu le Père » répond Jésus à Philippe alors que ce dernier lui avait adressé cette injonction : « Seigneur, montre-nous le Père, et cela nous suffit. » (Jn 14,8-9) Le Verbe fait chair ne nous laisse pas seulement une parole à écouter et à comprendre mais aussi un visage à contempler. L'iconographie chrétienne trouve son origine dans ce donné évangélique. L'étude des images, utilisées de manière privée par les chrétiens pour accompagner leur vie de foi, a longtemps constitué un parent pauvre de cette iconographie. Les images de baptême ou de première communion, celles rappelant des dévotions aimées, l'illustration de figures de sainteté, les memento rappelant un défunt aimé ont souffert du discrédit jeté sur la religion populaire et les sous-produits manufacturés de la société moderne.

Riche d'une collection de plus de 200 000 pièces classées réunies pour nombre d'entre elles par le père Albaric, la Bibliothèque du Saulchoir (Paris) est devenue un point de rencontre des historiens, bibliothécaires et sociologues qui s'intéressent à la question des images de dévotion. Sous la direction de quatre spécialistes aux compétences complémentaires, un colloque international a été organisé à Paris. Ce volume en offre les actes richement illustrés. À parcourir les vingt-cinq contributions, on prend conscience de l'importance de ces images qui participent de la médiation ecclésiale en donnant quelque chose à voir et à toucher de la révélation. Les images de dévotion qui n'ont cessé d'être confectionnées dans des ateliers du XVI^e siècle à nos jours ont connu et connaissent toujours une immense diffusion. Elles sont, précise

l'historien Jean-Claude Schmitt, « le produit d'une double opération matérielle : la miniaturisation et la multiplication » (p. 523). Les miniatures médiévales, facilement déplaçables, constituaient autant de pièces uniques. La xylographie, puis la gravure sur cuivre et enfin, à l'ère industrielle, la chromolithographie, ont permis une très large diffusion dans le peuple chrétien d'images de tout genre destinées à susciter, conforter et compléter la foi des fidèles. Comme le relève encore Jean-Claude Schmitt, les selfies réalisés dans les lieux de pèlerinage perpétuent cette tradition d'une image bon marché qui témoigne du commerce entretenu par l'homme avec Dieu.

Supports, techniques, auteurs, sujets, usages sont examinés dans les différents chapitres. Si l'essentiel des contributions concerne l'Europe francophone, les éditeurs ont tenu à proposer des comparaisons à l'échelle du continent européen. La question d'un usage de dévotion dans le monde protestant a en outre été envisagée. C'est donc un vaste panorama qui s'ouvre pour le lecteur. En reprenant les hypothèses du dominicain et sociologue Serge Bonnet sur le catholicisme populaire, Yann Raison du Cleuziou permet une interprétation critique de l'enseignement délivré par nombre de clercs dans la deuxième moitié du XX^e siècle. Évoquant « un appauvrissement considérable de la surface du croyable dans le christianisme », il conclut en inscrivant ses pas dans ceux de Serge Bonnet qui estimait que « le christianisme dépouillé et christocentrique que promut le jeune clergé à partir des années 1960 est trop désincarné pour être populaire » (p. 111). À y réfléchir, la dévotion populaire passant par des images ou de petits objets (les chapelets distribués par le Pape !) n'est pas sans présenter de nombreux avantages pour transmettre le message chrétien et donner le goût d'y adhérer profondément. La simplicité, au

moins apparente, des matériaux et des techniques employés, empêche de se tromper sur la nature du média. La dimension très fruste d'une image, la maladresse de nombre de réalisations, le mauvais goût de certaines empêchent en effet de prendre un objet fragile et périssable pour autre chose que ce qu'il est : le reflet d'une image d'un saint, du visage du Christ ou le texte d'une prière. On le sait depuis longtemps, l'icône n'est pas une idole. Le risque est plus grand de s'arrêter à l'œuvre sans se référer à Dieu en contemplant la *Pietà* de Michel Ange ou la *Conversion de saint Matthieu* du Caravage. Riche de suggestions pour les théologiens et les pasteurs, cet ouvrage mérite d'être connu.

AUGUSTIN LAFFAY, OP

JEAN PIERRE BRICE OLIVIER, *La chair en corps*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2020, 249 p.

Auteur de l'ouvrage *Oser la chair* (2014), le dominicain Jean Pierre Brice Olivier continue audacieusement d'explorer ce terrain inconnu, exposé et sacré, qui est celui de notre chair en corps. Dans son nouveau livre, l'auteur propose aux lecteurs une « anatomie » spirituelle de la chair et invite à avancer dans l'aventure de notre propre incarnation. Ancrée dans la Bible et la Tradition, la réflexion entamée dans cet ouvrage est avant tout le reflet d'une expertise qui est celle de la vie.

Le postulat de l'auteur est très clair : il parle de l'unique et même réalité de la chair qu'il ne faut jamais fragmenter. En effet, l'anthropologie théologique de Jean Pierre Brice Olivier ne dissocie pas le spirituel du charnel. À son égard, « l'unité indissociable de ce qui nous constitue vivant et unique : corps, esprit, âme, intelligence, sensibilité, instinct, mémoire, héritages multiples, désir, histoire, parole.

Ce qui permet d'être et de dire *je suis* » (p. 7). La chair rend unique, distingue et caractérise l'être humain. Pourtant, la chair est souvent condamnée par les morales et interdite par les religions. Ce livre offre un soulagement à cette condamnation et s'adresse à ceux et celles qui ne sont jamais à la hauteur, qui sont inaptes, inadaptés, incapables, insuffisants. Les lecteurs sont ainsi invités à comprendre, à accepter, à apprivoiser les questions liées à la chair, les craintes, les envies, la nudité comme des réalités qui font partie de l'être et de les inclure dans le cheminement avec Dieu.

