

SOMMAIRE

Éditorial: « Créationnisme-évolutionnisme » :

un faux débat

NOVA ET VETERA. 259

L'action de l'Esprit Saint – Un nouveau commencement

GUY BOISSARD. 265

L'originalité et l'actualité de La Croix de Jésus de Louis Chardon

GIORGIO MARIA CARBONE, O.P. 283

Le rôle de la philosophie dans le dialogue entre la science et la foi

GEORGES CARD. COTTIER, O.P. 309

Bach et Mozart : une musique pour la liturgie ?

BERNARD HERITIER 319

Aspects théologico-philosophiques de l'éloge pontifical d'Emmanuel Lévinas

ROMUALD J. WEKSLER-WASZKINEL 335

Notes et lectures

Italie et islam. Le témoignage et la réflexion d'un musulman italien

MARTA ROSSIGNOTTI JAEGGI 353

Bibliographie: 357

Paul VALADIER, *Jacques Maritain à contretemps* – NOVA ET VETERA,
Édition anglaise, n° 2/2007.

« Créationnisme-Evolutionnisme » : un faux débat

Le sujet est vaste et complexe mais l'un de ses aspects est aujourd'hui particulièrement mis en évidence dans les médias. Ce qui est en effet opposé aux théories scientifiques évolutionnistes est une notion réductrice de la doctrine de la création sous le nom de créationnisme, affirmant non seulement que l'univers a été créé par Dieu mais qu'il l'a été de la façon décrite dans la *Genèse* lue de manière littérale. Cette idéologie est partagée par un certain nombre de chrétiens, notamment des milieux protestants fondamentalistes anglo-saxons, qui la considèrent comme une certitude scientifique concurrente aux théories de l'évolution. Elle se présente comme une cosmologie religieuse qui serait en même temps une cosmologie scientifique.

De leur côté les purs évolutionnistes, se rattachant à Darwin et à ses successeurs, dénie l'idée même de création du monde par Dieu, postulent l'évolution spontanée et progressive de l'univers, sans solution de continuité, vers des formes d'être et de vie de plus en plus élaborées. Ils appuient leurs affirmations scientifiques sur les découvertes indubitables de la paléontologie.

Sont ainsi opposées des « croyances », prétendument fondées sur l'autorité de la révélation divine, et des théories dont la véracité serait démontrée par les résultats des plus sérieuses recherches effectuées avec tous les moyens dont dispose la science moderne. Il y aurait alors incompatibilité entre des données divinement révélées, objet de la foi, et des vérités solidement établies par la raison humaine. Cette problématique est, comme nous le verrons, particulièrement importante en ce qui concerne l'apparition de l'homme dans l'univers.

Il s'agit en fait d'un faux débat. Tous ceux qui croient en la création *ex nihilo* de l'univers par Dieu ne répondent pas à la définition qu'en donnent les créationnistes. L'idée de création ne s'oppose pas nécessairement à celle d'évolution. La foi et la raison, en l'occurrence, ne se trouvent pas en conflit. Tout dépend de la manière dont ces choses sont abordées.

Si l'Église catholique a paru longtemps défavorable à ce que l'on appelait alors le « transformisme », elle ne l'a cependant jamais condamné directement, tout en affirmant que l'Ancien et le Nouveau Testament – et donc la *Genèse* – contiennent la révélation sans aucune erreur parce que les livres

saints ont été écrits sous l'inspiration du Saint Esprit et ont donc Dieu pour principal auteur. Cela n'implique pas que les textes doivent être compris selon leur teneur immédiate¹. Le pape Jean-Paul II a reconnu que les théories de Darwin sont « plus qu'une hypothèse² ». Et ce n'est pas en raison de ses démonstrations scientifiques que Teilhard de Chardin, paléontologue de valeur, s'est heurté aux réticences de l'Église.

Comment alors comprendre qu'en regard de la théorie de l'évolution foi et raison ne se trouvent pas en contradiction? Des théologiens et des philosophes catholiques on apporté à ce sujet de précieux éclaircissements. Parmi eux, Charles Journet et Jacques Maritain se sont préoccupé de la question, dans la perspective que nous essayons de présenter brièvement³.

* * *

La considération de l'univers dévoile plusieurs « étages » de l'être, qui sont toujours plus riches au fur et à mesure de leur montée vers des formes plus accomplies. Le premier étage, le premier plan, la première stratification est celle du monde physique et de ses activités que l'on appelle *transitives* parce que tournées vers des effets extérieurs à l'agent qui les produit (le soleil, en chauffant la terre, se refroidit). Au deuxième plan apparaissent des activités dites *immanentes* dont le profit revient à l'agent (par sa force organisatrice, le grain de blé assimile la terre et s'en enrichit). Le troisième plan est celui d'un enrichissement par des activités immanentes de connaissance et de désir, qui comportent quelque chose d'autre que l'activité physico-chimique et biologique sans en être pourtant indépendantes (un animal a une ouverture sur l'extérieur en ce qu'il connaît et se meut vers ce qui attire sa sensibilité).

Lorsque nous arrivons à l'homme, nous touchons à quelque chose d'absolument transcendant par rapport aux étages précédents, qui est l'activité de l'intelligence et de la volonté. L'intelligence humaine a le pouvoir de « déspatialiser » et de « détemporaliser » les choses pour en faire l'objet du langage, ce que n'arrive pas à faire l'animal en lequel il n'y a pas la force de s'élever au-dessus du monde de la sensibilité. Avec l'homme apparaît quelque chose de tout à fait neuf: ce regard de l'intelligence et sa volonté libre.

1. Cf. *Dei Verbum*, n. 12.

2. Message à l'Académie pontificale des Sciences du 23 octobre 1996.

3. Pour l'essentiel, les lignes qui suivent s'inspirent de divers exposés faits par Charles Journet à Genève en 1968 (*Entretiens sur le Mystère chrétien. Exposé sur la foi catholique*, relevé de notes, inédit).

Ce qui précède étant l'objet d'un regard pour ainsi dire instantané, nous avons le concept d'une hiérarchie verticale, faisant abstraction du fait que cela ait été créé d'un seul coup ou se soit constitué successivement dans le temps. À la question de savoir si le monde a commencé ou non, la science et la philosophie n'ont d'ailleurs pas de réponse.

* * *

La révélation chrétienne n'est pas donnée pour expliquer la formation de l'univers. Elle concerne les relations de l'homme avec Dieu. Or la Bible affirme que Dieu est Créateur de toutes choses. Quelles que soient les idées cosmologiques qu'elle rencontrera, elle ne les bouleversera pas. Imaginait-on le ciel comme une voûte de cristal au-dessus de l'eau ? La Bible l'acceptera mais dira que cette voûte a été *créée* par Dieu. La Bible comme l'Évangile ne s'occuperont pas de la constitution du monde mais de la condition de l'âme immortelle et de tout le créé dans leur rapport avec Dieu. L'essentiel est donc de savoir que tout dépend de Dieu et que rien ne se donne l'être par soi-même. Dans l'hypothèse où le monde aurait toujours existé, il aurait quand même été créé par Dieu car le monde est dans le temps et le temps a été créé par Dieu.

Vous affirmez la création parce que vous adhérez au Credo (*Je crois en Dieu le Père tout puissant, Créateur du ciel et de la terre*), mais vous laissez à la dispute des hommes le comment de la formation du monde. À ce stade, il n'y a aucune incompatibilité entre votre foi et la théorie de l'évolution. Toutefois vous serez attentif à ce premier principe de l'intelligence dont chacun a connaissance au moins implicitement : *le plus ne peut pas sortir du moins*. Or si l'on se réfère aux quatre « étages » décrits ci-dessus, on constate qu'effectivement, à chaque nouvelle étape de l'apparition des êtres, un « plus » est sorti d'un « moins » : la vie n'était pas dans la matière inerte, la connaissance et l'instinct n'étaient pas dans le végétal, et surtout l'intelligence abstractive, la volonté et la liberté n'étaient pas dans l'animal. Allons-nous devoir renoncer à cette évidence, qu'une chose puisse donner ce qu'elle ne possède pas ? Notre raison sera sauve si nous admettons qu'une cause supérieure est venue hausser le niveau d'être, lors du passage au plan supérieur. Nous nous trouverons alors devant le mystère d'une source transcendante faisant surgir le moins du plus. N'est-ce pas là le signe d'une intervention créatrice ?

Le monde antique ne se posait pas ce problème parce qu'il croyait que le monde lui-même était divin. La science, au sens moderne, a pour rôle d'expliquer par ses propres méthodes tous les *phénomènes* connaissables et de les lier ensemble. Les preuves qu'elle dégage de l'observation et de l'analyse

pour démontrer que le monde issu de l'explosion d'un noyau originel est en expansion sont crédibles même si subsistent encore des zones d'ombre. Cette grande découverte déplace dans le temps cette hiérarchie verticale de valeurs établie entre le monde minéral, végétal, animal, humain, et en représente une hiérarchie chronologique. Mais en ce qui concerne le passage du néant à l'être, puis d'une valeur de soi inférieure à une valeur de soi supérieure, la question dépasse les compétences de la science, tout particulièrement lorsqu'il s'agit de l'apparition de l'être humain.

Que peut dire de l'homme un paléontologiste? Il pourra décrire les composantes d'un organisme, établir des affinités, des rapprochements avec d'autres organismes. Mais s'agissant de l'âme immortelle infusée dans un être sensible, nous sommes en présence d'un problème philosophique qui dépasse le champ de la paléontologie et des autres sciences. Quelle qu'ait été la perfection de l'espèce animale dont aurait été tiré le premier être humain, le philosophe doit admettre qu'avec lui on est passé à un ordre supérieur, à un « plus », et que cela n'a pu se faire que par l'intervention d'une force créatrice extérieure. « L'esprit de l'homme appartient à une catégorie de l'être essentiellement différente de la matière et supérieure à elle⁴. » La philosophie constate, la confirmation est donnée par la Révélation. Quand on touche à l'âme immortelle, on franchit un seuil décisif. C'est parce que Teilhard de Chardin n'a pas suffisamment pris ce saut en considération qu'il s'est mis en contradiction avec une évidence métaphysique en accord avec la foi, raison pour laquelle il a été mis en garde par l'Église.

On voit que la question soulevée à propos du créationnisme dépasse le problème de l'origine de l'univers et qu'elle se pose aussi de manière constante au sujet de l'apparition de la vie dans la matière comme, éminemment, de l'infusion de toute âme humaine dans un corps humain. On voit aussi qu'elle n'interfère pas avec les théories scientifiques de l'évolution, nonobstant les changements d'étages ou de plans dans le développement de l'univers, ou lorsqu'il s'agit de considérer l'origine des origines, ce à quoi la science est par elle-même inapte.

* * *

La scrutation attentive des grands textes de la théologie et de la philosophie chrétienne révèle que l'idée d'évolution pouvait s'y trouver en germe depuis bien des siècles. Le philosophe Jacques Maritain affirme que

4. Discours de Pie XII à l'Académie pontificale des Sciences, 9 novembre 1941.

saint Thomas, qui n'avait pas l'idée de ce que nous appelons l'Évolution, nous a donné d'avance, dans le chapitre 22 du livre III du *Contra gentes*, la vraie base de la philosophie de l'Évolution et les principes métaphysiques d'une pensée réellement évolutionniste. Il suffit d'ajouter à ces principes métaphysiques la dimension historique, et d'étendre pour ainsi dire le long du temps la hiérarchie de degrés de perfection que nous avons considérée: on a du même coup l'Évolution du cosmos de la matière et des êtres vivants, dans une vue philosophique en accord avec l'image que la science, à son plan épistémologique, tâche tant bien que mal de donner de cette Évolution à chacun de nous⁵.

Dans la *Somme contre les gentils* (*Contra gentes*) en effet, Thomas écrit qu'à différents stades, la matière est en puissance à des formes supérieures: en premier lieu à la forme de l'élément simple puis à la forme du composé; ensuite à l'âme végétative, celle-ci à l'âme sensitive et enfin l'âme sensitive à l'âme intellectuelle. Il conclut ainsi:

Mais après cette forme, l'âme intellectuelle, on ne trouve pas, dans les choses soumises à la génération et à la corruption (ou à la transformation substantielle), de forme ultérieure et plus digne.

Ainsi donc le degré ultime de tout l'ordre du mouvement de génération est l'âme humaine, et c'est vers celle-ci que tend la matière comme vers la forme ultime.

Les éléments sont donc pour les corps mixtes, et ceux-ci pour les vivants, chez lesquels les plantes sont pour les animaux, et les animaux pour l'homme, l'homme en effet est la fin de tout le mouvement de génération⁶.

Cependant si le dynamisme de la nature fait produire dans une matière une *disposition ultime* plus élevée que celle qui aurait été de niveau avec l'espèce des générateurs, le passage au stade supérieur ne peut être l'effet que d'une motion divine créatrice, surélévatrice et surformatrice⁷.

Il convient donc de replacer le débat entre évolutionnisme et créationnisme dans son cadre réel. On se rend compte alors que leur opposition n'a pas lieu d'être, ou que si elle subsiste, elle se situe sur le plan des idéologies.

* * *

5. Jacques Maritain, « Vers une idée thomiste de l'évolution », *Approches sans entraves*, Paris, Fayard, 1973, p. 112.

6. Thomas d'Aquin, *Contra gentes*, Livre III, chap. 22.

7. Cf. *Approches sans entraves*, p. 42.

Le débat se cristallise autour du texte de la *Genèse*. Comment faut-il entendre ces versets? On a vu dans ce livre la marque de plusieurs auteurs mais il est tout entier inspiré: « Dieu manifeste à Israël, sur les origines, tout ce qu'il veut, rien que ce qu'il veut, et comme il le veut. Il veut parler à Israël comme une mère qui, dans les choses qui n'importent pas, s'adapte à la manière de parler et de penser de son enfant afin de l'élever jusqu'aux choses qui importent⁸. » Les choses qui n'importent pas sont des vues profanes. Elles relèvent de la cosmologie de l'époque où le livre a été écrit. « Dieu n'entend pas directement les modifier. [...] ce sont là des connaissances laissées à la libre recherche des hommes, où le progrès se fait peu à peu, et où la vérité peut attendre⁹. » Les choses qui importent au salut, ce sont les vues religieuses: « Elles sont révélées. Elles concernent Dieu, son unité, sa toute-puissance, sa bonté, la dépendance du monde, la condition de l'homme, sa destinée. [...] Les vues profanes étaient une enveloppe humaine, provisoire, qui n'est plus valable aujourd'hui. Les vues religieuses sont le contenu divin, valable pour tous les temps¹⁰. »

Le livre est inspiré divinement mais aussi poétiquement. Sans sacrifier le message proprement religieux, on l'entendra comme « une vue simple et grandiose du drame de la création; une épopée qui chante la toute-puissance, la bonté, la condescendance divine; une vaste synthèse où l'homme apparaît à la fois plongé dans le monde et plus grand que le monde¹¹. » Il reste avant tout comme un sujet de méditation sur le mystérieux rapport du Dieu Trinité avec ses plus hautes créatures.

NOVA ET VETERA

8. Charles Journet, *Petit catéchisme sur les origines du monde*, 2e édition, Saint-Maurice, Saint-Augustin, 1961.

9. *Ibid.*

10. *Ibid.*

11. *Ibid.*

L'action de l'Esprit Saint

Un nouveau commencement

Un nouveau commencement

Dans son encyclique *Dominum et vivificantem* autrement intitulée « L'Esprit Saint dans la vie de l'Église et du monde¹ » Jean-Paul II, évoquant les paroles de Jésus lors de son discours d'adieu, met en parallèle le *premier commencement* avec le *nouveau commencement* par lequel Dieu fait don de lui-même dans l'Esprit pour le salut :

Les paroles du texte johannique montrent que, selon le plan divin, le « départ » du Christ est une condition indispensable pour l'« envoi » et la venue de l'Esprit Saint, mais elles disent aussi que commence alors *le nouveau don que Dieu fait de lui-même dans l'Esprit Saint pour le salut* (n.11).

C'est un *nouveau commencement* par rapport au premier commencement, à *l'origine du don que Dieu a fait de lui-même pour le salut*, qui s'identifie avec le mystère même de la création. Voici ce que nous lisons dès les premiers mots du *Livre de la Genèse* : « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre..., et l'esprit de Dieu (*ruah Elohim*) planait sur les eaux ». Ce concept biblique de création comporte non seulement l'appel à l'existence de l'être même du cosmos, c'est-à-dire *le don de l'existence*, mais aussi la présence de l'Esprit de Dieu dans la création, c'est-à-dire le commencement du don que Dieu fait de lui-même pour leur salut aux choses qu'il a créées. Cela vaut *avant tout pour l'homme*, qui a été créé à l'image et à la ressemblance de Dieu : « Faisons l'homme à notre image, comme notre ressemblance » (n.12).

Le Saint-Père note que le pluriel employé dans le mot « faisons » par le Créateur en parlant de lui-même, « suggère déjà en quelque façon le mystère trinitaire, la présence de la Trinité dans l'œuvre de la création de l'homme ». Ainsi apparaît, dans la création de l'homme, « le premier commencement du don que Dieu fait de lui-même pour le salut dans la mesure où il accorde à l'homme d'être à « l'image » et à « la ressemblance » de lui-même (n.12).

Il s'agit ici du don que Dieu fait de lui-même à l'homme. Or dans la Trinité, le don est approprié à l'Esprit Saint. L'Esprit est présent dans la création en tant qu'elle est don et en tant que c'est par lui qu'elle sera rendue

1. 18 mai 1986.

parfaite, comme le dit saint Basile qui voit les trois Personnes divines unies dans l'acte créateur :

Il n'y a, en effet, qu'un seul Principe des êtres, qui crée *par* le Fils et parfait *dans* l'Esprit, Le Père « qui opère tout en tous », n'est pas imparfait dans son acte ; ni le Fils défectueux dans son activité créatrice, à moins que l'Esprit ne la perfectionne. Car le Père n'aurait pas besoin du Fils, puisqu'il crée de son seul vouloir : mais c'est *par* le Fils qu'il veut. À son tour, le Fils n'avait pas besoin d'aide, puisqu'il agit à la ressemblance du Père : mais le Fils aussi veut parfaire par l'Esprit : « Par la Parole du Seigneur les cieux furent affermis, et par le Souffle de sa bouche toute leur puissance (Ps. 33, 6)². »

Le commencement du don dans la création correspond à un premier mode de présence de l'Esprit Saint dans l'univers. Le Saint-Père parle maintenant d'un *nouveau commencement*, du *nouveau don que Dieu fait de lui-même pour le salut*. Ce nouveau don, c'est-à-dire cette nouvelle forme de présence de l'Esprit Saint est fait à l'humanité et, en premier lieu, à l'humanité du Christ en qui se produit l'irruption du Saint Esprit dans notre monde :

Il semble donc que les paroles prononcées par Jésus dans le discours d'adieu doivent aussi être relues en rapport avec ce « commencement » si lointain, mais fondamental, que nous connaissons par le Livre de la Genèse. *Si je ne pars pas, le Paraclet ne viendra pas vers vous ; mais si je pars, je vous l'enverrai*. En présentant son « départ » comme une condition de la « venue » du Paraclet, le Christ fait le lien entre le nouveau commencement du don que Dieu fait de lui-même par l'Esprit Saint pour le salut, et le mystère de la Rédemption. C'est là un nouveau commencement, avant tout parce que, entre le premier commencement et toute l'histoire de l'homme, s'est interposé, à partir de la chute originelle, le péché qui s'oppose à la présence de l'Esprit de Dieu dans la création et qui, surtout, s'oppose au don que Dieu fait de lui-même à l'homme pour son salut. Saint Paul écrit que, précisément à cause du péché, *la création... fut assujettie à la vanité..., jusqu'à ce jour elle gémit en travail d'enfantement et elle attend avec impatience la révélation des fils de Dieu* (n.13).

Je voudrais situer cet exposé dans ces deux perspectives.

Le bien est par nature communicable

L'Esprit est présent dans la création parce que la création est une œuvre d'amour. Le bien est diffusif de soi. Le bien que possède une créature, il lui est

2. BASILE DE CÉSARÉE, *Sur le Saint Esprit*, Intro, texte, traduction et notes par Benoît Pruche, o.p., 2^e éd., Paris, Cerf, 1968, Coll. « Sources chrétiennes ».

naturel de le communiquer autant que possible. Dieu est le Bien absolu, objet premier de sa volonté et de son amour.

Ainsi donc, si les choses naturelles, dans la mesure où elles sont achevées, communiquent leur bonté à d'autres, bien plus encore appartient-il à la volonté divine de communiquer à d'autres son bien par manière de ressemblance, autant que c'est possible. Dieu veut donc et que lui-même et que les autres choses soient, lui-même étant la fin, les autres étant ordonnées à la fin, en tant qu'il appartient aussi à la bonté divine, par mode de convenance, d'être participée par d'autres.³

Comment comprendre cet énoncé de saint Thomas? Voici le commentaire qu'en donne le P. Émonet, nous assurant que le bien est partout parce qu'il s'identifie à l'être:

Le bien et l'amour sont corrélatifs, car qu'est-ce que le bien, si ce n'est justement l'être quand il est désiré, aimé. Or toutes choses sont susceptibles d'être l'objet d'un désir⁴.

Mais comment démontrer que le bien coïncide avec l'être, que tout être est bon dans la mesure où il est? Le bien est ce qui est désirable, donc il est ce qui fait face à un désir, à un amour (il y a en chaque chose ce qu'on appelle un *amour naturel*, par lequel toute chose tend à son bien). Pourquoi une chose est-elle désirable? Elle l'est en tant qu'elle est parfaite, affirment Aristote et saint Thomas. Mais alors, dira-t-on, Dieu seul est parfait, donc Lui seul est désirable! Pourtant les êtres créés sont pour nous désirables, c'est une évidence. Ils sont parfaits selon qu'ils sont *en acte*. En acte, cela signifie qu'une chose créée est accomplie, achevée conformément à ce pour quoi elle a été créée, selon qu'elle réalise ses opérations propres, celles qui correspondent à sa nature. C'est la perfection, pour une pierre, d'être attirée vers le centre de la terre. C'est la perfection, pour tous les corps minéraux, d'être mus selon la règle de la gravité universelle. Et quand on voit l'absolue précision de la mécanique céleste, on ne doute pas un instant qu'il y ait là une grande perfection. De même, c'est la perfection, pour un grain de blé mis en terre, de donner de nouvelles pousses et d'autres grains qui à leur tour assureront la permanence de l'espèce. Pour un animal, c'est la perfection d'agir selon les exigences que sa nature a inscrites dans son instinct et dans sa sensibilité. Enfin pour l'être humain, c'est la perfection d'agir raisonnablement et

3. Cf. Thomas d'Aquin, *Somme de théologie*, 1a, q. 19. a. 2.

4. P. Pierre-Marie ÉMONET, *Une métaphysique pour les simples*, CLD, Chambray, 1991, p. 115.

librement en vue de la fin pour laquelle il a été créé et qui sera son accomplissement, son achèvement par l'épanouissement total de son âme et de ses facultés spirituelles dans le bonheur de la Vision de Dieu. En quelque sorte, un être est parfait dans la mesure où il est lui-même, ce qui va de soi pour ce qui est des créatures matérielles, mais qui exige, de la part des êtres spirituels, leur adhésion volontaire et libre au dessein que la Sagesse divine a formé pour chacun d'eux.

Ainsi les êtres créés sont parfaits, mais dans leur ordre, en tant que créatures destinées à se conformer au plan divin qui, en lui-même, est identique à la Sagesse et à la Providence de Dieu, puisqu'en lui tout est un, et qu'il est la perfection même. Saint Thomas nous dit que le mot

bon exprime l'aspect de perfection, puisque c'est la perfection qui est attirante; et en conséquence, ce terme, exprime l'idée d'achèvement. Aussi ce qui est en possession de sa perfection dernière sera-t-il dit bon absolument. Quant à ce qui n'a pas la perfection qu'il devrait avoir, bien qu'il ait quelque perfection selon qu'il est en acte, il ne sera pas dit parfait absolument, ni par conséquent bon absolument, mais seulement sous un certain rapport⁵.

La perfection des êtres créés est donc relative, limitée, par rapport, d'une part à la perfection absolue que seul Dieu possède, et par rapport, d'autre part, à leur achèvement individuel qu'ils peuvent atteindre progressivement.

Mais il y a plus. Tout être créé est parfait parce qu'il est le reflet de l'Intelligence qui l'a créé, et parce qu'il entre dans

ce dessein bienveillant que Dieu avait formé en lui, pour le réaliser quand les temps seraient accomplis: ramener toutes choses sous un seul chef, le Christ, les êtres célestes comme les terrestres (Ep 1, 9-10).

Ce que redit en d'autres termes l'épître aux Colossiens:

car c'est en lui qu'ont été créées toutes choses, dans les cieux et sur la terre, les visibles et les invisibles, Trônes, Seigneuries, Principautés, Puissances; tout a été créé par lui et pour lui (Co 1,16).

On se référera encore à ce passage de l'épître aux Romains:

Car la création en attente aspire à la révélation des fils de Dieu. [...] – c'est avec l'espérance d'être elle aussi libérée de la servitude et de la corruption pour entrer dans la liberté de la gloire des enfants de Dieu (Rm 8, 19-22).

5. *ST*, 1a, q. 5, a. 5, ad 1.

Tous les êtres sont donc englobés dans cette perspective, chacun dans son ordre et selon la hiérarchie de la nature. Leur perfection tient à leur origine – l'amour bienveillant du Créateur – et à leur fin qu'ils atteindront quand les temps seront accomplis.

Je résume ainsi: tout être est digne de désir et donc d'amour dans la mesure où il est bon, et il est bon dans la perfection de son être.

Nous avons ainsi quelque idée de ce qu'est le bien en soi et dans les choses. Et nous pouvons comprendre pourquoi le bien, de soi, tend à se communiquer (est diffusif de soi).

Ainsi donc la pierre est bonne pour la statue. La graine est bonne pour l'oiseau. Le cheval pour le laboureur. La science pour l'homme. L'énumération en ce domaine est infinie! Et si l'on pense que chaque chose aime son être comme son bien le plus proche! Et que tous les êtres aiment Dieu plus qu'eux-mêmes parce que de Lui ils dépendent et que de Lui ils reçoivent ce qui les constitue fondamentalement: essence et existence! Il faut faire ici une remarque: Si tout être est bon pour un autre, c'est que tous communiquent quelque perfection. Au besoin d'un être, un autre répond en donnant de son bien. Le soleil donne sa chaleur à la plante; l'eau, sa fraîcheur aux hommes. La fleur, son parfum. L'oiseau, son chant. L'homme, sa science, son art. Dieu communique l'être à tout ce qui est. Le bien est donc un nouveau trait sur le visage de l'être. C'est encore « une épiphanie de l'être ». Il fait apparaître sa générosité foncière. Et cela est son mérite. Un être aimé, un être dont un autre a besoin, est justifié à être. En tant que vrai, l'être apporte la lumière, en tant que bon, il apporte la joie!⁶

Une chose qui manifeste sa perfection, sa beauté, ou simplement toute la richesse de son être, est nécessairement désirable, aimable pour une autre. Elle communique à l'autre quelque chose de sa bonté. J'aime une fleur pour son parfum parce qu'elle m'envoie son parfum, j'aime le ciel au coucher de soleil parce qu'il m'envoie ses couleurs, et en cela, la fleur et le ciel sont bons.

L'être créé est aimable pour Dieu

Tournons-nous à nouveau vers Dieu Créateur, pour voir en la création un acte d'amour. En lui-même Dieu est pour lui-même le Bien, ce que veut sa volonté. Comme le Bien tend à se communiquer, Dieu, par surcroît, a aussi créé l'univers, tel que Dieu puisse l'aimer. À cet effet, il rend les êtres créés bons dans la mesure où ces êtres existent, parce que *être* est leur perfection, et dans la mesure où ils sont parfaits, ils sont désirables. Saint Étienne,

6. P.-M. Émonet, *Une métaphysique pour les simples*, p. 115.

lorsqu'il exposait toute l'histoire du salut devant ceux qui allaient le condamner, ne rappelait-il pas que « Moïse était beau devant Dieu⁷ » ? Et les allégories du *Cantique des Cantiques* ne nous traduisent-elles pas à quel point les créatures de corps et d'âme que nous sommes sont agréables à Dieu :

Tu es belle, mon amie, comme Tirsas,
Charmante comme Jérusalem⁸.

Ainsi *l'être créé est aimable pour Dieu*, d'autant plus qu'il est plus parfait, puisqu'il y a divers degrés de perfection dans les créatures. Dieu aimera d'un amour particulier les êtres qu'il a placés au sommet de sa création : les êtres spirituels doués de connaissance et de volonté, et donc capables d'aimer (les anges et les hommes).

Il faut toutefois faire la distinction dans la manière dont nous aimons et dans la manière dont Dieu aime : nous aimons une chose parce qu'elle est bonne, Dieu met de la bonté dans les choses en les créant, pour les aimer.

Faut-il encore insister ? Il nous est clair maintenant que la création est un acte d'amour de Dieu et c'est la raison pour laquelle l'Esprit Saint est Principe de la création des choses. Il est Principe non seulement à l'origine mais dans l'achèvement et le perfectionnement des êtres créés.

Par sa Révélation, Dieu nous a fait connaître les effets que l'on doit attribuer à l'Esprit Saint : 1. par rapport à la création tout entière ; 2. Dans l'ordre des dons accordés à la créature raisonnable ; 3. en rapport avec le retour de la créature vers Dieu. Nous pouvons maintenant méditer sur ces trois thèmes en suivant saint Thomas qui nous étonnera toujours, car il a écrit à ce sujet, en se référant chaque fois à l'Écriture Sainte, des pages merveilleuses dans la *Somme contre les gentils*, au Livre IV, chapitres XX et XXI.

Des effets que l'Écriture attribue à l'Esprit Saint par rapport à la création tout entière

a) *La bonté de Dieu* est la raison pour laquelle il veut qu'il y ait d'autres choses et que les choses produites soient produites dans l'être par sa volonté. Donc l'amour dont il aime sa propre bonté est la cause de la création des choses.

L'Esprit Saint procède par mode d'amour, de l'amour dont Dieu lui-même s'aime. C'est pourquoi nous lisons au Psaume 104, v. 30 : *Tu envoies ton souffle, ils sont créés.*

7. Ac 7,20.

8. Ct 6,4.

b) L'Esprit Saint est *principe du mouvement* que Dieu communique aux choses. L'Esprit Saint procède par mode d'amour et il est doté, comme l'amour, d'une certaine force d'*impulsion* et de mouvement. Si l'on considère le premier mouvement produit par Dieu dans les choses, c'est celui par lequel il a produit des espèces diverses à partir d'une matière créée informe (saint Thomas admettait sans le savoir le big-bang originel!). Cette œuvre, l'Écriture l'attribue à l'Esprit Saint, selon la Genèse déjà citée: *L'Esprit du Seigneur planait sur les eaux* (1,2).

c) Il convient d'attribuer à l'Esprit Saint le *gouvernement et le développement des êtres*. Qu'est-ce que le gouvernement des choses, sinon la motion selon laquelle Dieu dirige et met en mouvement tous les êtres vers leurs fins propres. À nouveau, nous voyons que c'est l'amour qui donne l'impulsion et le mouvement, c'est pourquoi nous disons que le gouvernement des choses est le fait de l'Esprit Saint. Thomas cite à cet effet le Livre de Job (23,4): *C'est l'esprit de Dieu qui m'a fait, le souffle de Shaddaï qui m'anime*. De même, le Psaume 143, 10: *Que ton souffle bon me conduise par une terre unie!*

d) Il convient de dire que l'Esprit Saint est *Seigneur*, car gouverner des sujets, c'est l'acte propre du Seigneur. L'Apôtre nous le confirme en 2Co, 23,4: *Car le Seigneur, c'est l'Esprit*. Et dans notre *Credo*, nous récitons: *Je crois en l'Esprit Saint qui est Seigneur*.

e) Le *Credo* ajoute: ... *et qui donne la vie*. Il convient d'attribuer à l'Esprit Saint la *vie*. La vie est manifestée par le mouvement des êtres qui se meuvent eux-mêmes ou qui peuvent se déterminer à l'action par soi-même (caractéristique des êtres libres). Or la mise en mouvement et le mouvement appartiennent à l'Esprit Saint en raison de l'amour: *C'est l'Esprit qui vivifie*, s'est écrié Jésus dans la synagogue de Capharnaüm (Jn 6, 63). Et dans l'épisode des ossements, au Livre d'Ezéchiel (37,5), il est dit: *Voici que je vais faire entrer en vous l'esprit et vous vivrez*.

Soyons attentifs à la fidélité de saint Thomas à la Parole de Dieu. Il ne fonde ici ses raisonnements que sur des principes et des arguments tirés de l'Écriture. En effet, notre intelligence livrée à ses seules lumières est bien incapable d'entrer dans le mystère. Voici ce qu'a écrit à ce sujet le cardinal Journet lorsqu'il évoquait *le patron du théologien* que fut le Docteur angélique:

« Jamais, assurait Raynald de Piperno⁹, il n'entreprenait d'écrire un ouvrage quel qu'il fût sans avoir auparavant prié et versé des larmes; et quand il doutait d'un point, il recourait à la prière, et, baigné de larmes, il revenait de son doute éclairé et instruit ».

La théologie elle-même, du fait qu'elle est œuvre non point « de raison pure, de raison aristotélicienne, mais, en un sens privilégié, de raison chrétienne; et qu'elle relève non point des activités simplement culturelles, mais des activités mêmes du royaume de Dieu, demande à être mise tout entière, pour l'accomplissement de sa tâche spéculative comme de sa tâche pratique, sous la lumière des dons du Saint-Esprit¹⁰.

Des effets que l'Écriture attribue à l'Esprit Saint dans l'ordre des dons accordés par Dieu à la créature raisonnable.

Nous avons vu que Dieu porte un amour particulier aux créatures raisonnables. Ainsi l'Esprit Saint intervient d'une manière toute spéciale auprès d'elles et nous serons ravis par tout ce que saint Thomas en découvre dans la Sainte Écriture en évoquant à chaque fois l'amour par lequel Dieu nous aime.

a) *L'Esprit nous est donné par Dieu.* En effet, si nous sommes assimilés, d'une certaine manière, à la perfection divine, parce que toutes nos perfections participent de la perfection divine, nous disons que cette perfection nous est donnée par Dieu. Par exemple, la sagesse nous est donnée par Dieu pour autant que nous sommes assimilés à la Sagesse divine.

Étant donné que le Saint Esprit procède par amour, de l'amour dont Dieu s'aime lui-même, du fait qu'en aimant Dieu nous sommes rendus conformes à cet amour, nous disons que l'Esprit Saint nous est donné par Dieu¹¹.

Et cela est dit dans l'épître aux Romains (5,5): *L'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par le Saint Esprit qui nous fut donné.*

b) La *charité* est en nous spécialement par le Saint Esprit. Dieu est la cause de tout ce qui est en nous. Tout lui est rapporté en tant que c'est par sa puissance active que quelque chose s'accomplit en nous (cause efficiente), et en tant que ce qui est en nous imite Dieu d'une certaine manière (cause

9. Secrétaire et ami de frère Thomas.

10. Charles JOURNET, *Introduction à la théologie*, p. 91.

11. *Contra gentiles*, L., IV, chap. 21 (réf. Texte de l'Édition Léonine, trad. R. Bernier et F. Kerovanton, Paris, Lethielleux, 1957).

exemplaire). Mais tout ce que Dieu accomplit en nous a pour cause à la fois le Père, le Fils et le Saint Esprit qui ont tous trois même puissance et même essence. La Sagesse qui nous est infusée par Dieu et par laquelle nous le connaissons est spécialement représentative du Fils.

L'amour dont nous aimons Dieu est spécialement représentatif du Saint Esprit. C'est pourquoi nous disons que la charité qui est en nous, bien que le Père, le Fils et l'Esprit Saint en soient la cause, est en nous spécialement par le Saint Esprit¹².

c) L'Esprit doit se trouver en nous aussi longtemps que *nous demeurons dans la charité*. En effet, les œuvres de Dieu sont non seulement cédées mais encore maintenues dans l'être par l'action divine, et Dieu se trouve là où il agit. L'amour dont nous aimons Dieu est en nous le fait de son action, et nous disons qu'il est plus spécialement le fait de l'Esprit Saint: *Ne savez-vous pas que vous êtes un temple de Dieu, et que l'Esprit de Dieu habite en vous?* (1Co 3,16).

d) C'est l'Esprit Saint qui nous rend *amis de Dieu*, et l'être aimé, en tant qu'il est aimé, habite celui qui aime. C'est donc grâce à lui que le Père et le Fils, et donc la Trinité tout entière, habitent en nous, comme l'a dit le Seigneur au soir de la Cène: *Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera et nous viendrons vers lui et nous nous ferons une demeure chez lui* (Jn 14,23). – *Et celui qui garde ses commandements demeure en Dieu et Dieu en lui; à ceci nous savons qu'il demeure en nous: à l'Esprit qu'il nous a donné* (1Jn 3,24).

e) En vertu de l'Esprit Saint, ce n'est pas seulement Dieu qui habite en nous mais *nous-mêmes qui devons habiter en Dieu*. « Il n'y a qu'un tel amour qui puisse conférer un tel bien¹³. » Car Dieu aime d'un amour infini ceux qu'il s'est constitué ses amis par l'Esprit Saint. Lisons dans le livre des Proverbes (8,17): *J'aime ceux qui m'aiment*, et dans la 1^{re} épître de Jean (4,10): *En ceci consiste l'amour: ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu, mais c'est lui qui nous a aimés*. Or tout être qui est objet d'amour habite en celui qui l'aime, c'est saint Jean qui nous le dit: *Celui qui demeure dans l'amour demeure en Dieu et Dieu demeure en lui* (1Jn 4,16), et encore: *A ceci nous connaissons que nous demeurons en lui et lui en nous: il nous a donné de son Esprit* (1Jn 4,13).

12. *Ibid.*

13. *Ibid.*

f) L'Esprit Saint nous constituant *amis de Dieu*, il convient de lui attribuer la révélation aux hommes des mystères de Dieu. C'est le privilège de l'amitié que l'ami révèle ses secrets à son ami. Car l'amitié crée la communauté des sentiments et fait de deux cœurs un seul. N'est-il pas extraordinaire que cela puisse s'appliquer à notre relation avec Dieu? Et pourtant c'est Jésus lui-même qui l'a dit à ses apôtres, comme le rapporte l'Évangile de Jean: *Je ne vous appelle plus serviteurs, car le serviteur ne sait pas ce que fait son maître; mais je vous appelle amis, parce que tout ce que j'ai entendu de mon Père, je vous l'ai fait connaître* (Jn, 15.15). Et tel est aussi le sens des paroles de saint Paul, dans la 2^e Épître aux Corinthiens: *Mais, selon qu'il est écrit, nous annonçons ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, ce qui n'est pas monté au cœur de l'homme, tout ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment. Car c'est à nous que Dieu l'a révélé par l'Esprit; l'Esprit en effet sonde tout, jusqu'aux profondeurs de Dieu. Qui donc entre les hommes sait ce qui concerne l'homme, sinon l'esprit de l'homme qui est en lui? De même, nul ne connaît ce qui concerne Dieu, sinon l'Esprit de Dieu* (2Co, 2, 9-10).

g) On attribue à l'Esprit Saint *les paroles de l'homme sur les divins mystères*, puisque la parole de l'homme naît de ce qu'il connaît, et que l'Esprit lui fait connaître les secrets de Dieu. Saint Matthieu nous rapporte ces paroles du Christ: *Quand on vous livrera, ne cherchez pas comment parler ou que dire: ce que vous aurez à dire vous sera donné sur le moment, car ce n'est pas vous qui parlerez, mais l'Esprit de votre Père qui parlera en vous* (Mt 10. 19-20). Cela est encore signifié dans la Deuxième Épître de saint Pierre: *Ce n'est pas d'une volonté humaine qu'est jamais venue une prophétie, c'est poussés par l'Esprit Saint que des hommes ont parlé de la part de Dieu* (2P 1,21. De même, Paul, dans la 1^{re} aux Corinthiens dit de celui qui parle en langues, qu'il *dit en esprit des choses mystérieuses* (1Co 14,2). Dans le *Veni Creator*, nous chantons à la troisième strophe: ... *sermone ditans guttura, Toi, Esprit Saint, qui fais vibrer notre voix par ta parole*.