La structure du livre est jugée par l'auteur lui-même comme « fatalement artificielle et imparfaite » (p. 7), car la chair est une réalité unique. La table des matières ne laisse pas l'impression d'un ouvrage théologique classique, mais plutôt d'une invitation à voyager dans une terre inexplorée. La réalité de la chair est qualifiée comme étant inconnue, sacrée, exposée, parlée, libre et de gloire.

L'inconnu est attirant, mais la peur peut nous empêcher de faire des découvertes et des nouvelles rencontres. Elle nous empêche de faire ce que nous voudrions. Pour l'auteur, la chair est une terre inconnue, car la chair est confrontée directement et dès le début à la peur. La nudité, la fragilité, le manque de défense, l'autre sont une menace qui poussent l'humain à se cacher. La chair est inconnue ou plutôt méconnue, car la peur y est toujours associée. Si Adam se cache parce qu'il est nu, par l'Incarnation, le Christ surmonte la peur de la chair exposée.

La chair est souvent condamnée par la morale comme étant la terre du désir. Profondément ancrée dans la Bible, le livre de Jean Pierre Brice Olivier n'abonde pas en références aux Pères de l'Église. Toutefois, la fameuse citation de saint Augustin devient le *leitmotiv* de la réflexion :

« En suivant le sens de la chair, c'est toi que je cherchais ! Mais toi, tu étais plus intime que l'intime de moi-même, et plus élevé que les cimes de moi-même. » (AUGUSTIN, *Confessions*, III, 6, 1). Auda-cieux, l'auteur pense qu'une autre « personne désirée, un homme ou une femme, même avec le même sexe que moi, est autre, distincte, inconnue. La rencontre de l'altérité n'est pas liée à la découverte de sa sexualité personnelle, elle lui est bien antérieure, depuis sa mise au monde. L'amour, comme Dieu, n'a pas de genre et tous deux sont sans complément ni qualificatif » (p. 34). Nous sommes invités à engager Dieu dans tous nos désirs (y compris sexuels) « pour qu'il n'en soit pas étranger et puisse en faire des lieux de bénédiction » (p. 34). La rencontre entre Jésus et la Samaritaine est l'invitation suprême à débarrasser l'Évangile des lectures moralisantes : « Jésus ne se trompe pas et il identifie le désir de cette femme, il perçoit son attente agitée, la peine qui ne laisse pas de repos même à cette heure accablante où tout repose. Il mesure l'immense détresse en elle, l'appel à la communion, la soif d'aimer et d'être aimée. » (p. 38) Bien que la chair soit souvent une terre inconnue, il ne faut pas demeurer dans la peur, car dans l'inconnu, Dieu n'arrête pas de venir nous chercher.

Ce qui est également intéressant à retenir de cet ouvrage, c'est la particularité de penser la lecture de l'Écriture en clé spirituelle aussi bien que « charnelle ». La chair ne se résume pas à un lieu blâmé et travaillé par la peur, le désir vaniteux ou les émotions malsaines. En revanche, la chair possède la potentialité d'être habitée par Dieu. En ce sens, acquiescer un état de sainteté ne réside pas uniquement dans la vertu, « mais bien dans notre humanité personnelle aboutie, dans ce qui crée notre chair particulière et unique » (p. 86).

Plus on avance dans la lecture de cet ouvrage, plus on est attiré par la dimension libératrice de la chair en corps. La réflexion théologique de Jean Pierre Brice Olivier est toujours située sous le signe de l'Incarnation, car elle confirme que le Seigneur peut être touché, tout l'évangile en témoigne, Jésus a touché et s'est laissé toucher, il a offert sa chair et son sang. Pour l'auteur, la chair est sacrée et au centre de la foi chrétienne : Dieu fait chair ; la résurrection de la chair ; l'eucharistie, chair de Dieu. Face à la réalité de l'Incarnation, la réponse de l'être humain est *me voici*, car elle exprime l'entièreté de la personne. Dans la chair de l'homme, Dieu incarne simultanément *Je suis* et *Me voici, je viens* : « Le chemin de l'homme, d'advenir homme, Dieu lui-même le fait dans le Christ et il nous aide à le réaliser en marchant avec nous. Le dialogue entre *Je suis* de Dieu et *me voici* d'un homme, s'achève par cet ordre divin : *Va...Je suis avec toi !* » (p. 111)

Lorsque nous sommes exposés à la fragilité de notre corps physique ou aux déficiences de notre affectivité, cet ouvrage nous convoque au *dénudement* pour retrouver le lien premier avec Dieu. L'auteur nous rappelle que dans l'état édénique, « Adam et Ève étaient de chair vive, sans peau, dans la vérité fragile et à vif de leur être entièrement exposé et proposé, sans façade ni défense » (p. 116). La découverte de leur nudité ne se réfère pas seulement à leurs sexes, mais à leur fragilité et leur manque de défense. Mais Dieu, par souci des êtres humains, nous recouvre des tuniques de peau, car il tient à protéger notre nudité entière et intégrale.

Ce qui frappe dans cet ouvrage est le dépassement des morales qui réduisent la chair à la sexualité de l'humain. Jean Pierre Brice Olivier ose « habiller » la chair d'une autre parole libératrice qui n'est autre que la Parole de Dieu. La chair n'est plus l'objet de condamnation,

mais le lieu de la relation à l'Autre. La polysémie des mots permet à l'auteur de passer habilement d'un registre d'anthropologie et de commentaire biblique à un registre existentiel qui renvoie à son expérience. C'est un jeu subtil dans lequel il faut se garder des équivoques.

Somme toute, si « nous sommes parole faite corps » (p. 160), notre corps est le lieu de la résurrection de notre chair. Le livre nous guide vers cette « terre » de gloire de la chair ressuscitée et dans l'état de dénudement. Passant d'un corps inconnu à une chair habitée, d'un corps méprisé à une chair exposée, d'un corps celé à une chair parlée, d'un corps honteux à une chaire glorieuse, le « voyage » des lecteurs sera vertigineux, mais le cheminement aboutira à *Je suis, Me voici*.