Nous en trouvons de nombreux exemples dans l'histoire des martyrs de la foi, en particulier chez le premier d'entre eux, saint Étienne, dont les Actes des Apôtres nous disent qu'il était rempli de l'Esprit Saint pour le service de l'Église (Ac 6, 5), pour parler avec sagesse et courage de Jésus-Christ devant ses juges et ses bourreaux (Ac 7, 2), et pour fixer son regard vers le ciel, voyant la gloire de Dieu (Ac 7, 55). N'est-ce pas là l'essence de toute vie contemplative et pastorale dans l'accueil et dans la transmission du Message?

h) *Tous les dons de Dieu nous viennent par l'Esprit Saint.* Comme l'amitié nous fait révéler nos secrets à nos amis, en raison de la communauté de sentiments, cette même communauté exige que l'on donne à son ami ce qu'on possède. Car un ami est pour un homme un autre soi-même (Aristote). On doit donc subvenir aux besoins de l'ami comme aux siens propres. Et c'est en Dieu que la communication du bien se réalise de la manière la plus haute. Parce que c'est l'Esprit Saint qui nous constitue amis de Dieu, c'est par lui que nous recevons tous les dons divins. Écoutons à ce propos saint Jean, dans sa 1^{re} Épître: *Si quelqu'un, jouissant des biens de ce monde, voit son frère dans la nécessité et lui ferme ses entrailles, comment l'amour de Dieu demeurerait-il en lui?* (1Jn 3,17). Donner, cela relève de l'amour. Et saint Paul affirme, à propos des dons que chacun reçoit: *Mais tout cela, c'est l'unique et même Esprit qui l'opère, distribuant ses dons à chacun en particulier comme il l'entend* (1Co 12, 11).

i) C'est grâce à l'Esprit Saint que la route de la *béatitude* nous est ouverte. Y a-t-il un don plus grand que la béatitude éternelle? Pour que l'homme y parvienne, il faut d'abord qu'il se rende conforme à Dieu grâce à certaines qualités spirituelles; il faut ensuite que ces perfections se traduisent dans son action. Alors il pourra atteindre la béatitude. Or on vient de voir que les dons spirituels nous viennent par l'Esprit Saint et c'est par lui que l'on chemine vers la béatitude. Les textes de saint Paul évoquent trois étapes dans ce cheminement: *Et Celui qui nous affermit avec vous dans le Christ et qui nous a donné l'onction, c'est Dieu, Lui qui nous a aussi marqués d'un sceau et a mis dans nos cœurs le gage de l'Esprit* (2Co 1, 21-22). – *C'est en lui que vous aussi, après avoir entendu la Parole de vérité, l'Évangile de votre salut, et y avoir cru, vous avez été marqués d'un sceau par l'Esprit de la Promesse, cet Esprit Saint qui constitue les arrhes de notre héritage* (Ep 1,13).

j) De l'amitié naît la bienveillance. La bienveillance que l'on porte à quelqu'un pousse parfois à *l'adopter comme fils*, à telle enseigne que l'héritage du père adoptif passera au fils d'adoption. C'est donc avec raison que l'on peut, selon le mot de saint Paul aux Romains, attribuer à l'Esprit Saint l'adoption des fils de Dieu¹⁴: *Vous avez reçu l'Esprit d'adoption des fils, en qui nous crions: Abba, Père* (Rm 8,15).

k) C'est par l'Esprit Saint que *Dieu nous remet nos péchés*. « Dès qu'une amitié s'est nouée entre deux hommes, toute injure, qui serait de nature à lui

14. *Ibid.*

porter ombrage, se voit écartée. *L'amour couvre toutes les fautes*, dit le *Livre des Proverbe* (10,12). Aussi bien, puisque c'est l'Esprit Saint qui fonde notre amitié avec Dieu, est-il normal que ce soit par lui que Dieu nous remette nos péchés: *Recevez l'Esprit Saint*, dira le Seigneur à ses disciples, *ceux à qui vous remettrez les péchés, ils leur seront remis* (Jn 20,22). En saint Matthieu, le pardon des péchés est dénié à ceux qui blasphèment contre le Saint-Esprit, comme n'ayant pas en eux ce par quoi l'homme peut obtenir le pardon de ses fautes (Mt 12,31).¹⁵

Le sacrement de la réconciliation

Je ferai ici deux remarques. C'est une belle manière d'apprendre, au catéchisme, *le sens du sacrement de la réconciliation*. C'est une affaire d'amitié. Lorsque celle-ci est blessée, l'ami qui en est la cause est désolé de la peine qu'il a causée à son ami et il est poussé à lui demander pardon et à lui promettre de ne plus recommencer. Simplement par amitié. Vis-à-vis de Dieu, c'est à son amitié pour nous et à la nôtre pour lui que nous portons atteinte par le péché. La contrition, c'est la tristesse que je ressens d'avoir offensé cette amitié et il est naturel que je sois résolu à la rétablir dans son intégrité, sinon mon amitié ne serait pas authentique, mais seulement de façade.

Le péché contre l'Esprit

La deuxième remarque concerne le *péché contre l'Esprit*¹⁶. C'est celui qui exclut, de par ce qu'il est, la possibilité d'être pardonné. Par exemple, c'est le péché par lequel est niée la toute-puissance et la miséricorde de Dieu qui peut remettre le péché; c'est le péché par lequel est étouffée même la peur de la justice divine, dans la présomption qu'on peut obtenir la gloire sans mérite, ou le pardon sans repentir; c'est le péché qui refuse la connaissance de la vérité donnée par la foi, ou la grâce intérieure, dans l'illusion qu'on sera plus libre d'agir avec plus de dérèglement; c'est le péché d'impénitence de celui qui a en lui le ferme propos de non-pénitence, et qui écarte des sentiments qui pourraient le détourner du péché, comme ceux de l'inordination et la turpitude de ses actes par lesquelles l'homme est habituellement conduit à se repentir; c'est le péché de celui qui ne veut pas voir la petitesse et la brièveté du bien recherché dans le péché (cf. Rm 6,21), ce qui pourrait le retenir, et qui, par obstination, confirme son propos de rester attaché au péché. Saint Thomas dit qu'on peut pécher contre le Père par

15. *Ibid.*

16. Cf. *ST*, 2a-2^e, q. 14.

faiblesse, contre le Fils par ignorance, mais qu'on pèche contre la bonté – appropriée à l'Esprit – par choix délibéré du mal et refus de la possibilité d'être pardonné. Or l'acte de pardon appartient à l'amour et c'est pourquoi, comme on l'a vu, il est attribué au Saint Esprit. C'est encore une affaire d'amitié. Le refus de l'amitié, surtout de celle qui tend la main et qui pardonne, n'est-il pas ce qu'il y a de plus grave dans les relations interpersonnelles? On ne peut parler de ces choses sans garder les yeux fixés sur la miséricorde et la bienveillance de Dieu. Il est frappant de lire à la fin du texte dans lequel Thomas analyse le péché contre l'Esprit et conclut logiquement à son irrémédiosité, cette phrase qui nous précipite dans les abîmes de l'amour divin :

Le péché contre l'Esprit Saint est dit irrémédiable par sa nature en tant qu'il exclut ce qui produit la rémission des péchés. Cependant cela ne ferme pas la voie du pardon et de la guérison devant la toute-puissance et la miséricorde de Dieu, et il arrive grâce à elles que de tels pécheurs sont spirituellement guéris comme par miracle¹⁷.

1) Nous disons enfin de l'Esprit Saint *qu'il nous renouvelle, nous purifie, qu'il nous lave*. Lorsque Jésus, au soir de la Cène, a lavé les pieds de ses disciples, il a voulu leur donner l'exemple de l'humilité et de la charité qui devait habiter le maître et qu'il leur faudrait en cela l'imiter, mais il a bien précisé à Pierre qui se rebellait que s'il ne se laissait pas laver les pieds, il n'aurait pas de part avec lui. Et il ajoutait : *Celui qui a pris un bain n'a pas besoin de se laver; il est entièrement pur. Vous aussi, vous êtes purs; pas tous cependant* (Jn 13, 8-10). Il est donc nécessaire d'être lavé pour entrer dans le Royaume des Cieux, et cela se fait par l'opération de l'Esprit Saint, comme nous l'affirme la Sainte Écriture, dans le Psaume 104, 30 : *Tu envoies ton souffle, ils sont créés, tu renouvèles la face de la terre*, et dans Isaïe (4,4) : *Lorsque le Seigneur aura lavé la souillure des filles de Sion et purifié Jérusalem du sang répandu, au souffle du jugement et au souffle de l'incendie...*, et enfin dans l'Épître aux Éphésiens (4,22-23) où saint Paul les exhorte ainsi : *Il vous faut abandonner votre premier genre de vie et dépouiller le vieil homme, qui va se corrompant au fil des convoitises décevantes, pour vous renouveler par une transformation spirituelle de votre jugement*. Autrement dit : par une transformation de votre jugement dans l'Esprit.

17. *Ibid.*, a. 3 c.

Des effets que l'Écriture fait jouer à l'Esprit Saint dans le retour de la créature vers Dieu

Nous voici maintenant dans la dynamique même du salut et dans la perspective eschatologique du retour vers Dieu. Saint Thomas a consacré, dans la *Somme contre les gentils*, un chapitre dans lequel il recherche dans la Sainte Écriture tout ce qui peut nous éclairer sur le rôle de l'Esprit Saint dans ce grand mouvement. Un texte du cardinal Journet me paraît apte à nous introduire à cette réflexion du Docteur angélique :

Le royaume de Dieu, s'il prend avec la prédication du Messie un merveilleux essor, ne doit pas cesser cependant de s'actualiser ultérieurement dans le temps et dans l'espace. C'est un royaume pérégrinal, un royaume crucifié : la loi de son rayonnement est une loi de sanctification, non de transfiguration ; pourtant, il est vraiment le « royaume de Dieu », il est vraiment le « royaume des cieux ». L'enseignement chrétien insiste beaucoup sur ce point, qui a été, néanmoins, assez obscurci à notre époque, pour qu'on sente ci la nécessité de le rappeler brièvement. [...]

En ce royaume si pur, si saint, les bons et les méchants devront grandir côte à côte ; ce n'est pas la seule parabole de l'ivraie jetée dans les emblavures¹⁸ qui nous l'enseigne, c'est encore la parabole du filet : « Le royaume des cieux est semblable à un grand filet, jeté dans la mer et qui ramène des poissons de toute espèce ; lorsqu'il fut rempli, ils le tirèrent sur le rivage, et s'étant assis, ils ramassèrent les bons dans des vases, et jetèrent dehors les mauvais. Ainsi en sera-t-il à consommation du siècle ; les anges sortiront et sépareront les méchants du milieu des justes, et ils les jetteront dans la fournaise du feu » (Mt, 13, 47-50). [...]

La plénitude à laquelle Jésus amène d'un coup le royaume pérégrinal est la plénitude suprême. L'effusion de l'Esprit qui ouvre l'ère messianique est la dernière. Elle soutiendra le royaume messianique au-dessus du mal jusqu'au dernier instant de l'histoire. Mais elle ne sera pas suivie d'une effusion d'un autre style, qui viendrait l'effacer et inaugurer quelque nouvel âge du monde. Elle est elle-même le dernier âge du monde¹⁹.

Comment saint Thomas perçoit-il à travers la révélation transmise par les Apôtres et par l'Église l'action de l'Esprit Saint en ces temps du *nouveau commencement*?

18. Champ où est semé du blé.

19. Charles JOURNET, *L'Église sainte mais non sans pécheurs*, St-Maur, Parole et Silence, 1999, p. 249-251.

a) *L'Esprit nous fait contemplateurs de Dieu.* « La contemplation et l'expiation sont peut-être les deux valeurs dont le monde moderne a le plus besoin », écrivait le P. Le Guillou²⁰. En effet, la contemplation, l'admiration des mystères se rapporte au culte que doivent rendre à Dieu non seulement les personnes engagées dans la vie consacrée mais tout homme ou femme en chemin (*viatores*) vers la béatitude.

Alors, nous dit saint Thomas, il est normal que ce soit l'Esprit Saint qui nous constitue *contemplateurs de Dieu*, parce que c'est lui qui nous rend amis de Dieu, et parce que le privilège de l'amitié est de pouvoir vivre dans l'intimité de son ami, et que l'intimité de l'homme avec Dieu se réalise dans la contemplation de Dieu. Il s'appuie ici sur l'Épître aux Philippiens : *Pour nous, notre cité se trouve dans les cieux* (3,20) et sur la Deuxième Épître aux Corinthiens : *Car le Seigneur, c'est l'Esprit, et où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté. Et nous tous qui, le visage découvert, contemplons comme en un miroir la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en cette même image, allant de gloire en gloire, comme il convient à l'action du Seigneur, qui est Esprit* (3,18).

b) *L'Esprit nous procure la joie de Dieu et le réconfort.* Il est normal que ce soit par l'Esprit Saint que nous viennent *la joie de Dieu et le réconfort* contre toutes les oppositions et tous les assauts du monde, parce que « l'Esprit Saint nous introduit dans l'amitié de Dieu, le fait habiter en nous et nous en lui²¹ ». C'est un trait de l'amitié, ajoute Thomas, que de se réjouir en présence de son ami, de chercher en lui réconfort dans l'inquiétude et la tristesse, et de se réfugier auprès de lui dans l'espoir d'être consolé.

Quelle tendresse divine apparaît dans les paroles de la Révélation ! Ainsi dans le Psaume 50, v. 13-14 : *Ne me repousse pas loin de ta face, ne m'enlève pas ton esprit de sainteté. Rends-moi la joie de ton salut, assure en moi un esprit magnanime.* Ou encore cette parole de saint Paul aux Romains : *Le Royaume de Dieu, c'est la justice, la paix et la joie dans l'Esprit Saint* (Rm 14,17). Et aussi, dans les Actes : *Cependant les Églises jouissaient de la paix dans toute la Judée, la Galilée et la Samarie; elles s'édifiaient et vivaient dans la crainte du Seigneur, et elles étaient comblées de la consolation du Saint Esprit* (9.31). C'est aussi la raison pour laquelle le Seigneur appelle l'Esprit Saint Paraclet, comme nous l'avons vu.

20. Cité par Mère MARIE AGNÈS dans « La vie monastique et le Père Le Guillou », in *Un homme pris par le mystère de l'Église*, St-Maurice, St-Augustin, 1995, p. 193.

21. CG, chap. IV, Livre 4.

c) *C'est l'Esprit Saint qui nous pousse à accomplir les commandements de Dieu*, parce qu'il nous constitue amis de Dieu, et qu'un trait caractéristique de l'amitié, c'est d'accorder sa volonté à la volonté de l'ami. La volonté de Dieu nous est manifestée par ses préceptes, il relève donc de l'amour dont nous aimons Dieu que nous accomplissions ses commandements. Nous retrouvons ici le sens profond de l'obéissance, dans l'amitié, tel que le Seigneur nous l'a appris dans saint Jean : *Si vous m'aimez, vous garderez mes commandements* (14,15), et comme saint Paul le rappelle dans l'Épître aux Romains : *En effet, tous ceux qu'anime l'Esprit de Dieu sont fils de Dieu* (8,14).

d) *L'Esprit Saint nous donne d'agir en fils de Dieu*, et non servilement, par crainte, parce qu'en faisant de nous des amis de Dieu, il nous incline à agir de telle sorte que notre action soit volontaire. En effet, toute action accomplie contre la volonté n'est pas libre (et il n'y a pas d'amour sans liberté). Or nous sommes des hommes libres, qui faisons librement ce que nous accomplissons par décision personnelle, par volonté. « Fils de Dieu que nous sommes, l'Esprit Saint nous donne donc d'agir librement, par amour, et non pas servilement par crainte²². » Et nous retrouvons ici ce texte de l'Épître aux Romains : *Aussi bien n'avez-vous pas reçu un esprit d'esclaves pour retomber dans la crainte; vous avez reçu un esprit de fils adoptifs qui nous fait nous écrier: Abba! Père! L'Esprit en personne se joint à notre esprit pour attester que nous sommes enfants de Dieu* (15-16).

e) *L'Esprit nous oriente vers le bien*. C'est l'Esprit Saint qui oriente par amour notre volonté *vers ce qui est réellement le bien* auquel elle est naturellement orientée. Il nous délivre ainsi de deux servitudes.

1. Celle qui nous fait agir en esclaves de la passion et des suites du péché, contre l'orientation de notre volonté. 2. Celle qui nous fait agir par crainte de la loi, contre le mouvement de notre volonté, non comme des amis, mais comme des esclaves.

Cela est dit dans la 2^e Épître aux Corinthiens : *Car le Seigneur, c'est l'Esprit, et où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté* (3,17). Et aux Galates : *Si l'Esprit vous anime, vous n'êtes pas sous la Loi* (5,18).

f) *L'Esprit redresse nos penchants*. On dit encore de l'Esprit Saint qu'il *mortifie les œuvres de la chair*. « Par son amour, encore, il nous oriente vers le vrai

²². *Ibid.*

bien dont nous sommes détournés par nos penchants²³ », nos passions. En cela, Thomas applique les paroles de l'Apôtre: *Car si vous vivez selon la chair, vous mourrez. Mais si par l'Esprit vous faites mourir les œuvres du corps, vous vivrez* (Rm 8,13).

Une manière de considérer la morale dans l'Esprit de Dieu

Nous pouvons nous réjouir de la manière dont saint Thomas exprime la vision de l'Église au sujet de la morale. La morale a particulièrement mauvaise presse aujourd'hui plus que jamais. Elle est entendue comme restrictive, privative de liberté, castratrice, opposée à l'épanouissement de l'être humain. Mais qu'est-ce que la morale, sinon l'adhésion à la volonté divine qui propose à chacun un plan de bonheur? Et qui mieux que notre Créateur sait ce qui convient à notre bonheur? Saint Thomas nous montre que cette adhésion est libre, qu'elle se fait dans l'amitié. Il nous présente une morale de l'amour, une morale de l'amitié et nous demande de la considérer en rapport avec la Vie de la Trinité.

En celle-ci, le Père est Créateur de toutes choses. Par la Sagesse qui procède de lui, et par l'Amour aspiré dans la relation éternelle du Père et du Fils, il donne à chaque chose, dans une « extravasion²⁴ » de sa bonté, son existence, sa forme, sa nature en laquelle est inscrite sa fin. Et le Père et le Fils orientent par l'Esprit d'amour chaque être créé vers sa fin. Saint Basile le dira en ces mots :

Il s'ensuit que c'est par la volonté du Père que les esprits serviteurs subsistent, par l'acte du Fils qu'ils arrivent à l'être, par la présence de l'Esprit qu'ils reçoivent leur perfection²⁵.