STEFAN CONSTANTINESCU

JEAN-MICHEL COUNET (éd.), *Esse est movere*. Regards croisés sur l'ontologie dynamique de Nicolas de Cues, (Philosophes médiévaux), tome LXXI, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-la-Neuve, Peeters, Leuven, 2021, 151 p.

Les neuf contributions que réunit cet ouvrage forment un bel ensemble sur le thème du dynamisme de l'être et de la pensée chez Nicolas de Cues, thème original et fondamental car, dit Jean-Michel Counet en introduction « il conditionne les approches dans les différents ontologies régionales, cosmos, mathématiques, noétique, éthique » (p. 2).

Isabelle Mandrella, qui a l'honneur d'ouvrir les feux, met en lumière que c'est dans la volonté, aussi bien humaine que divine, que le dynamisme prend tout son sens et sa force. Volonté divine, d'abord, car l'acte de la création fut une libre décision de Dieu. « Pour Nicolas, dit-elle, la perfection de ce que Dieu veut est une perfection dynamique mesurée par le

« *posse fieri* », « ce qui peut être fait ». Mais tout ce que Dieu fait est aussi parfait qu'il peut l'être parce que le *posse fieri* lui-même est déjà à la disposition de la volonté divine. » (p. 13)

Cette volontarisation ou dynamisation de Dieu, dont la source ne peut être que biblique, « souligne la position extraordinaire de la liberté dans la pensée cusaine et représente une correction importante de la conception néoplatonicienne qui comprend l'absolu dans le sens d'un principe inconditionné, dénué de toute personnalité et réduit en tant que tel à une pure condition de notre pensée. Une telle conception n'a plus de raison de penser Dieu comme un être transcendant personnel, doué de liberté d'amour et même de grâce ; un Dieu qui se soustrait à toute nécessité et disponibilité » (p. 16).

Ce point de vue se répercute tout naturellement dans la conception que le Cusain se fait de l'homme, image de Dieu. Le dynamisme de la volonté humaine est ainsi caractérisé par trois pouvoirs indissociables : un pouvoir de décision, un pouvoir de choix et un pouvoir d'autodétermination en vue de se perfectionner soi-même et de se conformer toujours davantage à Dieu.

Pour cerner la conception dynamique de l'espace que Nicolas de Cues a mise en évidence, Jean-Marie Nicolle la compare de manière judicieuse aux deux théories qui lui étaient contemporaines, celle des physiciens médiévaux, comme Nicole Oresme, et celle des artistes géomètres qu'il a pu connaître, tels Alberti et Piero della Francesca. Il en conclut que cet espace dynamique n'est ni l'espace physique des premiers ni l'espace pictural des seconds, mais « un espace imaginaire dans lequel la pensée projette ses conjectures. Et en même temps qu'elle anime des figures, la pensée s'anime elle-même » (p. 35). Ce que le cardinal exprime dans sa célèbre formule du *De conjecturis* :

« la nature intelligente se meut donc intellectuellement dans son royaume délimité par elle-même » (p. 36).

Avec Gianluca Cuzzo, on passe ensuite au dynamisme du langage chez Nicolas de Cues. « Alors que le principe ineffable est une identité identifiante (*absoluta identitas*, dont la fonction est d'identifier, objet d'un véritable *ars identificandi*), les noms qui la concernent, selon le Cusain, ne peuvent révéler que le caractère « intraduisible », apophatique de la vérité : c'est-à-dire, pour faire allusion, disposer autour de l'identique « *forma formarum* » ou « *Verbum* », non déterminable par un autre, *un éventail de diverses possibilités de désignation*, qui ne sont en elles-mêmes ni définitives ni exhaustives » (p. 38). C'est ainsi que la multiplicité, l'altérité, la variété, la différence et les choses semblables qui surgissent de ce que l'identique identifie sont appelées, dans leur proclamation de l'identique, à une harmonie d'ensemble dans une « clameur concordante » (*concordans clamor*), qui est *assimilatio* ; assimilation dialogique ouverte à la confrontation réciproque, dit Gianluca Cuzzo, dans un processus dynamique d'échanges de perspectives réciproques et complémentaires, qui vise l'harmonie des protagonistes en dialogue » (p. 38s.).

C'est encore à une autre perspective du dynamisme chez Nicolas de Cues que nous invite Hervé Pasqua. À travers la métaphore du jeu dans le *De ludo Globi*, il nous montre comment elle s'inscrit dans le cadre de la recherche de Dieu. Si, comme le dit le cardinal, « les choses sont de manière *connexe*, de sorte que le mouvement est un « mouvement de connexion amoureuse de toutes les choses vers l'unité, afin que toutes constituent un seul univers » » (p. 55), le jeu de la boule « vise à nous instruire sur la condition changeante de la vie humaine et sur l'impossibilité où l'homme se trouve, comme

la boule, de rejoindre le centre en se projetant vers lui en dépit de ses tentatives multiples. Le centre symbolise le but de la vie qui est l'union à Dieu dans le Christ. (...) L'essence de l'homme consiste à exister, à sortir de soi pour rejoindre ce fond sans fond qu'est l'abîme, l'*ab-grund*, de l'Un. L'anthropologie cusaine exprimée dans le *De ludo globi* situe l'homme face à ce lieu infini » (p. 57).

La réflexion de João Maria André poursuit sur cette lancée en analysant, centré sur le dynamisme inhérent à la vie humaine, la triple tension dynamique qui est à l'œuvre en elle : tension entre le corps et l'esprit, tension entre la finitude de l'existence humaine et sa quête de l'infini, enfin, tension de la puissance et de la force vers leur actualisation. « Au cœur de l'énigme du jeu, dit-il en conclusion, s'occulte et se révèle un profond symbolisme, soit dans la conception, dans la création et la production du jeu, soit dans son exercice même qui nous permet de définir l'être humain comme force, mouvement, vie, liberté, exercice, chance et assistance de Dieu, dans un processus infini qui nous approche toujours du repos et éternelle félicité. » (p. 91)

Sans pouvoir résumer comme il le faudrait chacune de ces remarquables communications, qui font chaque fois intervenir et mêlent les argumentations et développements métaphysico-philosophiques et les fondements théologiques, disons qu'elles tentent toutes de mettre en lumière la métaphysique cusaine qui est, comme le dit très justement Frédéric Vengeon, « un dynamisme de l'Un culminant dans une christologie. C'est par et dans la figure du Christ que l'esprit fini est enfin uni à l'Infini divin. Le Christ est ainsi l'enveloppement de toute l'humanité et il la rapporte à Dieu dans le mystère de sa double nature » (p. 105).