La réflexion de Thomas nous montre l'extraordinaire bienveillance du Dieu Trinité pour tous les êtres de la création et en particulier pour ceux à qui ont été donnés l'intelligence, la liberté et l'amour. Il nous montre de même sa proximité, sa familiarité dans l'Esprit en lequel se réalise notre salut par l'adoption.

C'est en frères et imitateurs de Jésus que nous pouvons comprendre et vivre cela. En conclusion, ces mots du P. Le Guillou devraient suffire à nous en convaincre :

C'est le Père qui nous aime et le Christ nous renvoie à son Père. Il est tout regard vers son Père, son œuvre n'est pas son œuvre, sa doctrine n'est pas sa

23. *Ibid.*

24. Terme propre à la théologie de Charles Journet.

25. S. BASILE, *Op. cit.*, XVI, 38; p. 379.

doctrine, ce sont celles de son Père. Il ne fait que ce qu'il voit faire par le Père. Nous avons à découvrir, dans notre vie spirituelle, que le Christ nous renvoie toujours à son Père pour nous dévoiler que la source et le principe de tout résident dans la décision éternelle du Père de nous aimer dans son Fils et de nous communiquer le Saint Esprit.

Le cœur de Dieu s'ouvre et nous recevons l'Esprit. Il nous est donné comme étant le rapport du Père et du Fils dans l'amour. C'est ce qui nous permet de devenir des fils²⁶.

Guy BOISSARD

26. Marie-Joseph LE GUILLOU, *La puissance de l'amour de Dieu dans sa parole, Homélies de l'année C*, Saint-Maur, Parole et Silence, 1997, p. 84-85.

L'originalité et l'actualité de *La Croix de Jésus* de Louis Chardon¹

Une œuvre d'une théologie élevée, d'une littérature élégante et d'une spiritualité profonde et consolante : telles sont les principales qualités qu'il est rare de pouvoir apprécier en un seul même ouvrage, et qui font de *La Croix de Jésus*², un véritable chef-d'œuvre.

Voilà pourquoi bien des théologiens ont perçu en son auteur un des plus grands mystiques de tous les temps³, certains allant même jusqu'à comparer Chardon à saint Jean de la Croix⁴ pour son génie et sa capacité à pénétrer les secrets de la vie chrétienne.

Et pourtant notre auteur et son enseignement demeurent encore méconnus d'un vaste public. Aussi, dans cet article, après avoir présenté succinctement la figure de Louis Chardon, je voudrais souligner brièvement

1. Traduction française de Sr. Alexandra-Dominique Diriar, FSJ.

2. En 2004, deux maisons d'éditions ont promu la réédition de cette œuvre. Les Éditions du Cerf à Paris se sont chargées de la seconde édition de *La Croix de Jésus*, conservant l'introduction monumentale du père François Florand, tandis que les Éditions Studio Domenicano de Bologne ont publié la première édition en langue italienne, précédée de mon introduction. Comme ces deux éditions ont numéroté les paragraphes des divers chapitres de *La Croix de Jésus*, lorsque je citerai ici cette œuvre, je renverrai chaque fois au numéro du paragraphe en question.

3. Des jugements enthousiastes sur *La Croix de Jésus* et sur son auteur ont été exprimés par : J.-L. CHRÉTIEN, *Intelligence de feu*, Bayard, Paris 2003, pp. 170-176 ; J.-P. TORRELL, o. p., *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, Cerf, Paris 2002, pp. V, 131, 158-159 ; H. Th. CONUS, o.p., *Soffrire con Cristo. A proposito de La Croix de Jésus di Chardon*, in "Rivista di ascetica e mistica" 9 (1984), pp. 119-126 ; 210-220 ; Y.M.J. CONGAR, o.p., *La Croix de Jésus du P. Chardon*, in ID., *Les voies du Dieu Vivant*, Cerf, Paris 1962, pp. 129-141 ; DANIEL-ROPS, *Mystiques de France*, Corrêa, Paris 1941, pp. 169-175 ; F. FLORAND, o.p., *Introduction*, in L. CHARDON, *La Croix de Jésus*, 2 éd., Cerf, Paris 2004, pp. VIII et LXIV, lequel estime que cette œuvre est l'un des plus beaux livres spirituels de la foi chrétienne ; R. GARRIGOU-LAGRANGE, o.p., *Unité de la tradition dominicaine sur les rapports de l'ascétique et de la mystique*, in "Supplément à la Vie Spirituelle" 9 (nov. 1923), pp. [1-27], en particulier p. [23].

4. Cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, o.p., *Unité de la tradition dominicaine...*, cit., p. [23]. En outre, Garrigou-Lagrange s'inspire largement des thèses de *La Croix de Jésus* dans l'une de ses œuvres célèbres : *L'amour de Dieu et la Croix de Jésus. Étude de théologie mystique sur le problème de l'amour et les purifications passives d'après les principes de S. Thomas d'Aquin et la doctrine de St. Jean de la Croix*, (Cerf, Juvisy 1929, vol. 2, pp. 206-223), dans laquelle il ne traite pas seulement des mortifications actives mais aussi des épreuves, des nuits, ou des croix passives des sens et de l'esprit. Voir aussi I. CASATI, o.p., (*Chardon Louis*, in *Enciclopedia Cattolica*, Rome 1949, vol. 3, col. 1389) qui rapproche Louis Chardon de saint Jean de la Croix.

quelques aspects originaux et actuels de *La Croix de Jésus* en espérant susciter un regain d'intérêt pour une meilleure connaissance de son auteur, et inviter à une méditation plus attentive de son œuvre.

*La vie de Louis Chardon et son contexte*⁵

Louis Chardon naît à Clermont-de-l'Oise (à 70 km au nord de Paris), probablement au début de mars 1595, dans une famille de la petite noblesse de l'Oise qui s'était distinguée pour avoir donné naissance à plusieurs hommes de loi et à des ecclésiastiques.

Tandis qu'il étudie à l'Université de Paris, il fait la connaissance de l'Ordre Dominicain, et fréquente le couvent de l'Annonciation. À l'âge de 23 ans, attiré par la vie évangélique exemplaire de cette communauté, il abandonne tout et demande à y entrer. À cette époque ce couvent de Paris était l'un des dix-huit couvents de la Congrégation réformée de saint Louis, fondée à la fin du XVI^e par Sébastien Michaëlis (1543-1618). Ce dernier proposait le renouvellement spirituel de l'Ordre Dominicain en accordant une grande importance non seulement à la pauvreté et à la vie commune, mais aussi à la célébration liturgique de l'Office divin, de la Messe, des Sacrements et à la méditation méthodique, appelée plus simplement oraison⁶.

En outre, cette communauté religieuse se distinguait également par son intense vie intellectuelle qui n'avait rien à envier à celle du plus antique et célèbre couvent parisien de Saint Jacques. Si la formation culturelle dispensée au couvent de Saint Jacques se caractérisait surtout par une fidélité pure et sans mélange à la théologie scolastique, celle du couvent de l'Annonciation s'efforçait de conjuguer la meilleure tradition de théologie scolastique avec la culture humaniste et classique et les connaissances scientifiques modernes⁷.

5. Les sources sur la vie de Chardon sont particulièrement pauvres. Outre J. QUETIF, o.p., et J. ÉCHARD, o.p., *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, Ballard - Simart, Lutetiae Parisiorum 1721, tomus 2, col. 566-567, le récit de Florand est particulièrement bien documenté: F. FLORAND, o.p., *Introduction*, cit., pp. XI-XLVI. La plupart des éléments de la vie de Chardon et de son contexte est tirée de cette dernière étude.

6. Cf. B. MONTAGNES, o.p., *Sébastien Michaëlis et les débuts de la Congrégation occitane réformée (1608-1616)*, in "Archivum Fratrum Praedicatorum" 49 (1979), p. 202 et note 27. Voir également B. MONTAGNES, o.p., *Sébastien Michaëlis et la Réforme d'Occitanie (1594-1647)*, Istituto Storico Domenicano, Rome 1984.

7. Florand (*Introduction*, cit., p. XX, note 2) fait remarquer que la réforme religieuse entreprise avec force par le père Michaëlis forma les plus grands talents de l'Ordre Dominicain dans la France du XVII^e s., tels Vincent Baron († 1674), Antonin Reginald († 1676), Jean-Baptiste Gonet (1616-1681), Vincent Contenson († 1674) et Antonin Massoulié (1632-1706).

La preuve de cette grande sensibilité aux événements culturels de l'époque, caractéristique du couvent de l'Annonciation, est attestée par le fait célèbre d'avoir accordé l'hospitalité à Thomas Campanella dans les quatre dernières années de sa vie, de 1635 à 1639. Tous les hommes de culture qui se trouvaient à Paris en ces années voulaient fréquenter ce couvent et rencontrer son très savant religieux. Parmi eux, il faut au moins mentionner les noms de Gassendi, Mersenne et Descartes. Attitrée au Dauphin de France, la bibliothèque du couvent bénéficiait de son mécénat et était donc particulièrement prestigieuse et bien fournie.

Embrassant la vie religieuse, Jean Chardon prend le nom de Louis et fait profession le 26 mai 1619. Une fois ordonné prêtre, il est nommé remplaçant du maître des novices.

En 1632, il est assigné au Couvent de Toulouse avec la charge de prédicateur ordinaire⁸. Nous ne savons pas combien de temps Chardon a séjourné à Toulouse. L'unique certitude est que 13 ans plus tard, en 1645, Chardon se trouve de nouveau à Paris, au couvent de l'Annonciation. C'est en ces années que paraissent ses œuvres: en 1647 *La vie de saint Samson* et *La Croix de Jésus*; en 1648, il publie la traduction française de *La doctrine de Dieu enseignée à Sainte Catherine de Sienne, de l'Ordre de saint Dominique*; en 1649 *L'art de méditer*⁹, l'année suivante *Les méditations sur la Passion de Notre Seigneur Jésus Christ*¹⁰ et *Les divines institutions des leçons de la perfection* du vénérable P. Jean Tauler.

En même temps, Chardon se consacre au ministère de la confession et de la direction spirituelle. Il est alors l'un des directeurs les plus recherchés et les plus appréciés de la capitale française: beaucoup de personnes désireuses de progresser dans la vie spirituelle le choisissent comme « directeur et guide sûr et expérimenté »¹¹.

Le 17 août 1651 Louis Chardon meurt de la peste dans son couvent tant aimé de l'Annonciation et le Maître de l'Ordre lui-même, Thomas Turco, envoie aussitôt une lettre au prieur de la communauté où avec une affabilité paternelle, il écrit: « Je pleurerai avec vous la mort du père Chardon, si elle n'avait pas été aussi pieuse et douce ».¹²

8. Le prédicateur d'un couvent dominicain avait le devoir de garantir la continuité de la prédication dans l'Église conventuelle. Il occupait un poste délicat et d'une certaine importance, c'est pourquoi il pouvait jouir de quelques dispenses habituelles.

9. Ce traité de 124 pages à peine semble introuvable.

10. Récemment traduit et publié par ESD, Bologne 2004.

11. J. QUETIF, o.p., et J. ÉCHARD, o. p., *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, cit., tomus 2, col. 566.

12. Cf. F. FLORAND, *Introduction*, cit., p. XLVI.

Cette lettre du Maître de l'Ordre confirme combien Louis Chardon devait être une personnalité marquante au sein de la réforme dominicaine en France et un religieux aux vertus chrétiennes exemplaires.

Les motifs d'originalité et d'actualité

Les trois *Entretiens* qui composent *La Croix de Jésus* visent deux principaux objectifs : expliquer la raison des croix et des souffrances des chrétiens, et ce faisant les consoler. S'il est vrai que le thème des souffrances et des croix revient souvent dans les œuvres de théologie et de spiritualité, il convient cependant de souligner l'originalité tant des motifs de l'argumentation de Chardon, que celle de son style et de sa méthode d'exposition.

Un livre de consolation

La Croix de Jésus est avant tout un livre d'une grande théologie et d'une profonde consolation. Il n'a pas été pensé et écrit d'abord pour des théologiens, mais pour tous les chrétiens désireux de progresser spirituellement, d'approfondir leur propre foi et de comprendre le pourquoi de la souffrance.

Chardon part du fait que toute existence humaine est marquée par la souffrance et qu'on ne la recherche pas. Il s'agit donc d'un problème universel et existentiel, parce qu'il concerne tout homme. L'auteur s'est senti presque contraint d'écrire ce chef-d'œuvre à cause de sa propre expérience de la souffrance et de la croix, et à cause des personnes qu'il dirigeait spirituellement¹³. *La Croix de Jésus* naît donc du désir impératif ressenti par un théologien et un pasteur d'âme de pouvoir expliquer les souffrances des chrétiens qui aspirent à grandir dans la grâce.

Pourquoi, plus l'homme est saint et tend à la perfection de la charité, endure-t-il plus de souffrances très dures, et subit-il encore plus de croix ? Dès le début de son œuvre, Chardon précise la signification qu'il donne au terme de croix : « Quand je parle de croix, j'entends celle qui, par la séparation qu'elle cause dans l'âme fidèle, la dégage de tout ce qui a le pouvoir de la consoler sensiblement en cette vie » (*Avertissement au lecteur*). Par conséquent, il n'entend pas s'occuper des pénitences et des mortifications

13. Certaines pages de *La Croix de Jésus* nous laissent penser que Chardon soit passé personnellement par l'expérience des purifications passives. De fait, il écrit que pour bien comprendre les principes de la théologie mystique « il faille plus d'expérience que d'étude » (n. 906). Il serait donc incohérent de sa part d'approfondir le mystère des croix spirituelles sans en avoir fait lui-même l'expérience. Cependant, les références à sa propre expérience sont plutôt rares : cf. nn. 840 ; 906 ; 966 ; I. COLOSIO, o.p., *Appunti spunti sui tre ultimi fascicoli del Dictionnaire de Spiritualité*, in *Rivista di ascetica e mistica* 9 (1984), p. 385.

actives que le croyant choisit librement pour se conformer au Christ crucifié, mais plutôt des purifications passives, c'est-à-dire des épreuves et des souffrances que Dieu dispose ou permet, et que le croyant ne choisit pas, mais accepte de supporter avec amour et avec foi.

Nous verrons par la suite comment Chardon explique théologiquement les croix, mais il faut d'ores et déjà souligner que, bien loin d'être un défenseur fanatique de la douleur pour la douleur, il ne soutient pas la spiritualité d'un dolorisme systématique, ayant sa fin en lui-même. Lorsqu'il traite des croix et des souffrances, jamais le moindre pessimisme ne transparaît, au contraire, toutes ces pages sont imprégnées d'un vif élan d'amour pour Jésus Christ et d'une foi ferme en la vie éternellement glorieuse.

Le lecteur qui aura eu la patience de suivre la cohérence logique de Chardon et qui se sera laissé prendre et conquérir par ses argumentations, par ses images et par ses interprétations bibliques, sera intimement persuadé à la fin, que Dieu manifeste son amour à la créature humaine tant à travers les croix qu'à travers les consolations. Bien plus, en vertu des exigences de la grâce du Christ et de l'amour pur et séparant, les croix préparent les consolations les plus sublimes et les plus inattendues.

Les croix ne seront donc plus vues comme une disgrâce ou une punition de Dieu, comme une torture cruelle ou un motif d'affliction, mais comme le signe de la présence et de la bienveillance du Dieu vivant, comme un signe sûr de prédestination (cf. n. 222), comme la manière la plus efficace par laquelle Dieu nous sépare de toutes les créatures et nous attire à lui pour être aimé en un mode exclusif et pur (cf. nn. 769; 872).

Comment expliquer théologiquement les croix ?

Pour expliquer théologiquement la souffrance et en particulier celle des innocents, Chardon ne se réfère pas tant à la réalité du péché, ou au caractère éphémère de la vie terrestre, mais plutôt à d'autres vérités fondamentales de notre foi, comme la grâce sanctifiante, l'union au Corps mystique du Christ et les missions divines invisibles en l'âme du croyant.

Un des motifs de la grande actualité de *La Croix de Jésus*, rappelé également par le P. Torrell¹⁴, consiste dans la tentative de Louis Chardon de mettre en valeur les répercussions infinies et profondes de la théologie de saint Thomas dans le domaine de la vie spirituelle.

Avec une remarquable originalité, notre auteur s'inspire en fait, des principales thèses du Docteur Angélique sur les processions divines, sur les

14. Cf. J.-P. TORRELL, o.p., *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, Cerf, Paris 2002, p. V.

missions, sur la grâce sanctifiante et il les développe pour expliquer les phénomènes spirituels des consolations et des désolations, des croix spirituelles et des joies de la communion vitale avec Dieu.

Dans ce traité, il a le grand mérite de centrer toute la vie théologique de l'homme sur les trois mystères fondamentaux de notre foi : l'union hypostatique du Verbe incarné, le Corps mystique du Christ, et les missions divines qui s'accomplissent à travers la grâce sanctifiante.

En lisant *La Croix de Jésus*, on perçoit clairement combien la théologie thomiste est en mesure d'inspirer toute une spiritualité à partir de l'idée précise qu'elle offre des rapports entre Dieu et la créature, entre la Trinité, ses missions *ad extra* et la sanctification de la personne humaine.

1. La grâce infinie du Christ et la coexistence de la gloire et de la douleur dans son âme.

La première vérité dogmatique que Chardon invoque pour expliquer le mystère des croix spirituelles est celle de la grâce infinie qui perfectionne l'âme humaine de Jésus Christ.

Cette grâce sanctifiante est infinie, tout d'abord en raison de la dignité infinie de la Personne en laquelle elle subsiste : la Personne divine du Verbe, et ensuite en raison de la fin que cette grâce réalise : l'union entre cette Personne divine et la nature humaine (cf. nn. 17-20 ; 324). Il n'existe pas et il n'existera jamais de grâce plus parfaite et plus plénière que celle du Christ parce qu'il n'existe pas d'union plus sublime que celle qui s'accomplit dans le Christ à travers l'union du Verbe et de la nature humaine.

Cette grâce sanctifiante produit dans l'âme humaine de Jésus Christ un merveilleux système de forces contraires, deux poids ou deux inclinations qui entraînent le Christ en deux directions opposées. D'un côté, elle unit la nature humaine à la Personne divine du Verbe et ainsi remplit de gloire l'âme humaine du Christ, lui communique l'état même de béatitude et la claire vision de Dieu. D'un autre côté, cette grâce sanctifiante constitue le Christ Tête de l'humanité à sauver et établit par conséquent dans son âme un ardent désir de réaliser parfaitement sa mission de Sauveur et de Rédempteur. Ce désir n'est rien d'autre que le poids qui incline Jésus vers la Passion et la Croix. Il y répond uniquement en raison de cet amour si intense qu'il porte au Père, et de la miséricorde qu'il nourrit pour chaque homme.

Le premier effet de la grâce procure à l'âme de Jésus une joie ineffable, tandis que le second est source de souffrances amères et continuelles. La coexistence dans l'âme humaine du Christ de ces deux inclinations et de ces

deux sentiments opposés, la gloire béatifique et la douleur extrême, est affirmée à plusieurs reprises par saint Thomas¹⁵ et c'est l'une des vérités à partir de laquelle Chardon développe toute son œuvre¹⁶. Notre auteur décrit soigneusement la vie intime de l'âme du Christ et l'union en elle de la souffrance qui va jusqu'à l'angoisse et de la paix la plus sublime due à l'accomplissement de la rédemption. Il repère des traces de l'inclination intérieure du Christ vers la Passion et la Croix en divers passages de l'Écriture Sainte¹⁷.

L'inclination à la Croix s'explique par la mission de Rédempteur que Jésus assume par amour de l'humanité (cf. nn. : 161 ; 162 ; 176 ; 177) : de fait, le Christ s'est incarné pour sauver l'humanité, pour la libérer du péché et pour l'introduire dans la communion de vie avec Dieu et il réalise volontairement ce dessein à travers le mystère de la souffrance, de la mort et de la Résurrection. Pour vivre pleinement ce mystère d'humiliation et d'abaissement, Jésus Christ renonce à ses prérogatives glorieuses : « Jésus, qui au lieu de la joie qui lui était proposée, endura une croix, dont il méprisa l'infamie » (*He* 12, 2). C'est uniquement sur le mont Thabor, à l'occasion de la transfiguration et pour un court instant que le Christ a permis à sa grâce très parfaite d'exercer tous ses effets, y compris sur les parties inférieures de son âme et de son corps. Sinon, durant toute sa vie terrestre, la vision béatifique, avec l'expérience de gloire et de joie qui en résultait, était exclusivement limitée au sommet de son âme¹⁸. C'est pourquoi, dans l'âme du Christ, l'inclination à la Croix dominait sur l'inclination à la gloire béatifique (*Premier Entretien*, ch. 6, nn. 66 ss.). Chardon soutient sa thèse en s'appuyant sur de nombreux passages évangéliques dans lesquels Jésus préfère l'idée de

15. Cf. *Somme Théologique*, III, q. 7, a. 1, co. ; q. 15, a. 10, co.

16. Cf. *Premier Entretien*, ch. 5, nn. 56-65 ; cf. également nn. 82-83 ; 128-129 ; 220 ; 279 ; 285.

17. Quelques exemples seulement cf. *Lc* 12, 50 : « Je dois être baptisé d'un baptême, et quelle n'est pas mon angoisse jusqu'à ce qu'il soit consommé ! » ; 22, 15 : « J'ai ardemment désiré manger cette pâque avec vous avant de souffrir » ; *He* 10, 5-7 : « En entrant dans le monde, le Christ dit : Tu n'as voulu ni sacrifice ni oblation ; mais tu m'as façonné un corps. Tu n'as agréé ni holocaustes ni sacrifices pour les péchés. Alors j'ai dit : Voici, je viens ». Chardon remarque également que toutes les fois où le Père révèle ouvertement que Jésus est son Fils unique, immédiatement après, Jésus vit ou révèle les exigences douloureuses de sa mission rédemptrice : ainsi après le baptême, il est conduit dans le désert pour vivre la pénitence et pour être tenté (*Mt* 3, 17 - 4, 1) ; après la profession de Pierre, la première annonce de sa Passion (*Mt* 16, 13 ss.) ; et enfin, dans l'imminence de sa Passion, Jésus dit : « Maintenant mon âme est troublée. Et que dire ? Père, sauve-moi de cette heure ! Mais c'est pour cela que je suis venu à cette heure. Père glorifie ton Nom ! ». Du ciel vint alors une voix : « Je l'ai glorifié et de nouveau je le glorifierai » (*Jn* 12, 27-28).

18. Cf. *Somme Théologique*, III, q. 14, a. 1, ad 2 ; a. 2, co. ; q. 15, a. 5, ad 3.

la Passion et de la Croix à la pensée de son identité de Fils de Dieu. Ainsi, il se dirige résolument vers Jérusalem pour affronter volontairement la mort, il réprimande sévèrement Pierre qui cherche à le convaincre de ne pas y aller, et il appelle au contraire Judas Iscariote ami, le pressant de faire rapidement ce qu'il a décidé.

Enfin, l'inclination du Christ envers la Croix, au lieu de disparaître avec sa propre mort sur le Calvaire, demeure vive et perdure jusqu'à la fin des temps, du fait qu'elle n'est rien d'autre que l'effet de l'immense charité du Christ envers le Père et les hommes et parce que sa charité n'aura pas de fin (cf. n. 207). Les signes de la permanence de l'inclination à la Croix sont multiples : tout d'abord les cicatrices de la Passion que porte toujours le Christ ressuscité ; en outre sa prérogative d'Agneau immolé (*Ap* 5, 6) qu'il conserve même après son Ascension dans le ciel, et enfin l'Eucharistie qui rend actuel son sacrifice rédempteur (cf. n. 211).

2. La subsistance mystique de l'Église

La seconde vérité à partir de laquelle Chardon développe son chef-d'œuvre est celle de la subsistance mystique de l'Église (cf. n. 7). Cette subsistance est une conséquence immédiate de la grâce infinie du Christ : en effet, la plénitude de grâce du Christ reversée en nous, nous constitue membres vivants de son Corps qui est l'Église « pour ne faire en lui [le Christ], qu'une personne mystique, et, avec Jésus, ne faire qu'un seul Jésus, mystiquement » (n. 30). En vertu de la grâce que le Christ nous donne, nous participons en notre esprit à la même nature divine que le Christ reçoit du Père « afin que, par imitation, nous soyons une même substance avec lui, et, par-dessus tout ce qui se peut comprendre, afin que lui et nous ne fassions ensemble, mystiquement, qu'un seul Jésus-Christ » (n. 24). Et encore : « Jésus-Christ, épandant la grâce et la charité dedans les âmes saintes, en les unissant entre elles à ne faire qu'un corps avec lui, qui s'en constitue le chef, il leur donne une subsistance non humaine, mais divine ; non point naturelle, mais mystique. Et comme si ce n'était point encore assez, il insinue dedans leur sein son divin Esprit, afin qu'avec beaucoup de propriété et de vérité ils deviennent en lui, non tant ses membres vénérables, qu'une même chose par participation, et, qui plus est, une même personne mystiquement et un même Jésus-Christ par imitation » (n. 15).

Ces affirmations, que Chardon répète fréquemment surtout dans le *Premier Entretien* (cf. nn. 6 ; 14), ont quelque chose de déconcertant, sinon de vraiment vertigineux. Certains les ont retenues comme excessives et trop

audacieuses. Il a été dit que Chardon a utilisé en un mode peu rigoureux et peu précis, un terme métaphysique comme celui de substance, emploi qui aurait requis une plus grande exactitude critique. Ou bien, on a supposé que notre auteur avait sous-évalué le fait que l'image de l'Église comme Corps mystique du Christ est seulement une analogie de proportionnalité métaphorique, soulignant une équivalence non pas de l'aspect essentiel de deux réalités, mais de leur aspect modal¹⁹.

Toutefois l'Écriture Sainte utilise abondamment l'image du corps comme unique organisme physique pour enseigner l'unité que le Christ constitue avec ceux qui croient en Lui. Saint Paul dans *Ga* 3, 27-29 appelle l'ensemble de tous les baptisés l'unique Christ: « Vous tous en effet, baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ: il n'y a ni Juif ni Grec, il n'y a ni esclave ni homme libre, il n'y a ni homme ni femme; car tous vous ne faites qu'un dans le Christ Jésus ». Cette unité réalisée par l'incorporation au Christ à travers le baptême est aussi soulignée en *1 Co* 12, 12-13²⁰ et in *Ep* 4, 11-13²¹, où l'homme parfait est le Christ mystique composé de la tête et des membres, appelé à une perfection illimitée. Saint Augustin déploie amplement ce thème introduisant l'expression « Christ total », justement pour désigner l'union que le Christ constitue avec ses disciples²². Par la suite ce type d'union a été appelé « Corps mystique » et a été approfondi par la théologie scolastique. Saint Thomas, par exemple écrit: « Car, de même que le corps naturel est un, alors qu'il consiste en membres divers, l'Église tout entière, corps mystique du Christ, est comptée pour une seule personne avec sa tête,

19. Ces objections à la pensée de Chardon ont été avancées avec des arguments et des nuances divers chez: Y.M.J. CONGAR, *La Croix de Jésus du P. Chardon*, cit., pp. 131 et 134; J.H., NICOLAS, o.p., *Les profondeurs de la grâce*, Beauchesne, Paris 1969, pp. 309-310; H. Th., CONUS, o.p., *Soffrire con Cristo...*, cit., p. 219.

20. *1 Co* 12, 12-13: « De même, en effet, que le corps est un, tout en ayant plusieurs membres, et que tous les membres du corps, en dépit de leur pluralité, ne forment qu'un seul corps, ainsi en est-il du Christ. Aussi bien est-ce en un seul Esprit que nous tous avons été baptisés en un seul corps... ».

21. *Ep* 4, 11-13: « C'est lui encore qui a donné aux uns d'être apôtre, à d'autres d'être prophètes ou encore évangélistes, ou bien pasteurs et docteurs, organisant ainsi les saints pour l'œuvre du ministère, en vue de la construction du Corps du Christ, au terme de laquelle nous devons parvenir, tous ensemble, à ne faire plus qu'un dans la foi et la connaissance du Fils de Dieu, et à constituer cet Homme parfait, dans la force de l'âge, qui réalise la plénitude du Christ ». Voir aussi: *Ep* 2, 14-15: « Car c'est lui qui est notre paix, lui qui de deux réalités n'a fait qu'une, détruisant la barrière qui les séparait, supprimant en sa chair la haine, cette Loi des préceptes avec ses ordonnances, pour créer en sa personne les deux en un seul Homme Nouveau, faire la paix ».

22. Quelques exemples seulement: cf. SAINT AUGUSTIN, *Commentaire au Psaume* 17, 51 (PL 36, 154) et 90, 2, 1 (PL 37 1159).

qui est le Christ »²³. Enfin, cette doctrine, comme l'expliquent Florand et Journet, a été développée par l'école dominicaine, par Cajetan, par Jacques Nacchianti, et par Giampolo Nazari²⁴.

Le père Florand a soigneusement démontré que Chardon s'inspire parfois manifestement de ces sources. Cependant, il fonde davantage sa pensée sur *Jn* 17, 5.22 et *Ga* 4, 6-7 qui entendent la gloire que le Christ implore pour ses disciples comme la nature divine même (cf. nn. 24-25). En d'autres termes, il ne s'agit que d'un développement de ce que saint Pierre affirme au début de sa seconde lettre où l'on remarquera que tous les dons multiformes de Dieu ont comme fin de rendre l'homme participant de la nature divine : « Car sa divine puissance [de Jésus Christ] nous a donné tout ce qui concerne la vie et la piété : elle nous a fait connaître Celui qui nous a appelés par sa propre gloire et vertu. Par elles, les précieuses, les plus grandes promesses nous ont été données, afin que vous deveniez ainsi participants de la divine nature » (2 P 1, 3-4). Le problème est de savoir ce qu'il faut entendre par cette subsistance de l'Église.

Chardon enseigne que le Christ, en donnant son Esprit à ses disciples les incorpore à Lui et forme avec eux une unique substance, une unique personne, un unique corps. C'est pourquoi la personnalité ou la subsistance de l'Église, selon un certain sens, ressemble à un corps vivant, en tant qu'elle est une unité dynamique qui participe à la grâce sanctifiante, aux vertus, et aux opérations du Christ Tête et qu'elle est vivifiée par un unique principe de vie surnaturelle, l'Esprit Saint répandu par le Christ mort et ressuscité. Par ailleurs, elle est assimilable à un corps politique en tant que l'Église est un corps politique composé d'individus humains dotés déjà de leur propre personnalité. Cependant, le Corps qui est l'Église, peut encore se distinguer tant du corps vivant que du corps politique. En effet, les parties singulières du corps vivant manquent de personnalité (la main, le pied, l'œil ne sont pas proprement une substance) ; au contraire les parties singulières du Corps mystique étant des personnes humaines, ont leur personnalité propre distincte de celle des autres. En outre, le Corps mystique diffère encore du corps politico-moral,

23. *Somme Théologique*, III, q. 49, a. 1, co. ; q. 19, a. 4, co. : « Le Christ ne possédait pas seulement la grâce à titre individuel, mais aussi comme tête de toute l'Église, à qui tous sont unis comme les membres à leur tête, pour constituer avec lui une seule personne mystique » ; *In 3 Sent.*, d. 18, q. 1, a. 6, q. 1, a. 1, ad 2 : « Les membres et la tête appartiennent à la même personne ».

24. Cf. F. FLORAND, *Introduction*, cit., pp. LXXVIII-LXXXV ; Ch. JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné*, tome 2, Bibliothèque de la Revue Thomiste – Desclée De Brouwer et Cie, Paris 1951, pp. 130-133.

par le fait qu'en ce dernier cas, le lien entre les citoyens est seulement un lien extrinsèque, qui « consiste en une correspondance mutuelle de jugement et de volonté à conspirer au bien public » (n. 43), tandis que les hommes qui forment l'Église sont unis par des liens plus intimes et spirituels, car ils sont unis par la grâce de plénitude du Christ qui se répand en eux (cf. n. 43).

C'est pourquoi Chardon qualifie toujours la subsistance ou la personnalité de l'Église comme « mystique », c'est-à-dire comme une personnalité mystérieuse et surnaturelle²⁵. En effet, l'Église n'est pas une substance naturelle, mais une substance surnaturelle, non seulement parce qu'elle est au-delà de nos capacités de compréhension, mais aussi parce que le principe qui anime et vivifie cette substance est un principe divin : la personne même de l'Esprit Saint.

Ainsi, l'enseignement de Chardon, qui se distingue sûrement par son habileté rhétorique, n'est pas excessif : il semble au contraire confirmé par le magistère de Pie XII, qui met l'accent sur la subsistance mystique de l'Église dans l'Encyclique *Mystici Corporis*, distinguant la subsistance du corps physique de la subsistance du Corps mystique et la nature de ce dernier de la simple personnalité morale²⁶.

On ne peut pas non plus supposer que Chardon méconnaissait la valeur de l'analogie de proportion métaphorique de l'image de l'Église comme Corps mystique, tant il est vrai qu'il affirme très souvent que nous formons avec le Christ une seule substance « selon une certaine imitation » (nn. 15 et 24). En effet, la notion d'imitation est une façon d'exprimer l'existence d'une

25. L'adjectif "mystique" référé au Corps qui est l'Église a été aussi entendu comme synonyme de "consacré" et de "saint" parce que l'Église est le temple de Dieu, « en secret » parce que durant notre pèlerinage terrestre nous ignorons ceux qui de fait sont réellement insérés comme membres vivants du Christ, en "figure" aussi, parce que l'Église ressemble à un corps humain. Cf. CH. JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné*, cit., p. 123.

26. Cf. *Mystici Corporis*, (29. 06. 1943), n. 3, Denzinger 3809-3810, qui explicite avec précision en quel sens l'Église est dite Corps mystique du Christ, ce, pour la distinguer du Corps physique du Christ ressuscité dans la gloire et caché dans le sacrement de l'Eucharistie. En outre, l'Encyclique s'arrête pour décrire les différences entre le corps physique, le corps social et le Corps mystique. Tandis que dans le corps physique chaque partie est destinée à la survie de tout le corps, et c'est pourquoi leur fin est tendue vers la vie du tout. Dans le Corps mystique, la fin de chaque membre est à la fois dans le bien du Corps entier et dans le bien de chaque membre pris individuellement. En effet, l'Église est constituée à la fois pour la Gloire de Dieu et pour le bien de chacun de ses fidèles. Le principe d'unité d'un corps moral est la fin commune que les associés se proposent ainsi que la coopération vers cette même fin ; au contraire, le principe d'unité du Corps mystique ne consiste pas seulement dans la coopération à l'unique fin de la gloire de Dieu et du salut des hommes, mais il est aussi un principe interne qui vivifie de l'intérieur chacun des membres et opère en eux. Ce principe est le même Amour divin, la Personne même de l'Esprit Saint.

analogie: quand une réalité en imite une autre, alors nous pouvons dire qu'il existe entre elles une certaine analogie (nn. 15 et 24).

Enfin, on ne peut soutenir que Chardon confond la subsistance de Jésus Christ avec la subsistance mystique de l'Église²⁷, car il affirme simplement que la première fait office de cause exemplaire, tandis que la seconde sert de cause efficiente (cf. n. 6). Notre auteur se limite à poser une analogie: comme le Verbe éternel donne sa subsistance à la nature humaine assumée dans l'Incarnation, de même, Jésus Christ, par sa grâce et son Esprit, fait subsister son Corps mystique, c'est-à-dire l'Église; et il précise maintes fois au cours des trois premiers chapitres du *Premier Entretien* que l'union réalisée par le Christ avec son Église n'est pas une union hypostatique, mais un autre type d'union.

3. La grâce du Christ et la nôtre

Jésus Christ, en tant que Personne divine du Verbe, jouit de la plénitude de la grâce sanctifiante²⁸. En tant qu'homme, il partage notre nature humaine et c'est justement grâce à cette solidarité avec le genre humain qu'il est la Tête de l'Église et que nous sommes ses membres. Comme Tête, il est l'origine, la source fontale de chaque grâce. C'est pourquoi, si Jésus communique à la personne la vie de la grâce, il communique sa propre grâce, sa nature divine même. Nous, ses membres, nous prenons part à la vie d'un seul, parce que nous sommes incorporés au Christ et que nous subsistons en Lui²⁹. La grâce sanctifiante répandue sur nous par le Christ à travers son humanité glorieuse et ses sacrements est sa propre grâce.

En d'autres termes, la grâce sanctifiante est spécifiquement une: notre grâce est la même grâce que celle du Christ qui de la Tête rejaillit sur ses membres (cf. nn. 216; 217; 253). C'est de la plénitude du Christ que nous recevons sa grâce. La même grâce qui est surabondante et infinie en Jésus est répandue sur nous, nous rendant fils adoptifs de Dieu (cf. n. 30).

D'une part, grâce à la solidarité de cette communion de vie, les misères de notre condition mortelle, dans la mesure où elles sont compatibles avec sa

27. En ce sens on peut lire: J.H. NICOLAS, *Les profondeurs de la grâce*, cit., pp. 310-311.

28. Cf. SAINT THOMAS, *Somme Théologique*, III, q. 8, a. 5, co.; CAJETAN (TOMMASO DE VIO), *Commentaire à la Troisième partie de Somme Théologique*, q. 8, a. 5, n. 3. Sur la théologie de la grâce chez Chardon, voir: M.M. LABOURDETTE, o.p., M. J. NICOLAS, o.p., *La Thèse de Louis Chardon dans la « Croix de Jésus »*, in "Revue Thomiste" 46 (1938), pp. 536-556; L. MANGINI, *La grazia nella dottrina spirituale di Luigi Chardon*, in "Sapienza" 5 (1953), pp. 102-116; 442-455; 7 (1954), pp. 72-84; J.H. NICOLAS, *Les profondeurs de la grâce*, cit., pp. 309-311.

29. Cf. Y.M.J. CONGAR, *La Croix de Jésus du P. Chardon*, cit., pp. 133-134.

sainteté infinie, deviennent les misères du Christ en tant qu'Il naît, souffre et meurt; et d'autre part, les perfections du Verbe nous sont transmises dans la mesure où elles peuvent être participées par la nature humaine. Il s'instaure une sorte d'appropriation réciproque entre le Christ et ses disciples: « à raison de la subsistance mystique qu'il nous communique en la grâce, laquelle nous unit à lui comme membres d'un corps à notre chef, sa vie devient notre vie, son Esprit est l'Esprit de notre esprit, et ses mérites commencent de nous appartenir; et pendant qu'il a faim et qu'il a soif avec nous et s'approprie nos autres misères, nous ressuscitons et prenons séance en lui dedans les cieux, et nous nous revêtons de sa gloire » (n. 34).

Les souffrances, les amertumes, les angoisses, la Croix, la mort, la sépulture, la Résurrection, l'Ascension au ciel, l'entrée dans la gloire et dans l'héritage éternel qui ont marqué la vie du Christ, se reproduisent en quelque sorte dans les membres de son Corps mystique. Chardon s'inspire de nombreux passages des lettres de saint Paul où cette vérité est enseignée³⁰ et il les développe pour expliquer que la vie du Christ se prolonge dans ses disciples afin d'y trouver son accomplissement, en tant que l'Église est le prolongement historique, la plénitude, le plérôme du Sauveur (*Ep* 1, 23; 4, 13).