Et ce qu'il ajoute nous semble de grande importance : « Pour rejoindre Dieu,

l'homme n'a pas à changer de nature par une divinisation extrinsèque, mais il doit accomplir sa nature propre en l'intégrant au Christ. C'est le Christ, comme médiateur, qui est présent au cœur du désir de tout homme d'être lui-même dans l'Unité divine. Ainsi, pour obtenir le repos dans cette quête de soi-même, il convient d'imiter le Christ, de se rendre conforme à lui, de s'assimiler à lui en devenant "christiforme". C'est alors que le mouvement fini de l'esprit sera assimilé au mouvement trinitaire infini. » (p. 106)

Comment Nicolas de Cues se situe-t-il par rapport à la théorie aristotélicienne du mouvement ? « Tout en étant fidèle à son prédécesseur, répond Marc Bayard dans son exposé, le cardinal, avec son idée du *posse fieri* et de l'ontologie dynamique qui y est associée, a adopté un point de vue holistique et universel allant au-delà de celui d'Aristote, et peut ainsi donner une plus grande cohérence à l'aporie de la substance et du mouvement, aporie qui joue le rôle d'un rythme positif et constitutif, comme le cœur pulsant d'une métaphysique dans la tradition aristotélicienne. » (p. 126)

Si Nicolas est conscient qu'être, c'est agir (*esse est movere*), agir sur soi et sur les autres, mouvoir, se mouvoir aussi bien qu'être mu, Jean-Michel Counet veut attirer pour sa part l'attention sur les différentes formes que prend ce dynamisme dans l'univers, lorsqu'il est question, dans le livre II de la *Docte ignorance*, du mouvement comme "lien" entre les différentes parties de l'univers. Ce lien, que le cardinal nomme *spiritus*, terme qui a toute une histoire à partir du *pneuma* des stoïciens, est envisagé « comme tiers reliant, dans le rapport entre la matière et la forme, dans le rapport entre le tout et les parties, et dans le rapport entre les deux natures du Christ » (p. 134).

Dans le dernier exposé, enfin, Maude Corrieras aborde le dynamisme de la

connaissance chez l'être humain. « À l'image de la boule du *De ludo globi* qui n'est pas parfaite, dit-elle en conclusion, le corps marque la finitude de l'homme, et l'écart entre la tension permanente vers toujours plus de connaissance, toujours plus de perfection (au double sens d'amélioration et de réalisation complète de sa nature), justifie l'existence du mouvement. Il y a en effet nécessité du dynamisme, du mouvement, dans un monde théophanique où Dieu crée pour être vu : le mouvement est déploiement (*explicatio*) de l'acte de création / image de la création ou similitude de celle-ci. Le mouvement de la connaissance doit permettre à la *mens* la vision du principe, dans la coïncidence des opposés qui est donc la fin du mouvement (à la fois son but et sa cessation), et pas un accès définitif à cette vision intellectuelle. » (p. 147)

Ce colloque est une contribution importante à la connaissance de la pensée de Nicolas de Cues qui suscite heureusement, depuis quelques décennies, un regain majeur d'intérêt.

JEAN BOREL

ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Scholies aux Psaumes*, tome I : *Psaumes 1-70*, Introduction, édition princeps du texte grec, traduction et notes Marie-Josèphe Rondeau, Paul Gehin, Matthieu Cassin (Sources Chrétiennes 614), Paris, Éditions du Cerf, 2021, 780 p.

ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Scholies aux Psaumes*, tome II : *Psaumes 71-150*, Introduction, édition princeps du texte grec, traduction et notes Marie-Josèphe Rondeau, Paul Gehin, Matthieu Cassin (Sources Chrétiennes 615), Paris, Éditions du Cerf, 2021, 772 p.

Disons tout de suite que ces deux volumes de *Scholies aux Psaumes* d'Évagre le Pontique sont d'un intérêt majeur et

que nous les accueillons avec autant d'enthousiasme que d'admiration.

Que Marie-Josèphe Rondeau ait en effet retrouvé, il y a soixante-deux ans, dans un manuscrit de la Bibliothèque vaticane (*Vaticanus gr. 754*) le texte intégral grec de ces *Scholies* ne constitue pas seulement un événement éditorial inespéré et merveilleux, mais un événement spirituel de la plus grande importance. Avec ces *Scholies*, commentaires brefs et synthétiques, ramassés et discontinus de certains versets psalmiques, nous tenons entre les mains un témoin privilégié d'une forme d'herméneutique du Psautier qui devait être mise en pratique par les Pères du désert égyptien et constituait la méthode essentielle de leur quête de Dieu et de leur discipline de vie, corps, âme, esprit.

Le travail qu'a fourni Marie-Josèphe Rondeau pour nous donner aujourd'hui l'édition princeps intégrale des *Scholies* et leur première traduction française est vraiment remarquable et nous l'en remercions. Dans une longue introduction de sept chapitres, elle explique d'abord les circonstances et les enjeux de leur découverte. Lesquels ne sont pas moindres : en effet, grâce à cette découverte, nous sommes désormais en mesure d'attribuer de manière certaine à Évagre plusieurs textes qui nous étaient transmis par les chaînes exégétiques grecques sous d'autres noms et, de surcroît, de faire de nombreux et fructueux rapprochements avec les *Scholies à l'Ecclésiaste* et *Scholies aux Proverbes* que nous connaissions déjà (cf. Sources chrétiennes 397 et 340).