La plénitude de grâce que le Christ possède comme Tête de l'Église, la subsistance mystique de l'Église, le caractère christique de notre grâce sanctifiante, telles sont les trois vérités théologiques que Chardon invoque pour expliquer le mystère de la souffrance dans les trois premiers chapitres du *Premier Entretien*.

4. *La Croix du Christ et les croix des chrétiens*

Désormais, si le Christ répand sur nous sa propre grâce habituelle, la grâce que nous recevons est la grâce même du Christ, et la charité qu'il infuse en nous est la charité même du Christ (cf. n. 27). Par conséquent cette grâce et les vertus avec lesquelles elle opère, ont la propriété de nous conformer au Christ, de nous rendre à son image (cf. *Rm* 8, 29; n. 213). Si la grâce habituelle produit dans la Tête ces deux effets opposés de gloire et de croix, en passant de la Tête aux membres, c'est-à-dire du Christ aux chrétiens, elle produira alors en eux de façon semblable, les mêmes effets. Et encore, de même que dans l'âme humaine du Christ l'inclination à la Croix a dominé à cause de l'amour du salut de tous les hommes, ainsi en ceux qui sont ses membres, les croix prennent le dessus durant leur vie terrestre (nn. 211; 216-219; 253-254).

30. Cf. *Rm* 8, 11. 17; *Ep* 2, 5-6; *Ga* 2, 12; 3, 6; 2 *Tm* 2, 12.

En d'autres termes, la grâce sanctifiante est toujours une grâce christique et c'est pourquoi elle guide et dirige les disciples sur les traces même de leur Seigneur et Maître. Les mystères de souffrance et de douleur, de joie et de béatitude qui sont propres au Christ sont communiqués de manière différente aux membres de son Corps mystique. Si les membres de l'Église ne participaient pas au mystère de la vie du Christ, qui est leur Tête, leur principe vital, le Corps de l'Église serait quelque chose de monstrueux (cf. n. 216). L'inclination à la Croix sera d'autant plus vive et puissante dans les disciples que la grâce sanctifiante perfectionnera davantage leur âme et progressera en eux. Plus un chrétien se conforme au Christ et est appelé à la perfection de l'amour, plus il sera associé à la Croix de son Maître qui prendra des formes variées : croix intérieures ou spirituelles, et croix extérieures, c'est-à-dire corporelles et matérielles.

Chardon s'inspire ici explicitement de l'enseignement de saint Paul qui affirme cette même vérité lorsqu'il écrit : « Tous ceux qui veulent vivre dans le Christ avec piété seront persécutés » (2 *Tm* 3, 12; cf. nn. 225-227); ou encore : « Les souffrances du Christ abondent pour nous » (2 *Co* 1, 5). Cependant notre auteur doit aussi avoir appris beaucoup du Père Pierre Girardel (1575 env. - 1633) qui fut vicaire général de la Congrégation réformée de saint Louis à partir du 23 novembre 1616 et qui fut plusieurs fois prieur du Couvent de l'Annonciation. De sa biographie, nous apprenons qu'« Il était si pénétré de cette maxime chrétienne, qu'il faut crucifier sa chair en ce monde et devenir conforme à Jésus-Christ dans l'état de sa vie souffrante; qu'il avait toujours ces paroles de saint Paul en la bouche : Celui qui n'a point l'esprit de Jésus-Christ n'est point à lui. Par cet esprit il entendait celui de la Croix et de la mortification, des humiliations et des souffrances où le fils de Dieu s'est soumis pour l'amour de nous, qui ont été son esprit principal pendant sa vie mortelle, il inculquait très souvent cette sentence aux religieux dans ses chapitres »³¹. Dans cet enseignement du père Girardel, on retrouve toute la doctrine de *La Croix de Jésus* de Chardon.

Nous rencontrons d'ailleurs cette insistance semblable sur la centralité du Christ et de son mystère de subsistance, cette forte spiritualité fondée sur

31. F. GIRARDEL, *La vie du Père Pierre Girardel*, Langer 1682, citée par F. FLORAND, *Introduction*, cit., pp. XXII-XXIII. Très probablement, l'importance accordée aux souffrances de Jésus Christ était l'un des pivots de la spiritualité de la réforme dominicaine inaugurée par Sébastien Michaëlis. On en retrouve également le témoignage dans l'œuvre principale d'un autre dominicain, qui introduisit en Belgique l'esprit et les observances de cette réforme : Thomas LEONARDI, o.p., *Christus crucifixus sive de perpetua Cruce Jesu Christi a primo instanti suae conceptionis usque ad extremum vitae tractatus*, Bossuyt, Bruxelles 1648. Cf. A. DUVAL, o.p., *Leonardi Thomas*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, tome 9, Beauchesne, Paris 1976, col. 649-650.

l'idée de l'Église comme Corps mystique du Christ et sur la nécessité d'adhérer aux états de vie du Christ, dans les œuvres du Cardinal De Bérulle (1575-1629), qui a profondément influencé la spiritualité française, sachant lui aussi assumer de nombreux éléments de la théologie thomiste³².

5. *L'amour séparant avec lequel Dieu nous purifie et prend possession de nous*

Après avoir mis en relation les croix et la grâce sanctifiante, Chardon relie les croix à l'amour et en particulier à l'amour séparant qui n'est pas seulement une forme de croix spirituelle, mais est aussi le principe formel des croix (cf. n. 252).

Plus l'amour est pur et parfait, plus il est doté d'un effet séparant ; il sépare de soi-même et des autres réalités qui ne sont pas la personne aimée. En effet, l'amour authentique conduit celui qui aime à sortir de lui-même et à s'établir tout entier auprès de la personne aimée. L'amour séparant tend à la pureté maximale, c'est-à-dire à n'être touché par rien d'autre qui ne soit l'aimé.

Chardon explique cette propriété de l'amour en recourant à la théologie de l'exemplarité divine : l'amour que l'homme nourrit pour Dieu a comme cause efficiente et exemplaire l'amour que Dieu a pour lui-même. Autrement dit, si j'aime Dieu, c'est parce que Dieu me donne la capacité et la force de l'aimer, mais aussi parce qu'il me donne l'exemple, m'enseignant comment l'aimer, c'est-à-dire jusqu'à la fin, et jusqu'à offrir ma vie. Dieu nous montre l'exemple avant tout à travers les opérations immanentes de la Trinité, en vertu desquelles le Père donne toute la nature divine au Fils qu'ensemble ils communiquent pleinement à l'Esprit (cf. n. 249). En outre, dans la personne de Jésus Christ, l'amour extatique et séparant atteint sa perfection en tant qu'il s'anéantit lui-même (*Ph* 2, 6) pour notre salut (*Premier Entretien*, ch. 21-23).

32. Sur la spiritualité centrée sur le Christ et ses mystères, on trouve quelques extraits du Cardinal Pierre DE BÉRULLE, qui semblent anticiper celle de Chardon : *Discours de l'État et des Grandeurs de Jésus*, 2, 12 ; e 4, 6, Paris 1629 (*Œuvres Complètes*, tome 7, Cerf, Paris 1996, pp. 119 et 181) ; *Œuvre de piété* 52, Paris après 1624, (*ibid.*, tome 3, Cerf, Paris 1995, pp. 167-172) ; *Œuvre de piété* 111, Paris 1611-12, (*ibid.*, tome 3, p. 313). En outre, récemment, il a été noté que Bérulle s'inspire précisément du théologien dominicain Nacchianti, auquel Chardon se référera aussi, pour l'idée de la subsistance du Corps mystique du Christ : cf. Y. KRUMENACKER, *L'École française de spiritualité*, Cerf, Paris 1998, p. 189, note 3. Enfin, Bérulle s'inspire clairement de la théologie thomiste lorsqu'il affirme que la communication originaire et éternelle de la Divinité qui est féconde en elle-même, est la cause efficiente et la cause exemplaire de chaque communication de Dieu dans le temps : *Discours de l'État et des Grandeurs de Jésus*, 7, 3, Paris 1629 (*Œuvres Complètes*, tome 7, cit., p. 260).

En infusant la grâce sanctifiante et en appelant l'homme à la vie « suréminente », Dieu lui donne aussi l'amour dans la forme de l'amour séparant, très pur, exclusif et saint. C'est pourquoi, l'amour que Dieu a pour l'homme appelé à la vie « suréminente » et l'amour avec lequel cet homme aime Dieu en retour, produit dans son âme l'effet de le dérober à lui-même, de le détacher de toutes les créatures pour l'unir toujours plus étroitement à la Trinité (n. 251) et pour le transférer « en la vie de Celui qui ne veut avoir de vie que pour notre amour » (n. 249).

Par le moyen de la grâce sanctifiante les exigences de l'amour séparant sont communiquées par Dieu aux personnes qui lui sont unies, parce que « Dieu veut être aimé conformément à la condition de sa nature qui est d'être la sainteté souveraine. Et, comme cette sainteté le séquestre et le sépare de toutes choses, pour vivre et pour régner dedans la pureté immaculée qui lui est propre, il veut être pareillement aimé par des âmes saintes avec des affections de cette trempe, c'est-à-dire par des esprits détachés d'affection de tout ce qui n'est pas lui-même, et par des cœurs et des volontés vides de toute sorte de complaisances et de toute sorte d'adhérences aux créatures, pour si pures et pour si saintes qu'elles puissent être » (n. 296).

Plus l'amour de l'homme envers Dieu est élevé, plus il ressemble à cet amour que Jésus Christ nourrit envers le Père et qui est la source de tout autre amour. Ainsi, en faisant l'expérience des purifications passives et en vivant dans la sainte indifférence, l'homme sera finalement plus enclin à supporter toute sorte de croix, plutôt que de désirer les consolations et les joies, pourvu qu'il se conforme à l'amour parfait du Seigneur Maître lui-même (cf. nn. 925-930).

La plus sublime union mystique avec Dieu n'est possible que si l'on a vécu les exigences mortifiantes de l'amour séparant. Ayant expérimenté des croix et connu l'effet séparant et purifiant de l'amour, l'âme mourant à elle-même, aux créatures et aux consolations spirituelles, découvre que la fin des croix est d'être trouvé uni au Christ (cf. n. 874) et que « l'Aimé réserverait toutes [les croix] pour lui, qu'elles lui servent de clef pour entrer dans l'esprit qu'il prépare à ses opérations déifiantes et déiformes » (n. 1032).

L'amour séparant fait vivre à la personne cette mort dont parle saint Paul : « Vous êtes morts, et votre vie est désormais cachée avec le Christ en Dieu » (*Col 3, 3*), ce, uniquement pour vivre une plus grande union avec Dieu et être transformée en lui. Ainsi, Chardon met en relation le donné existentiel des croix spirituelles, l'expérience mystique de son propre néant et le thème classique de la divinisation de l'homme.

À travers l'expérience des croix, des désolations et des privations, la personne fait l'expérience de son propre néant, de sa propre incapacité, mais

aussi de l'inconsistance des créatures qui l'entourent. Par cette expérience, elle est amenée à reconnaître sa propre dépendance radicale à l'égard de Dieu et à connaître la simplicité divine (cf. nn. 859 ; 863 ; 864), ses perfections infinies, son unité et sa pureté « ce qui fait que tout est uni à Dieu par sa propre raison et par sa propre forme, qui le rende infiniment éloigné, distant et séparé de tout, et très recueilli et très intime en soi-même » (n. 874).

Quand l'homme parvient à ce stade, le processus de sa divinisation atteint la plus grande perfection possible en la vie mortelle, du fait que l'homme n'a pas d'autre vie, d'autre amour, d'autre action que ceux de Dieu. Cette étape est celle de la mort mystique, pleine et totale victoire de l'amour pur. L'Esprit de Dieu « sera désormais le principe de sa vie et de ses opérations ; ou plutôt, qui sera lui-même sa vie et son opération » (n. 877).

6. *Les missions divines en l'âme humaine et la divinisation de l'homme*

Le thème classique et patristique de la divinisation de l'âme humaine est repris et traité amplement par Chardon, surtout au début du *Troisième Entretien* ; il y propose de démontrer que les croix sont plus efficaces que les consolations spirituelles pour nous unir intimement à Dieu. Dans ce but, notre auteur ne fait plus appel à la vérité de la grâce sanctifiante rejaillissant du Christ Tête sur ses membres, et produisant en eux les mêmes effets, mais il recourt plutôt au mystère de la vie intime de la Très Sainte Trinité et à celui des missions divines invisibles dans l'âme de l'homme. Par conséquent, les premiers chapitres du *Troisième Entretien* s'ouvrent sur une vision très large et fascinante : Dieu présent en toutes ses créatures par la présence d'immensité est présent de façon spéciale en la personne parce que le Fils de Dieu et l'Esprit Saint ont été envoyés auprès d'elle.

S'inspirant de l'enseignement de saint Thomas³³, Chardon explique avec grande clarté que les missions divines sont absolument identiques aux processions éternelles, avec l'unique différence qu'elles produisent un effet dans les créatures : accueillant en son âme la mission du Fils et de l'Esprit par les dons sanctifiants de la sagesse et de l'amour, la personne acquiert un mode nouveau et plus intime de posséder Dieu, et est ainsi rendue plus déiforme. Les Personnes divines s'emparent de l'essence de l'âme et de ses facultés.

33. Il semblerait que Chardon se soit surtout inspiré de l'enseignement de saint Thomas dans le *Commentaire des Sentences*, plus que de celui de la *Somme Théologique*, même si seule la référence à la *Summa theologiae* figure expressément dans les notes. On remarque, par exemple, le début du chapitre 5, du *Troisième Entretien* (nn. 731 ss.), qui reprend de façon évidente le *Scriptum super Sententiis*, l. 1, d. 14, q. 1, a. 2, co., ad 3 e ad 6.

Elles n'y demeurent pas oiseuses et inactives, mais elles transforment intimement la personne, la dépouillant de son amour-propre et de son attachement à toute créature, de telle sorte que sa volonté humaine soit totalement conforme au bon vouloir de Dieu et que ses actions humaines soient les opérations surnaturelles d'intelligence et d'amour mêmes de la Trinité (cf. nn. 750-753).

Après avoir traité de la vérité des missions divines du point de vue spéculatif, Chardon y recourt à nouveau pour le thème qui lui tient le plus à cœur : les croix spirituelles. Celles-ci sont des effets de la grâce, dont Dieu dispose pour conduire une personne fidèle à la perfection suréminente de l'amour. Dieu est comme jaloux de notre amour (cf. nn. 766 ; 771-772), et c'est pourquoi il veut être aimé de nous de façon exclusive et très pure. C'est dans ce but que les croix spirituelles purifient l'amour de l'homme envers Dieu, en tant qu'elles le détachent des créatures, des consolations sensibles, de tout autre réalité qui pourrait ralentir le mouvement de l'affection vers Dieu et elles le réveillent de la torpeur spirituelle qui l'a envahi durant les consolations.

Plus la personne humaine se vide d'elle-même et de toutes les créatures, plus elle attire à soi les missions des Personnes divines, qui demeureront en elle avec une présence plus parfaite et plus intime. Et enfin, puisque l'effet doit être toujours proportionné à sa cause, plus Dieu appelle une personne à une grande sainteté, plus ses croix spirituelles seront grandes, c'est-à-dire les purifications passives par lesquelles elle sera perfectionnée (cf. nn. 765-769). À la lumière de cette vérité, les croix que le chrétien accepte de vivre avec amour et foi, ne sont pas un signe de l'abandon de Dieu, de son oubli, ou pire encore de la punition divine, mais elles sont plutôt le signe évident que Dieu appelle ce croyant à une sainteté très élevée et à une communion de vie avec Lui qui n'admet aucun rival.

Il nous faut souligner enfin une profonde conviction de Chardon : « Cette vérité des missions divines est un des plus puissants motifs d'avancement spirituel, entre tous ceux que l'on a coutume de proposer pour exciter les commençants, encourager les profitants et confirmer les parfaits », si bien que l'âme humaine contemplant qu'elle est le terme des missions divines devient « toujours soigneuse de son progrès, éveillée à produire sans cesse des actes plus forts et plus fervents de toutes les vertus, afin que, croissant en la grâce, ce nouvel accroissement amène Dieu de nouveau en elle par une demeure qui a plus de présence, par une union qui a plus d'adhérence et qui a d'autant plus d'élévation qu'elle a plus d'intimité, plus de pureté et plus de vigueur » (n. 741).

La théologie est une et doit nourrir l'intelligence et l'affection du croyant

L'originalité de la méthode consiste dans le fait que Chardon ne se propose pas seulement d'écrire une œuvre de théologie spéculative, mais qu'il désire surtout toucher le cœur de ses lecteurs.

Il souhaite leur faire découvrir l'action que le Christ accomplit en eux pour les conformer à Lui. Son but est surtout de susciter l'amour de ces personnes vers Jésus Christ afin qu'elles soient ainsi consolées par le Seigneur lui-même qui agit en elles. Par conséquent, toute la spéculation théologique, les interprétations soignées des passages de l'Écriture Sainte et des textes des Pères de l'Église sont au service de l'amour et de la contemplation du mystère de la vie du Christ en nous. Toute la théologie que Chardon nous propose vise uniquement à nourrir, ordonner, justifier, fonder, et régler la vie surnaturelle de l'homme.

La Croix de Jésus n'est donc pas simplement une œuvre de piété classique ou de théologie spirituelle, mais elle est une véritable synthèse de théologie spéculative et mystique, entendant par théologie spéculative cette science qui, à la lumière de la foi, raisonne, déduit, construit, explique, justifie avec précision, et par théologie mystique, cette science qui recherche l'expérience spirituelle dans laquelle Dieu, selon son bon vouloir exclusif, prend possession de la vie d'une personne, l'unissant profondément à Lui, lui faisant accomplir des actes de vertu qu'elle n'aurait jamais accomplis, et la mouvant là où la volonté humaine n'aurait jamais osé. Chardon a ainsi le mérite de souligner l'unité de la théologie : la théologie est une en tant que science de Dieu, du Christ et de la vie du Christ en nous. Elle est également toujours spirituelle car elle est ordonnée non seulement à l'intelligence du mystère de Dieu en lui-même, mais également à notre communion consciente et affective avec lui.

Que la théologie soit une d'une part, et qu'elle ait toujours une dimension spirituelle d'autre part, constituent à la fois deux aspects originaux de ce chef-d'œuvre et deux motifs de son actualité. Tout d'abord, nous assistons aujourd'hui à une croissance toujours plus grande du savoir scientifique, qui a pour conséquence la fragmentation et la spécialisation des disciplines. Il en va de même pour la théologie qui étant de plus en plus approfondie, se fragmente et perd son unité originare. En second lieu, il nous arrive parfois de butter dans la lecture de quelques essais de théologie au terme desquels nous nous demandons si notre intelligence de la révélation divine a fait de réels progrès, ou bien si l'auteur de cet essai partage encore notre foi catholique.

Dès l'*Avertissement au lecteur*, Chardon déclare ouvertement que son propos est de rendre la théologie spéculative affective : « Je cherche dans mes

entretiens la connaissance de Dieu et des choses de son ordre. C'est pour les aimer, et pour m'efforcer, en les aimant, de m'unir et de me transformer en elles ». Il refuse d'entrer dans les disputes d'école ou d'user la terminologie chère aux mystiques. En effet, dans son œuvre, on ne trouve aucune allusion à la controverse sur la grâce, ni aux divers degrés de contemplation dont parlent les mystiques. Son objectif est d'expliquer théologiquement le sens et la valeur des croix pour enflammer d'amour le cœur de ses lecteurs, leur offrant ainsi l'occasion de s'élever vers Dieu et de réaliser qu'ils sont infiniment aimés et transformés par Lui³⁴.