Après avoir tenté d'apporter quelques éclairages plausibles, lesquels demeurent toutefois hypothétiques, sur la méthode évagienne de composition et de rédaction des scholies, sur le texte grec de la LXX qu'il était supposé avoir devant les yeux, l'auteure se penche sur le type d'exégèse qu'Évagre met en pratique. Exégèse spirituelle à l'évidence, où l'érudition,

comme le sens littéral, ne jouent aucun rôle. Par contre, « comme tous les commentateurs chrétiens, Évagre part du postulat que l'ensemble des Écritures, l'Ancien et le Nouveau Testaments, forme un tout cohérent et que le premier ne devient intelligible qu'à la lecture du second. » (p. 48).

« Le schéma tripartite de la pratique, de la physique et de l'allégorie, inspiré des divisions de la philosophie profane et attesté déjà chez Clément d'Alexandrie, occupe une position centrale, puisqu'il sert à la fois de grille de lecture de l'Écriture et de modèle descriptif pour tout l'itinéraire spirituel. » (p. 50) Avec Philon et Clément, c'est à Origène qu'il a le plus fréquemment recours et c'est pourquoi, écrit M.-J. Rondeau, « les scholies d'Évagre sont un témoin important de l'influence du grand Alexandrin sur tout un courant de la tradition exégétique ancienne » (p. 60).

C'est bien de réalisation spirituelle progressive qu'il s'agit dans le cursus des étapes de la vie spirituelle telle que le Pontique les envisage. Comme le dit l'auteure dans un quatrième chapitre, « la vie pratique n'est pas l'activité physique, sociale ou politique, mais un processus intérieur qui, par l'observance des commandements divins, l'accomplissement des vertus, la lutte contre les mauvaises pensées et les démons qui les inspirent, conduit à la maîtrise des passions, l'impassibilité. Elle assure la purification de l'âme, surtout dans ses parties inférieures, les parties concupiscible et irascible qu'elle réoriente vers un fonctionnement normal conforme à leur nature originelle » (p. 64).

La vie gnostique, dont le premier degré, la physique, porte sur les quatre contemplations du monde corporel et sensible, des êtres incorporels et intelligibles, des *logoi* (raisons) de la providence et du jugement, trouve son couronnement dans

la « science de Dieu ou théologie ». « Cette science ultime s'identifie métaphoriquement pour Évagre à la Terre promise, à cet héritage dont il est si souvent question dans les *Psaumes*, au Royaume de Dieu des *Évangiles*. La vision de Dieu promise aux cœurs purs par la sixième béatitude consiste précisément à « être jugé digne de sa science », que ce soit la science ou contemplation de la Trinité ou celle de la Monade. » (p. 81)

Selon l'auteure, la marque la plus originale de l'interprétation évagienne, c'est que l'itinéraire spirituel ne concerne pas seulement les hommes, mais l'ensemble des natures raisonnables, ce qui inclut les anges et les démons, entre lesquels les hommes occupent une place intermédiaire. « Le propre des anges, dit Évagre (3 ad Ps 41,4) est de toujours agir selon Dieu, celui des démons de ne jamais agir selon Dieu, celui des hommes de bien agir à certains moments, de ne pas agir correctement à d'autres. » (p. 88) Ce n'est qu'à la fin des temps que le monde en perpétuel mouvement, soumis à de multiples changements, et que les progrès et les régressions des anges, des hommes et des démons trouveront leur stabilité définitive.

Enfin, si la christologie est au cœur de l'interprétation évagienne du Psautier, comme l'affirme l'auteure, c'est malheureusement certains des développements que le Pontique lui a donnés qui lui valurent d'être condamné au concile de Constantinople II en 553, plus de 150 ans après sa mort. Les pages que l'auteure consacre à démêler les aléas de la réflexion christologique d'Évagre sont intéressantes : en effet, écrit-elle en conclusion, « si les scholies se focalisent sur l'union du Christ et du Verbe, elles en éludent cependant les modalités, car à l'époque où Évagre écrit, le débat théologique ne s'est pas encore porté massivement sur le terrain christologique. On est encore loin de la

formulation des deux natures en une seule hypostase qui s'imposera à l'orthodoxie au V^e siècle » (p. 125).

Dans les deux derniers chapitres de l'introduction, M.-J. Rondeau s'applique à décrire avec le maximum de précision l'histoire et les problèmes de la tradition manuscrite et de la tradition textuelle des scholies. Une bibliographie complète des œuvres d'Évagre, autres sources, livres et articles sur Évagre, livres et articles sur les chaînes exégétiques, les scholies d'Évagre et les commentaires patristiques, catalogues de manuscrits et études sur les manuscrits, collections et périodiques sera utile pour toute recherche future et achève de faire de cette introduction un modèle du genre.

C'est avec un soin méticuleux que le texte grec a été préparé et édité, avec tout ce que l'apparat critique peut apporter de nuances et d'informations linguistiques diverses. Quant à la traduction, qui est donnée en regard, elle n'a qu'un seul but, la précision et la fidélité au texte original comme à la pensée d'Évagre, et qu'elle soit ainsi porteuse de cette prégnance de sens que lui a donné le style si dense du Pontique. Un défi que M.-J. Rondeau a relevé avec une maîtrise et un art consommés.

À la fin du second volume, en appendice et annexes, l'auteure a dressé quatre index : scripturaire, sources, citations et parallèles évagriens, manuscrits grecs et, enfin, le texte grec et la traduction de l'*Opuscule théologique* 37 de Michel Psellos et un Tableau d'ensemble de 84 pages des scholies dans la tradition manuscrite.

JEAN BOREL

FLAVIUS JOSÈPHE, *Les Antiquités juives*, Volume VI : *Livres XII à XIV*, Établissement du texte, traduction et notes par François

Villeneuve, Étienne Nodet, Anca Dan et Édith Parmentier avec la collaboration de Marie-Christine Marcellesi et Laurianne Sève, Paris, Éditions du Cerf, 2021, LXVI + 281 p.

S'il a fallu de nombreuses années de travail collectif pour la préparation de ce VI^e tome des *Antiquités juives* de Flavius Josèphe, le résultat est vraiment remarquable à tous égards. D'abord, par l'intérêt des Livres XII à XIV, qui couvrent l'histoire de la Judée depuis les troubles qui ont suivi la mort d'Alexandre le Grand jusqu'à la mort d'Antigone, le dernier monarque asmonéen, c'est-à-dire de -323 à -37, avec la crise maccabéenne (-167 à -164) comme pièce maîtresse.

Remarquable également est l'établissement des diverses sources utilisées par Josèphe, puis l'examen de ces sources et la manière dont il les traite. La traduction française, qui se veut aussi précise qu'il est possible de l'être et attentive aux difficultés du texte, est fluide et agréable à lire, et les très nombreuses notes explicatives, historiques et linguistiques, qui accompagnent tout à la fois la version grecque et la traduction sont d'une grande utilité pour comprendre le sens du texte, ainsi que les allusions et les intentions de Josèphe.

Il nous semble important de donner ici les conclusions de l'introduction auxquelles sont arrivés les collaborateurs de cette édition : « Josèphe a certainement su réunir une documentation impressionnante, incluant aussi bien des pièces d'archives que des traditions populaires ; il s'est efforcé de ne rien perdre, mettant tout sur le même plan, d'où diverses incohérences. Bien qu'il ait connu au moins une partie des œuvres de Philon, il n'était pas philosophe, mais il a arrangé sa matière selon ses convictions qu'on peut regrouper en quatre points qui apparaissent dans les livres 12 à 14 :

1.- Il tient à souligner une continuité du judaïsme, de Moïse à lui-même, fondée sur la Bible et la succession des grands prêtres de Jérusalem, au moins jusqu'aux Asmonéens, les Samaritains du Garizim n'étant que des dissidents opportunistes.

2.- Il s'est efforcé de situer la Judée dans l'histoire générale du Proche-Orient, alors que les historiens ne la remarquent guère avant Antiochos III (-200), et ne la tiennent pour une réalité politique qu'avec les grands prêtres asmonéens, à partir de Simon, reconnu par Rome (-142).

3.- Disciple de Polybe, il suit la progression de la domination romaine, et considère que, contrairement aux régimes d'Égypte et de Syrie, c'est la seule entité politique qui puisse garantir une certaine tranquillité en fournissant une sorte d'ombrelle. Se voulant aristocrate, il s'intéresse peu à la vie quotidienne du peuple, car pour lui l'histoire est faite par les rois ; sans les interminables guerres et luttes de palais, il aurait peu à dire.

4.- Il tient à l'identité juive et aussi à son caractère séparé, ce qui irritait les auteurs gréco-romains. Il est adepte d'un monothéisme rationnel, un peu à la manière stoïcienne, mais il n'a pas une doctrine claire de l'élection d'Israël. »

De précieuses cartes géographiques nous aident à visualiser la complexité des événements, et les arbres généalogiques des dynasties royales et sacerdotales nous permettent de ne pas mélanger les noms, souvent semblables d'une génération à l'autre. Pour les noms propres, les contributeurs ont repris les conventions adoptées par la *Bible de Jérusalem* ou, le cas échéant, l'usage de la collection Budé.

C'est dire que nous disposons, pour la première fois, en français, d'une édition de référence très soignée de ces trois Livres des *Antiquités juives*, laquelle nous ouvre à une meilleure compréhension de la lecture des deux *Livres des Maccabées*,

et honore aussi le projet de l'édition complète qui a commencé dès 1992 aux Éditions du Cerf.

JEAN BOREL

SÉBASTIEN MORLET, MATTHIEU CASSIN (dir.), *Histoire de la littérature grecque chrétienne des origines à 451*, tome IV : *Du IV^e siècle au concile de Chalcédoine (451)*, *Constantinople, la Grèce et l'Asie mineure*, (Collection L'Âne d'or), Paris, Les Belles Lettres, 2020, 837 p.

Ce quatrième tome de l'*Histoire de la littérature grecque chrétienne des origines à 451* enrichit de manière très importante la réalisation du grand projet de cette « Histoire », commencé par Bernard Pouderon aux Éditions du Cerf en 2008, avec les deux premiers tomes, puis repris en 2016 par Les Belles-Lettres pour la publication des quatre derniers tomes, avec la réimpression des deux premiers, pour uniformiser la présentation de l'ensemble dans la collection de « l'Âne d'or ».

Dans l'intention des deux directeurs et des nombreux auteurs qui ont collaboré à ce volume, ce quatrième tome « représente, pour les auteurs grecs pris en compte, la synthèse la plus complète et la plus à jour qui soit disponible en langue française, au sein d'une série dont il faut souligner l'originalité dans le paysage éditorial, français et étranger. Traités en général au sein d'histoires des dogmes ou de manuels de « patrologie », les auteurs grecs chrétiens ne trouvaient pas encore leur place dans une histoire de la littérature qui leur soit entièrement consacrée, et en français, à l'exception de l'*Histoire de la littérature grecque chrétienne* de G. Bardy (Paris, 1928) et de celle d'A.-M. Malingrey (Paris, 1968 puis 1996). Il existe d'excellentes histoires de la littérature, latine ou grecque, dans lesquelles quelques textes chrétiens sont évoqués, mais d'une

façon beaucoup plus rapide, et aujourd'hui moins à jour. » (p. 9s.)

Le plan général qui a été choisi permet aux lecteurs de s'orienter rapidement dans une vaste matière et une liste de noms dont la plupart sont, sinon nouveaux, en tous les cas peu connus. Ce plan simple et tout à fait logique, « entremêle une division géographique principale, *Constantinople et la Grèce*, d'une part, *l'Asie mineure*, d'autre part, et une progression chronologique au sein de chacune de ces parties » (p. 30). Une introduction générale présente les caractères historiques et politiques, ecclésiastiques et culturels spécifiques de chacune de ces époques.