Chardon est contre la pure spéculation théologique et défend un mode affectif d'élaborer la théologie, enseignant que l'on a la pleine intelligence des mystères de la foi seulement lorsqu'on progresse dans la vie spirituelle, quand on se dispose à la plus haute perfection et quand on arrive alors à aimer Dieu de façon toujours plus intense. Lui-même écrit en une phrase lapidaire : « Pour avoir l'intelligence des mystères, il faut aimer » (n. 758)³⁵.

De ces choix précis de méthode, il résulte un style littéraire particulier. Les plus hautes spéculations théologiques et les démonstrations les plus serrées se concluent souvent par des exclamations exubérantes et incoercibles d'amour pour Dieu. C'est ici l'une des caractéristiques les plus typiques de Chardon, qui apparaît comme le fruit de sa conception affective de la théologie où l'intelligence des mystères de la foi est au service de l'amour et de la conversion spirituelle. Ainsi, à titre d'exemple, après avoir traité de manière approfondie le mystère de notre incorporation au Christ, Chardon s'exclame dans un amour émerveillé : « Heureux, l'esprit qui transporte sa vie, sa présence et tout son amour dans cette source inépuisable qui fait que, dans la grâce, la poitrine de Jésus est fécondité de bonheur aux hommes et aux anges ! Quelle béatitude pour une âme, laquelle, s'étant vidée de tous les objets qui retiennent en un esclavage digne de larmes de sang les cœurs de la plus grande partie du monde, se perd à toutes choses et à soi-même, pour être trouvée au sein où on puise les eaux vivantes, capables d'étancher la soif

34. Les contemporains de Chardon lui reconnaîtront le mérite d'avoir atteint le but qu'il s'était proposé. Les docteurs en théologie, De Launoy et Loisel écrivent lors de l'approbation du texte : « Son auteur y fait un beau mariage de la théologie de l'école et des Pères avec celle de l'esprit et du cœur ». Tandis que dans l'autorisation de l'Ordre Dominicain, le père Philippe Bordereau reconnaît avoir trouvé dans *La Croix de Jésus* « une grande facilité à marier heureusement la Théologie mystique à la scolastique, l'affective avec la spéculative, établissant les maximes de l'une sur les conclusions de l'autre ». cf. L. CHARDON, *La Croix de Jésus*, Cerf, Paris 2004, p. 11.

35. Cf. également nn. 755-761, où l'on peut probablement percevoir une polémique voilée avec les confrères dominicains du couvent Saint Jacques à Paris.

que l'amour des créatures n'avait pu apaiser jusqu'alors! Quelle joie de se voir uni à Jésus-Christ par la même grâce et par la même charité qui rendent son âme digne – d'une dignité pourtant subséquente – de la plus adorable union où l'effort dernier de la toute-puissance de Dieu peut atteindre au dehors, par ses amoureuses communications! » (n. 27)³⁶.

Chardon a le grand et sans doute incomparable mérite d'avoir réussi à exprimer sa propre expérience spirituelle et celle des personnes qu'il connaissait, conjuguant la fidélité à la précision du langage théologique classique de la meilleure école thomiste avec les formules stylistiques caractéristiques de son temps, comme le fréquent usage du paradoxe, l'amour de la précision, de la rigueur logique et de l'amplification rhétorique. Le recours à ces modèles stylistiques lui a permis de décrire l'exubérance et la profondeur de l'expérience mystique.

L'enfance spirituelle et la nécessité d'en sortir

Avec *La Croix de Jésus*, Chardon se propose avant tout de consoler les personnes qui craignent d'être abandonnées de Dieu et de leur montrer que cet abandon est seulement apparent car en réalité, il prépare des grâces nouvelles et plus abondantes. Toutefois, il a aussi en vue un autre objectif étroitement complémentaire du précédent : sevrer l'âme de l'enfance spirituelle³⁷.

La croissance de l'amour séparant qui purifie et détache, la sincère humilité du cœur, et l'abandon confiant au bon vouloir de Dieu disposent l'âme humaine à sortir de l'enfance spirituelle pendant laquelle Dieu l'a choyée de consolations et de grâces sensibles, pour entrer dans l'amour « suréminent » par le biais de l'expérience des croix et des désolations (cf. nn. 847-851). Dieu se soustrait à ses disciples, se cache, suspend ses douceurs et dispose les épreuves, les croix et les souffrances uniquement pour faire sortir l'âme de l'enfance spirituelle, pour la fortifier dans l'amour, pour faire mûrir toutes ses vertus, pour mettre à l'épreuve sa constance, pour exercer sa vertu, pour rendre son humilité plus méritoire, pour corriger l'excessive confiance qu'elle mettait en ses propres forces, pour l'introduire dans la dépendance la

36. Pour d'autres exemples d'exclamations affectives : cf. nn. 32 ; 50 ; 86 ; 87 ; 354 ; 438 ; 539 ; 1030.

37. Les meilleurs exemples d'enfance spirituelle sont représentés par le Patriarche Jacob, qui aime Dieu parce qu'il attend de lui un profit personnel (cf. nn. 961-968), et par Marie Madeleine, qui a la joie de se mettre aux pieds du Seigneur pour écouter sa parole et pour l'adorer avec un amour le plus tendre (cf. n. 1025). Chardon remarque que les personnes se trouvant dans cet état, sont toutes celles qui pensent que Dieu est plus ou moins bon selon la mesure des croix ou des consolations qu'ils vivent (cf. nn. 963-964).

plus absolue à sa grâce, pour augmenter sa charité envers Lui, et pour la disposer à l'union parfaite et suprême à laquelle Il veut l'élever, au même rang que sa majesté (cf. nn. 852 ; 854).

En outre, le fait que Dieu prenne soin de faire sortir l'âme de l'enfance spirituelle est le signe de son amour jaloux pour nous. Si Dieu ne donne plus aucune consolation sensible, c'est parce que Lui-même prend leur place, s'unissant à l'âme en un mode plus pur (cf. n. 857). À ce stade de la vie spirituelle, il ne reste plus à l'homme que de continuer à désirer Dieu avec force, de s'abandonner volontairement et avec fidélité à son Bien-aimé jusqu'à la fin.

Toutes les consolations sensibles, même si elles sont accordées par Dieu, ne sont pas Dieu, et souvent leur abondance, au lieu de disposer l'homme à l'union divine, l'empêche de progresser dans cette union, et même, retarde la rencontre avec Dieu, et va parfois jusqu'à l'empêcher tout simplement (cf. n. 972). Telle est l'expérience que Chardon a tout d'abord vécu lui-même, et qu'il a découverte chez les autres comme guide spirituel, mais c'est en même temps l'enseignement qu'il tire de nombreux témoignages bibliques. Au lieu de nous séparer de Dieu, les croix, nous unissent plus intimement à Lui, nous attachent à Lui, et nous assimilent à sa manière d'aimer (cf. n. 975).

Dans cette lumière, les observations morales et psychologiques, assez fréquentes surtout dans le *Second* et dans le *Troisième Entretien*, demeurent toujours actuelles et efficaces. « Sa direction spirituelle est imprégnée de bonté et de douceur, ou mieux, il ne se fait aucun scrupule pour blâmer les supérieurs et les directeurs des âmes saintes qui les traitent avec la rudesse dont on use avec les domestiques. Mais la délicatesse de sa direction n'empêche pas la solidité et la vigueur de sa doctrine, qui ne craint pas de pousser les principes jusqu'au bout de leurs conséquences³⁸. »

Après avoir expliqué comment les croix spirituelles purifient l'âme humaine et l'unissent plus étroitement à Dieu, Chardon livre avec générosité, des conseils et des indications très pratiques pour éviter que l'on s'attache aux consolations spirituelles et qu'on en use avec abus. Il décrit avec détails les signes variés qui aident à discerner si une personne est animée d'un réel et parfait amour envers Dieu, ou si elle désire seulement ses consolations (*Troisième Entretien*, ch. 9-12 ; 15) et si elle est attentive à la formation des directeurs spirituels (cf. nn. 52 ; 834).

Notre auteur nous avertit encore que la catharsis déiforme qui purifie la mémoire, la volonté et l'intelligence humaine n'élimine pas nécessairement

38. H. Th. CONUS, *Soffrire con Cristo...*, cit., p. 120.

les distractions, les images inopportunes qui tendent à nous faire oublier la présence divine en nous : les distractions restent souvent pour procurer un bien plus grand à l'âme contemplative, parce qu'elles la mortifient et paralysent la fécondité de ses pensées et de ses élans vers Dieu, facilitant ainsi l'activité divine de la catharsis.

Le pourquoi de la mortification dans la vie chrétienne

Le thème de l'amour séparant et purifiant, de cet amour qui nous détache des biens terrestres et des créatures, rappelle simplement l'exigence élémentaire de la mortification dans la vie chrétienne.

On ne peut suivre authentiquement le Christ sans une vraie mortification. Le Seigneur Jésus lui-même, s'approchant de l'heure de sa Pâque, a enseigné à plusieurs reprises à ses disciples la nécessité de mourir à soi-même, de se renier soi-même : « Si quelqu'un veut venir à ma suite, qu'il se renie lui-même, qu'il se charge de sa croix, et qu'il me suive » (*Mt* 16, 24); « Si le grain de blé tombé en terre ne meurt pas, il demeure seul ; mais s'il meurt, il porte beaucoup de fruit. Qui aime sa vie la perd ; et qui hait sa vie en ce monde la conservera en vie éternelle. Si quelqu'un me sert, qu'il me suive, et là où je suis, là aussi sera mon serviteur. Si quelqu'un me sert, mon Père l'honorera » (*Jn* 12, 24-26).

L'exigence de renoncer à soi-même est justifiée théologiquement par le péché originel, par la blessure et la fragilité qu'il a produites dans la nature humaine. En effet, il a brisé l'harmonie qui subordonnait toutes les facultés humaines à l'intelligence et à la volonté, lesquelles, étant informées par la grâce sanctifiante étaient en parfaite communion de vie avec Dieu. Le péché originel a déséquilibré tout l'organisme éthico-psychologique de l'homme. La mortification et le renoncement à soi-même, soutenus et accompagnés par la grâce sanctifiante, par la charité et par l'exercice de toutes les autres vertus et par les dons du Saint Esprit, ont pour but de réduire progressivement les effets du péché originel en nous ainsi que les effets néfastes de nos péchés personnels. L'homme affaibli et blessé par le péché doit être mortifié pour qu'il puisse être vivifié comme créature nouvelle à l'image du Christ.

Par renoncement à soi, on peut entendre soit l'invitation fréquente à mourir à toutes choses – exigence que Chardon entend comme un aspect central de l'authentique amour pour Dieu, soit les croix spirituelles qui sont également vécues comme conséquence des propres imperfections et des fautes personnelles (cf. n. 865).

Ces aspects de la vie chrétienne comme la nécessité de renoncer à soi-même et de mourir à toutes les créatures pour vivre uniquement avec Dieu,

sont assurément aujourd'hui des notions quasiment oubliées de tous. De nos jours, en bien de lieux, le climat dominant est celui d'un christianisme humanisto-naturaliste qui aspire tellement à valoriser les biens terrestres qu'il fait malheureusement disparaître la consolante tension vers la gloire éternelle et évite de porter l'attention sur certains aspects comme la douleur, la souffrance, et la mort. On en vient parfois jusqu'à considérer ces réalités comme tabous ; personne n'en parle et pourtant elles reviennent toujours avec force. Parfois encore, le christianisme est dénaturé parce qu'on le conçoit sans croix et sans la souffrance qui sauve, ou parce qu'on l'assimile à une tristesse sans confort, une mélancolie sans espérance, une vie de mortification sans aucune perspective de joie.

Chardon ne nous propose pas, comme l'enseignement de nombreux maîtres qui restent ambigus, un christianisme bourgeois et hédoniste se prêtant au compromis, aimant la mondanité et la vie tranquille, niant tout idéal transcendant, assumant comme système de vie la médiocrité et recherchant à tout prix le plaisir et la commodité. Pourtant, il ne se présente pas non plus comme un apologiste de la mortification doloriste ayant sa fin en elle-même, n'alimentant pas une charité sincère envers Dieu et le prochain, et frisant la pathologie du masochisme. Il nous propose au contraire, un christianisme sérieux, viril, héroïque et austère, centré entièrement sur la participation à la vie du Christ et donc aussi sur le mystère de sa Croix.

De plus en plus, la vie chrétienne est représentée comme une joie plénière et définitive, comme une voie glorieuse, sans difficultés et sans entraves, évacuant ou méconnaissant la fatigue et la douleur de la conversion, la dure condition de la vie humaine, l'exigence parfois ardue que supposent les vertus chrétiennes. Cette façon de présenter la vie en Christ, outre le fait qu'elle est irréaliste, est aussi anti-évangélique. Chardon affirme clairement que « le chemin pour arriver au trône d'une vertu parfaite est âpre et fâcheux » (n. 810) et qu'il n'est sûrement pas celui des consolations sensibles (cf. n. 813). Les difficultés sont un stimulant pour grandir avec courage, les aridités rendent tenaces les résolutions et les initiatives, les tribulations et les afflictions les plus dures donnent de nouvelles grâces et conduisent l'homme à la sainte indifférence (cf. n. 811).

La grâce sanctifiante est l'essence de la vie mystique

Aujourd'hui, beaucoup pensent que la vie mystique chrétienne consiste dans le fait d'avoir des visions, des apparitions, des stigmates, dans la faculté d'accomplir des miracles ou autres phénomènes extraordinaires. Chardon, suivant la grande tradition scolastique de saint Bernard à saint Thomas, a

l'immense mérite de ne jamais séparer ces phénomènes extraordinaires de la vie chrétienne normale.

À la différence de l'un de ses célèbres confrères, Thomas de Vallgornera (1595-1675)³⁹, qui consacre son étude essentiellement aux phénomènes exceptionnels de la vie mystique, notre auteur, lui, ne s'y arrête pas. Ces phénomènes auraient beau être éclatants et prodigieux, ils n'en constituent pas pour autant l'essence de la vie dans le Christ. Chardon préfère relever et approfondir les fondements théologiques de la vie mystique, comme l'union de grâce avec le Christ, les missions divines, et décrire ses aspects ordinaires et communs, comme la grâce sanctifiante, les vertus infuses, l'amour dans sa dimension séparante, qui sont la preuve certaine de la sainteté d'une personne.

Chardon a le grand mérite d'avoir reconduit la vie mystique à l'intérieur du chemin normal de la foi. L'état mystique ne consiste pas en quelque chose d'extraordinaire comme la prophétie, la vision extatique, le miracle : c'est quelque chose d'éminent mais en même temps d'ordinaire chez les personnes qui tendent avec fidélité à la charité parfaite.

Avec son insistance sur la grâce sanctifiante, Louis Chardon nous rappelle enfin que celle-ci constitue la principale vérité de la mystique, sa structure ontologique fondamentale. Elle n'est pas un don exceptionnel et réservé à une élite, mais elle est offerte ordinairement à tous par le moyen des sacrements. La grâce sanctifiante n'est pas quelque chose d'oisif et d'inerte, mais elle réside dans le fait d'être associée à la propre activité de connaissance et d'amour de Dieu lui-même, et c'est pourquoi il est nécessaire que notre agir se purifie pour s'ouvrir généreusement à elle.

Fr. Giorgio Maria CARBONE, op

Bologne

39. Th. DE VALLGORNERA, o.p., *Mystica Theologia*, Lacavalleria, Barcinone 1662, surtout q. 3, disp. 1-6 (t. 1, pp. 344-603) où il traite amplement des phénomènes extraordinaires de la mystique.

Le rôle de la philosophie dans le dialogue entre la science et la foi

I

1. Dans un premier temps, je voudrais préciser le sens des termes impliqués dans le titre. Ils sont au nombre de quatre : philosophie, science, foi et dialogue.

D'une manière générale, si nous parlons ici de *dialogue*, c'est que nous supposons qu'entre foi et science existe un contact possible et un langage commun. Ce contact peut être de convergence ou d'opposition et de conflit. Ou, au contraire, il s'agit d'un malentendu, d'une illusion, de sorte qu'en réalité la rencontre n'a pas lieu, parce que nous nous trouvons devant deux univers de pensée totalement différents. Certains penseront alors à la doctrine de la « double vérité ».

2. Quand nous parlons de *foi*, nous entendons la foi chrétienne, la foi théologique, comme adhésion ferme à la Parole de Dieu qui se révèle. Elle est ferme, c'est-à-dire certaine, sa certitude s'appuyant sur l'autorité de Dieu qui se révèle, plus précisément sur la véracité de Celui qui est la vérité même. Cette véracité divine est au fondement d'une certitude absolue, plus forte que tout autre certitude acquise par les propres efforts de la raison éclairée par le *lumen naturale*.

On distingue entre l'aspect subjectif de la foi, qui concerne le mode d'adhésion (*fides qua*) et le contenu de la foi, les vérités reçues, les choses crues (*fides quae*). C'est de cet aspect qu'il est question ici.

En soi l'acte de foi est un acte simple d'adhésion, qui ne met pas en discussion son objet, si bien qu'à première vue, il semblerait inutile de parler de dialogue : là où le discours de la science semblerait incompatible avec la doctrine de la foi, celle-ci devrait se contenter de la profession, sans avoir à entrer en dialogue.

En réalité, les choses sont beaucoup plus complexes. En effet, dans l'adhésion de foi interviennent soit l'intellect soit la volonté. L'adhésion n'est pas aveugle, et cela pour deux motifs.

Le premier est intrinsèque à la foi elle-même. Il est exprimé par la formule de saint Anselme : *fides quaerens intellectum*, qui traduit une exigence

intrinsèque de la foi elle-même qui tend à pénétrer quelque peu dans l'intelligence du mystère.

Le second motif est préalable à l'adhésion de foi : celle-ci n'est pas la crédulité. Elle requiert des raisons sérieuses, et d'abord l'examen des titres de crédibilité de ce qui se donne à croire. Cela suppose d'abord l'examen préalable des *praeambula fidei*, c'est-à-dire de l'ensemble des vérités d'ordre naturel présumées par la foi. Dans un second temps, on doit examiner la crédibilité elle-même de la foi : possibilité de la révélation, véracité des témoins, des Évangélistes et de Paul. A ce niveau peuvent se présenter des difficultés, des objections, des malentendus, qui invitent au dialogue.

3. Mais soit pour les motifs de crédibilité soit pour l'intelligence de la foi, nous ne pouvons nous contenter d'une réflexion spontanée, immédiate, bien que le *sensus fidei* soit un indicateur sûr de la compatibilité ou de l'incompatibilité de certaines affirmations, avancées au nom de la science, avec la doctrine de la foi. Mais, en tant que tel, le *sensus fidei*, capable de juger, est incapable d'argumenter. Telle n'est pas sa fonction.

C'est au Magistère de l'Église qu'est confiée la garde du *depositum fidei*. Pour cette tâche, à des degrés divers, le Magistère est assisté de l'Esprit Saint. Mais le Magistère déclare la compatibilité ou l'incompatibilité de propositions faites au nom de la science, avec la doctrine de la foi.

Le développement systématique, « scientifique » au sens classique du mot, est la fonction propre de la *théologie*. La théologie joue un rôle décisif. La théologie, dont ne parle pas notre titre, est un savoir humain qui reçoit ses principes de la foi et qui doit scruter, avec les moyens de la raison humaine, moyens « scientifiques » au sens traditionnel du terme qui remonte aux Grecs, le contenu du dépôt de la foi, qui l'explicite et met en valeur ses harmonies internes.

4. La *philosophie* a pour objet la réalité qui se présente à nous, dont elle scrute l'intelligibilité en s'appuyant sur les ressources de la raison naturelle. Elle est distincte de la théologie : ni la foi ni la révélation n'appartiennent à ses constitutifs.