Sur le plan chronologique, les dates limites sont à la fois conventionnelles et arbitraires, car il faut bien se donner un cadre. La période qui va du concile de Nicée (325) au concile de Chalcédoine (451) est claire, même si ce dernier « ouvre une période tout autant qu'il en clôt une, d'une part, mais surtout parce qu'il ne peut être séparé ni de ses prodromes, ni de ses suites, d'autre part – il s'agit d'un jalon dans l'histoire des doctrines chrétiennes, bien plus que dans celle de la littérature chrétienne de langue grecque » (p. 24).

Quant aux genres et formes littéraires des œuvres retenues, que trouve-t-on ? Ce qui est intéressant, c'est que la caractéristique propre de cette longue période est qu'elle représente une « transition assez rapide qui voit presque disparaître la controverse avec le paganisme, laquelle est remplacée par les controverses internes aux Églises chrétiennes ». Elle voit ainsi tout d'abord naître trois des plus importants corpus de « correspondances », comme ceux de Basile de Césarée, Grégoire de Nazianze et Nil d'Ancyre.

Dans le domaine « oratoire », les auteurs et textes présentés constituent une étape également significative dans l'évolution de la littérature grecque chrétienne, avec

l'avènement de « discours chrétiens » répondant aux formes rhétoriques grecques : « homélies » pour les fêtes du Seigneur et des saints, « homélies » morales et discours funèbres.

Si, de son côté, l'« exégèse scripturaire » n'est pas encore développée pour elle-même dans des traités systématiques, elle est tout de même très présente dans le large domaine des homélies ou séries d'homélies que les Pères de l'Église ont écrites et prononcées.

Le genre de l'« histoire », sous la forme de l'histoire ecclésiastique, est bien représenté dans ce volume, dont les auteurs retenus se sont chaque fois voulus dans la continuité d'Eusèbe de Césarée. Avec l'« hagiographie » aussi, qui connaît une croissance significative, on assiste, dit Matthieu Cassin, non seulement à la mise au premier plan de saints nouveaux, mais surtout de nouveaux modèles de sainteté, contemporains des écrivains qui leur rendent témoignage.

Enfin, c'est aux textes dits « ascétiques » qu'il faut s'arrêter, car ils prennent de plus en plus d'importance au cours de cette période dans l'enseignement des fidèles. En effet, le lectorat visé n'est plus seulement un public de moines et d'ascètes, mais c'est à l'ensemble des fidèles que les auteurs s'adressent, les invitant à « changer leur vie pour l'adapter aux exigences du christianisme » (p. 29).

Que peut-on donc dire des onze premiers auteurs présentés dans la première partie intitulée « Constantinople et la Grèce », parmi lesquels se trouvent Atticus, Socrate, Proclus, Flavien, Anatole, tous de Constantinople, Callinicos, Sozomène, Eutychès et Diadoque de Photicé ? S'il est sans doute excessif de parler pour cette époque du rayonnement de Constantinople, dit Pierre Maraval en introduction, dont l'Église ne prit que peu à peu l'importance qui fut la sienne par la suite, il demeure vrai que « la situation

dans la capitale reflète assez bien celle de l'Église d'Orient, marquées par des grandes personnalités, mais aussi de nombreuses dissidences, en même temps qu'elle témoigne du réel intérêt porté par le peuple chrétien aux débats doctrinaux » (p. 53).

« L'Asie mineure » des IV^e et V^e siècles (seconde partie, et la plus importante en nombre de pages et en œuvres analysées) se trouve dans une situation particulière : « La dispersion de l'espace péninsulaire, dit Sophie Métivier, qu'aucune métropole ou capitale micrasiatique ne dominait, est aussi le signe de son étroite intégration à l'empire, une intégration économique, sociale et politique. Acquis pour partie dès le Haut-Empire et encore favorisée, aux IV^e et V^e siècles, par les réformes de l'État romain tardif, celle-ci invalide l'idée commune d'une résilience propre à l'Anatolie. » (p. 171) Le développement des réseaux routiers et maritimes multiplie la possibilité des échanges et favorise à sa manière la christianisation. « Plus qu'une conversion en masse de la population à la suite de la Paix de l'Église (313) est en jeu, poursuit-elle, au cours de ces deux siècles, l'institutionnalisation du processus au niveau régional. Celle-ci, entamée aux siècles précédents, passe par la création d'un dense réseau d'évêchés, l'organisation du clergé, notamment dans ses grades inférieurs, et la construction des lieux de culte, à l'initiative des évêques ou de laïcs, en ville comme à la campagne, grâce à la diffusion du culte des martyrs et la dispersion de leurs reliques. (...) La christianisation de l'Asie mineure ne fut pourtant pas dépourvue de paradoxes, poursuit-elle, tels que le maintien de milieux païens actifs, jusqu'à une date avancée, la diversité et la vivacité des mouvements chrétiens dissidents, la discrétion des communautés monastiques. » (p. 174s.)

C'est au cours de ces deux siècles que fleurit une immense littérature, aussi florissante que diversifiée, et qui demeure jusqu'à aujourd'hui un trésor inestimable de sagesse et de doctrines théologiques et mystiques incomparables. Avec Marcel et Basile d'Ancyre, les trois Cappadociens Basile de Césarée, Grégoire de Nazianze et Grégoire de Nysse, Amphiloque d'Icône, Macarios de Magnésie, Pallade d'Hélénopolis, Marc le Moine, Théodote et Nil d'Ancyre, Acace de Mélitène, Euthérios de Tyane et Héraclide de Nysse, et bien d'autres encore, le christianisme s'enrichit d'œuvres décisives qui sont reconnues par les théologiens et les fidèles des trois confessions chrétiennes, catholique, réformée et orthodoxe, comme étant parmi les plus importantes de son histoire. Chacun de leurs écrits fait l'objet d'une analyse précise et détaillée et, pour chacun d'eux, une bibliographie sélective est donnée afin d'offrir aux lecteurs intéressés d'autres pistes de recherche.

En fin de volume ont été dressés un index des noms de personnes et d'œuvres anonymes, un index des noms de lieux et deux cartes bien utiles pour visualiser les lieux d'origine ou de vie des auteurs présentés. En un mot, ce gros volume est appelé à devenir une référence de premier choix pour toute recherche actuelle et future, comme pour la compréhension et l'appréciation de l'efflorescence extraordinaire que la création littéraire, doctrinale et spirituelle chrétienne a connue à cette époque. Nous ne pouvons donc que féliciter les contributeurs du soin qu'ils ont apporté à sa conception et à sa réalisation.

JEAN BOREL

HÉLÈNE NUTKOWICZ, *Égypte : Éléphantine au V^e siècle avant notre ère*. Fragments d'histoire et de quotidien (Collection Kubaba, Série Antiquité), Paris, L'Harmattan, 2021, 357 p.

De manière passionnante, cet ouvrage tente de reconstituer l'histoire de la communauté judéenne d'Éléphantine, que des fouilles récentes ont véritablement sortie d'un oubli pratiquement complet jusqu'à la découverte inespérée de leurs papyri, leurs ostraca et leurs traces matérielles.

En rassemblant et travaillant tous ces documents aujourd'hui disponibles, Hélène Nutkowicz, chercheur associée, *LESA, UMR 8167 Orient et Méditerranée*, peut en effet broser un tableau extrêmement intéressant et précis de la vie quotidienne et des institutions de ces Judéens et Araméens. Ayant vraisemblablement fui à cause des incessantes guerres menées par les Assyriens contre les deux royaumes d'Israël et de Juda, ils s'engagèrent comme mercenaires au service des pharaons dans la forteresse de l'île d'Éléphantine, face à sa cité jumelle d'Assouan. Arrivés avec leurs familles, entre le milieu du VII^e siècle et les débuts du IV^e siècle av. J.-C., ils se sont peu à peu intégrés au mode de vie égyptien en adoptant leurs usages et leurs coutumes, tout en ayant à cœur de préserver leur identité spirituelle et rituelle israélito-sémitique.

Avec toutes les informations que procurent l'archéologie et les deux séries d'archives provenant des chefs de la communauté judéenne d'Éléphantine, « archives de Miptahyah et d'Ananyah », l'auteure distribue la matière de son livre en cinq chapitres : le premier nous renseigne sur le rôle des garnisons de mercenaires, les installations et l'équipement militaire mis à leur disposition. Le second donne une excellente vue d'ensemble sur la vie quotidienne dans la cité, l'organisation

de l'espace et les aménagements intérieurs des habitats, ainsi que toutes les opérations juridiques concernant les ventes, les donations, les successions immobilières, les usufruits, les partages et les échanges, l'entraide et la coexistence.

Le troisième chapitre aborde les conflits, plaintes et procès qui ont eu lieu dans les tribunaux au sujet des biens de consommation, poissons, grains et autres biens immobiliers. L'abondante documentation que laissent les archives témoigne des nombreuses solutions, parfois discutables et compliquées, apportées à des conflits par les juges. Comme le dit l'auteure : « La pénétration, dans les esprits et les mœurs, d'une pensée et d'usages en mesure de se plier à un ensemble de règles et de lois révèle un niveau de rigueur certain. Le choix de se rendre en justice, d'en accepter l'augure et le jugement témoigne d'une société éclairée, révélant une perception de l'importance des institutions juridiques et judiciaires, si souvent sollicitée, et ce malgré leur perfectibilité. » (p. 191s.)

Les aspects économiques du quotidien font l'objet du quatrième chapitre. Là aussi, dans cette société où les terres cultivables sont soumises à de multiples sortes d'opérations juridiques, l'auteure peut décrire de manière très intéressante et précise ce qui concerne les divers droits, qui vont du droit de propriété à celui d'exploitation bénéficiaire, perception et partage de revenus, emprunts, gérance, échanges et lieux d'échanges, exploitation et taxes, baux à long et court termes, baux héréditaires, associations.

Dans le cinquième chapitre, enfin, l'auteure se penche sur les aspects de la vie cultuelle et culturelle à Éléphantine. La construction d'un Temple, puis sa destruction et l'autorisation de sa reconstruction, avec son personnel sacerdotal, ses sacrifices et ses offrandes, ses fêtes et ses rites, montrent combien les Judéens furent

attachés à maintenir l'essentiel de leurs croyances issues de la Thora, mais sans pour autant éviter un certain syncrétisme avec les croyances égyptiennes. « La vision de Jérémie 24, après l'exil de Jéhoiakim, des deux paniers de figues, les bonnes symbolisant les exilés de Babylone, et les mauvaises les Judéens restés en Juda et/ou ayant fui vers l'Égypte, avait annoncé la destruction de l'Égypte par Nabuchodonosor et, dans un autre oracle (43-44), prévenu que cet asile ne serait pas sûr. Le temps a démontré que cet augure ne se figeait pas au VI^e siècle, mais s'appliquant à la présence des Judéens tout au long de ce premier millénaire avant notre ère, La présence ou *shekinah* divine, s'est bien arrêtée à Éléphantine. » (p. 315)

Cet ouvrage est important, car il éclaire un pan de l'histoire qui demeure encore trop méconnu, celui des communautés israélites et, plus tard juives, qui, à cause des guerres et d'exils forcés, des migrations, fuites ou voyages commerciaux, ont vécu et survécu durant des siècles dans d'autres pays qu'Israël ou la Palestine et qui, finalement, ont disparu par assimilation totale sans jamais revenir à la terre qui leur était promise.

Les sources araméennes, égyptiennes, bibliques et classiques utilisées par l'auteur sont répertoriées en index, et une excellente bibliographie de tous les travaux publiés à ce jour sur les fouilles d'Éléphantine font de ce livre un ouvrage de référence pour des recherches futures.

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**