Dieu étant la source de la raison naturelle et de la révélation, il ne devrait pas exister d'opposition entre les enseignements de la foi (prolongés par la théologie) et les vérités philosophiques. Si une incompatibilité apparaît, c'est qu'il y a quelque part une erreur et le philosophe est invité à revoir son argumentation.

Précisons ce point. Quelle est la relation entre théologie et philosophie ? Cette relation est double. D'une part, la théologie se sert de la philosophie

comme d'un instrument, mais, d'autre part, la philosophie ne se définit pas par ce rôle de servante (*ancilla*). Elle possède sa propre autonomie. C'est de ce point de vue que nous disons que *de droit* il ne peut y avoir conflit entre (foi) – théologie et philosophie.

Mais en usant de la philosophie, la théologie ne la rend-elle pas inutile? Certains sont enclins à le penser. Mais cette position n'est pas correcte. En effet, l'usage de la philosophie par la théologie obéit à une fin bien déterminée, qui ne saurait s'opposer à la finalité propre de la philosophie ni en épuiser toutes les potentialités. Certains chapitres de cette dernière restent extérieurs à la régulation de la théologie.

En outre, comme nous le verrons, à certaines questions, qui ne sont pas indifférentes pour la foi elle-même, la théologie ne peut apporter de réponse; ces questions sont d'ordre philosophique.

5. Il nous faut maintenant parler de la *science*. La science, à l'origine, ou le savoir (*épistémè*), comprend chez les Grecs l'ensemble des disciplines du savoir rationnel. En d'autres termes, science et philosophie sont équivalentes. Ce sens se trouve encore chez Galilée et chez Descartes, qui parlent de nouvelle philosophie.

Mais nous prenons ici science au sens moderne du terme: la science est la discipline qui permet la connaissance de la nature physique. Elle s'appuie sur un double fondement: l'*expérimentation*, c'est-à-dire l'analyse systématique de la nature matérielle, et la *formalisation mathématique* (la définition cartésienne de la matière par l'étendue est une définition mathématique). La science permettra une connaissance exacte de la nature, pour autant que la recherche obéira à une *méthode* rigoureuse, dont Descartes fixe les règles.

En fait, le progrès des connaissances scientifiques exigera l'élaboration de protocoles de recherche toujours plus raffinés.

Nous devons ajouter un troisième élément qui est l'*hypothèse*. Celle-ci est une anticipation théorique, une prévision raisonnée du comportement de la nature qui exige d'être ensuite vérifiée, ou, selon la position de Karl Popper, falsifiée.

Quand une hypothèse rejoint un certain degré de plausibilité, parce qu'une série de faits significatifs en augmente la probabilité, on parle de *théorie*.

Quand donc des affirmations sont présentées comme scientifiques, c'est-à-dire ayant l'autorité et la garantie de la « science », il est de la plus grande importance de préciser si ces affirmations portent sur des faits confirmés, sur des hypothèses qui ont besoin de vérifications ou sur des théories. Ces distinctions sont exigées par la méthode scientifique elle-même.

II

6. Dans le processus de connaissance, la réflexion vient en un second temps. La science a d'abord été exercée avant que se développe la réflexion épistémologique sur la nature et sur l'extension de ses compétences.

Commençons par quelques observations plus générales. S'il existe une tendance à l'uniformisation de toutes les disciplines scientifiques, qui a sa racine dans l'extension de la formalisation mathématique et dans l'unité de la méthode, par ailleurs chacune des sciences en référence à son objet a sa spécificité. Nous pouvons parler des sciences au pluriel, sachant que toutes ont comme modèle de référence initial la science physico-mathématique.

On relèvera encore que l'extraordinaire fécondité et efficacité de la science moderne tient en grande partie au fait que celle-ci a su délibérément se limiter à un certain type d'approche de la réalité, à un certain type de questions. C'est la raison pour laquelle, dans certains domaines, on parle de *méta-science* pour indiquer des problèmes qui se présentent, dans le contexte de la recherche scientifique, mais pour lesquels la science reconnaît son incompetence. Il convient donc de distinguer entre *exercice de la science* et *conscience épistémologique de la science*.

Cette distinction, nous la rencontrons à un triple niveau.

Un premier niveau est celui du savoir proprement dit, qui est celui de l'épistémologie comme discipline du savoir philosophique : il s'agit de la philosophie des sciences.

Un second niveau est celui du vécu du scientifique lui-même. C'est le niveau existentiel. Il n'est pas dit qu'un bon scientifique soit *ipso facto*, au plan de la réflexion, un bon témoin épistémologique.

Un troisième niveau est le niveau culturel. Il répond à la question : quelle valeur une culture reconnaît-elle au savoir scientifique ?

À ce niveau, nous pouvons nous attendre à rencontrer bien des imprécisions et aussi des préjugés.

7. Une question de grande importance, elle aussi d'ordre culturel, est la question de la *mentalité scientifique*. Quelle est, à une époque donnée, l'idée de soi que se fait le scientifique quant à la pertinence et à la compétence de son savoir et de son rôle dans la société ? L'analyse ici est d'ordre sociologique, elle porte sur l'ensemble des scientifiques ou sur la conscience de soi du « scientifique moyen ».

Mais derrière les constatations que peut faire la sociologie, nous trouvons des prises de position philosophiques.

La distinction entre science et « scientisme » fournit un exemple de la problématique ici en jeu. Par exemple, une proposition comme celle-ci : « le progrès scientifique apportera le bien-être et le bonheur à l'humanité » est une affirmation qui appartient à l'idéologie scientiste. Fondamentalement, elle est de nature philosophique mais, en rigueur de termes, elle n'est pas une affirmation scientifique. Cette distinction essentielle est ignorée par beaucoup.

Ici nous rencontrons la philosophie.

Il faut s'arrêter à la philosophie, non pas en tant que telle, mais sous la forme qui généralement a accompagné l'essor des sciences de la nature, je veux dire le positivisme qui constitue aussi un état d'esprit. Le positivisme a connu de nombreuses modifications et des métamorphoses. Aujourd'hui encore il imprègne fortement les mentalités. Ses origines remontent à Bacon, à Descartes et au siècle des Lumières. Relevons certains traits fixés par celui qui lui a donné sa première formulation : Auguste Comte.

8. Au niveau décisif de la conscience, l'histoire obéit à la loi du progrès. Elle est ainsi divisée en trois étapes (3 âges) qui correspondent à l'enfance, à l'adolescence et à la maturité de l'homme. Le premier âge est celui de la théologie, le second, qui est un âge de transition, est celui de la métaphysique, et le dernier, qui est celui de l'humanité adulte, est l'âge positif, caractérisé par la prédominance des sciences positives. Ces trois âges se succèdent par élimination.

On saisit ce qui les différencie à partir du type de question que l'intelligence s'y pose. À la question vaine de la théologie et de la métaphysique : *pourquoi*, se substitue la question : *comment* des sciences positives, la seule à pouvoir recevoir une réponse adéquate.

Le positivisme peut avoir une forme plus ou moins radicale : ou bien il refuse la question du *pourquoi* comme privée de sens, ou bien il suspend la question pour s'en tenir à un agnosticisme de principe.

En d'autres termes, le savoir scientifique est autosuffisant, avec, pour conséquence, le discrédit jeté sur tout autre forme de pensée, dont aucune ne mérite le nom de connaissance, au sens propre du terme.

Cette manière de concevoir les choses est largement répandue.

Dans cette perspective la philosophie est réduite à l'épistémologie des sciences et à leur systématisation.

9. Nous trouvons dans le positivisme une autre affirmation qui, au-delà des Lumières, avait déjà été formulée par Descartes : l'affirmation de la *finalité pratique* de la science et, plus généralement, de la connaissance humaine. La théorie est au service de la praxis.

Dans la conception cartésienne, la finalité du savoir est le bonheur – bonheur terrestre – de l'homme. Cette relation de finalité, devient, avec les Lumières, une relation nécessaire, entendons qui s'impose de soi, parce qu'elle découlerait de l'essence même de la science. Elle n'est pas matière d'un choix.

Ainsi la science n'est pas achevée au niveau de la pure connaissance, mais trouve sa signification dans la *technique*.

Le problème du rapport entre science et technique est complexe. Il est lui aussi déterminant.

Il ne suffit pas de constater que les découvertes scientifiques sont à la base du progrès technique. Mais la recherche scientifique elle-même demande à la technique des instruments d'expérimentation toujours plus sophistiqués. Il y a imbrication réciproque.

C'est pourquoi un effort particulier est requis pour mettre en évidence l'instance proprement cognitive et contemplative de la science, menacée d'être absorbée par la technique.

En outre, le coût de certains instruments pèse fortement sur le choix de projets de recherche. On ne peut ignorer cet aspect économique. Au sujet de la réalisation de certains projets, on doit poser la question : l'intérêt principal porte-t-il sur la réalité à connaître ou sur la prouesse dans la mise en œuvre des moyens techniques qui permettent l'approche du réel ?

Nous sommes ainsi conduits à envisager un problème de grande portée philosophique et humaine, le problème des fins du projet scientifique. Ce problème est culturel. Quelles sont les finalités suprêmes de la vie humaine et celles-ci justifient-elles le savoir scientifique ?

Certaines philosophies proposent aussitôt leur réponse : pensons au pragmatisme et, dans un sens général, aux philosophies de la praxis. On aboutit ainsi à l'*orthopraxis*, comme autojustification de la praxis. En dernier ressort, le problème décisif est celui du sens et de la vérité.

10. On ne peut ignorer l'impact sur nos problèmes de l'héritage kantien et de sa négation de la compétence métaphysique de la raison pure (théorique). Le modèle de savoir rigoureux – le seul savoir au sens propre – est fourni par la physique newtonienne. Ce qui est en dehors de cette sphère est objet de ce que Kant appelle la foi.

À propos de l'héritage kantien significative est la position d'un penseur moderne comme Karl Jaspers. Celui-ci reprend la distinction, empruntée à Max Weber, entre expliquer (*erklären*) et comprendre (*verstehen*). *Erklären* s'applique au savoir scientifique. Celui-ci s'impose à tous, il est universel ; il réalise seul l'idée de science, d'*épistémè*. La philosophie correspond à un autre

type de savoir, dans lequel le philosophe est personnellement engagé, un tel engagement appartenant à la structure de son savoir. C'est pourquoi la philosophie ne peut prétendre à une universalité semblable à celle de la science. Quant aux questions proprement métaphysiques, Jaspers professe à leur égard un agnosticisme décidé. Cette position mériterait une critique plus approfondie.

Mais si j'ai évoqué le positivisme et l'héritage kantien, c'est parce qu'ils illustrent la diversité des interprétations que les philosophes ont donné de la science.

Avant donc de s'interroger sur la relation de la philosophie à la science, il faut aborder une question intérieure à la philosophie elle-même.

C'est à titre emblématique que j'ai cité Jaspers. Pour lui, et pour beaucoup, la philosophie ne peut pas prétendre être un savoir rigoureux, de portée universelle, au même titre que la science. Un des motifs dont dépend cette position est la constatation du pluralisme des philosophies. D'où la question : s'agit-il d'un pluralisme *de fait* ou d'un pluralisme *de droit*?

Le pluralisme des philosophies, aux yeux de Jaspers, ne signifie pas un exclusivisme. Il serait révélateur de la nature dialogique de la philosophie. Philosophier veut dire vivre dans la société des grands philosophes, ce qui revient à voir dans les philosophies autant d'approches qui, en tant que telles, ne seraient pas contradictoires.

Il est difficile de voir comment une telle position est compatible avec l'élan qui soulève les grandes philosophies vers la recherche de la vérité.

Le problème doit donc être affronté en lui-même.

11. Comme l'horizon de notre réflexion est le rapport entre science et foi, il n'est pas hors de propos ici de considérer ce que le Magistère affirme à ce propos.

L'Église reconnaît la validité *de la* philosophie, œuvre de la raison.

Une thèse philosophique ne peut être contradictoire avec une vérité de foi, et, *a fortiori*, avec l'ensemble des vérités de foi. En ce sens, la vérité de foi constitue un critère extrinsèque permettant de juger de la pertinence d'une thèse philosophique.

Les philosophies ne sont pas convergentes. Leurs positions peuvent être en contradiction entre elles. Il existe des erreurs philosophiques qui doivent être réfutées philosophiquement. Le critère extérieur de la foi peut aider le philosophe croyant à leur discernement. Ainsi la foi exerce une fonction judiciaire : elle indique la compatibilité ou l'incompatibilité d'une assertion philosophique avec la vérité révélée.

La foi pose des exigences à la philosophie. J'en retiens trois, qui sont indiquées par *Fides et ratio*: le caractère sapientiel de la philosophie qui tend à embrasser la totalité, ce qui présuppose que soit reconnue la capacité de vérité de la raison ainsi que la dimension métaphysique de la philosophie, au-delà de tout phénoménisme. Cette troisième exigence s'oppose directement au positivisme.

On ne saurait, comme philosophe, en rester à des critères extrinsèques. On se demandera d'où vient le pluralisme philosophique. Une de ses raisons est dans la difficulté elle-même de la philosophie, difficulté due à la hauteur et à l'étendue de son objet, qui est l'être, alors que les sciences particulières se limitent à des portions déterminées de la réalité. La philosophie, qui mesure la difficulté, exerce une fonction critique à l'égard d'elle-même; elle est consciente de ses hésitations, de ses approximations, de ses erreurs. Mais la conscience de ses limites dans l'exercice n'est pas une raison suffisante pour qu'elle renonce à sa nature d'authentique savoir, d'*épistémè*.

Je me contente de ces quelques remarques rapides sur un thème qui, à lui seul, demanderait de longs développements.

III

12. Nous pouvons maintenant dire quelque chose sur ce qui constitue le cœur de notre réflexion: la fonction médiatrice de la philosophie entre la science et la foi.

La science traite du monde matériel, objet de la perception sensible dont l'efficacité peut être prolongée par des instruments, et objet mesurable. Ce qu'elle rencontre d'abord c'est donc le phénomène, ce qui « apparaît » à la connaissance sensible ou lui est homogène. Dans la réalité ainsi objet d'expérimentation, la science cherche des constantes (des lois), dont elle pourra donner une formalisation mathématique. C'est pourquoi l'explication donnée par les philosophies sensualistes est inadéquate: la connaissance ne se réduit pas à la connaissance sensible. La science suppose l'œuvre abstractive de la raison, mais il s'agit d'une abstraction référée à l'observation des phénomènes.

Ces phénomènes ne parlent pas directement et par eux-mêmes de leur fondement (le *pourquoi*). Bien plus, les sciences positives, pour une raison de méthode, excluent la question de leur fondement. Cette limitation à un type de question a rendu possible leur fécondité. Mais exclure pour une raison de méthode n'est pas nier une dimension de la réalité.

Certes, il existe des philosophies *a priori* réductionnistes. Ainsi pour le matérialisme rien n'existe en dehors de la matière; pour le phénoménisme,

n'existe que le phénomène ; pour l'agnosticisme métaphysique, du fondement nous ne pouvons rien savoir, il n'y a connaissance que du phénomène.

La réflexion doit donc porter sur le phénomène. Celui-ci prend son sens à partir de l'horizon de l'être. Ce n'est pas pour rien que *Fides et ratio* insiste sur la philosophie de l'être.

La philosophie est œuvre de la raison. Elle répond à des questions qui naissent de l'intérieur de la raison, comme la question du sens. La réponse à ces questions est présupposée à l'exercice de la science. On devrait encore proposer une réflexion sur la structure analogique, non univoque, du savoir. C'est là aussi un point essentiel.

La référence à ces quelques thèmes suffit pour percevoir que la médiation de la philosophie est nécessaire à un dialogue fructueux entre la foi et la science.

13. Je voudrais, pour conclure, m'arrêter sur l'exemple de la *bioéthique*.

Devant les possibilités d'expérimentation et de manipulation du matériel génétique et de l'embryon humains, surgit spontanément la question : ces pratiques sont-elles moralement licites ?

Cette réaction éthique conduit à s'interroger sur la raison pratique en tant que raison éthique. Mais pour pouvoir répondre d'une manière adéquate, il faut avoir répondu à une question antérieure, qui est d'ordre anthropologique : qu'est-ce que l'embryon humain ?

Au niveau phénoménal de l'expérimentation, on a affaire à du matériel biologique, semblable à celui des autres animaux et des autres vivants. À ce niveau, la spiritualité de l'âme humaine n'est pas perceptible et ne peut pas l'être. Cette non-perception vient de l'approche propre des sciences expérimentales de la nature, parce que la dimension spirituelle se trouve en dehors de leur champ d'investigation. Sous cet angle, en effet, les différences entre l'homme et les primates supérieurs sont minimales et ne suffisent pas à manifester une dimension nouvelle, irréductible ou biologique, la dimension spirituelle, précisément.

De son côté, la foi (et avec elle la théologie) affirme l'existence d'un principe spirituel dans l'homme : cette vérité appartient au contenu de la révélation, bien qu'il s'agisse d'une vérité que la raison peut déjà découvrir par elle-même et que la doctrine de la foi fait sienne à cause de son lien intrinsèque avec le donné révélé.

On voit ici comment entre le donné scientifique et la vérité de foi une médiation rationnelle est nécessaire. C'est là l'œuvre de la philosophie, savoir rationnel. Précisons que seule une philosophie réaliste est capable de

s'acquitter de cette tâche d'une manière adéquate. En effet, procédant à une prospection intégrale du réel, la philosophie, avec sa méthode propre, est capable de mettre en évidence la spécificité de l'âme spirituelle comme composante constitutive de l'homme. De là elle établira la valeur unique de chaque sujet humain.

La question de la nature de l'embryon est devenue une question juridico-politique. Mais, en soi, elle est une question philosophique. Il appartient à la philosophie de la nature et aussi à la métaphysique de traiter de l'âme humaine en tant qu'humaine et de la nature des sujets membres de l'espèce humaine, autrement dit des personnes.

Cette approche est l'approche normale telle qu'elle se présente à la réflexion. Mais du point de vue culturel, cette approche se heurte aujourd'hui à un obstacle, qui est l'agnosticisme délibéré, voulu, cultivé, comme s'il allait de soi que la question de la nature de l'embryon humain était une question sans réponse, laissant en conséquence l'espace pour une pluralité d'opinions et de choix. C'est dans ce contexte, par exemple, qu'on a pu proposer l'idée, qui est dépourvue de fondement, de pré-embryon. Nous retrouvons là l'influence du positivisme.

Si on veut éviter une attitude fidéiste, ruineuse pour la foi, il importe de ne pas laisser la parole, qui est une parole d'autorité, au seul Magistère de l'Église. La médiation de la philosophie est indispensable.

+ Georges Card. COTTIER, op

Bach et Mozart, une musique pour la liturgie ?

Objet de débats passionnés, la musique liturgique a connu d'importantes métamorphoses au cours du XX^e siècle. La publication par le pape Pie X du motu proprio « Tra le sollecitudini », le 22 novembre 1903, a lancé un mouvement qui allait traverser le siècle et susciter de multiples initiatives (...). Cent ans après la parution de ce motu proprio, les débats autour de la musique liturgique sont toujours animés, et ce, malgré les transformations profondes subies par notre société, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur de l'Église¹.

Chant de l'assemblée, chant de la chorale ? Chant grégorien, mélodies modernes ? Créativité, tradition ? Participation active, participation passive ? Dialogue, intériorisation ? Y a-t-il une recette

du bon usage de la musique liturgique² ?

Le chant de l'assemblée est

la base de tout l'édifice musical d'une célébration³.

Cela impose

que le chant, c'est-à-dire à la fois le texte et la mélodie, serve bien la fonction précise que la liturgie demande qu'il remplisse... Cela signifie qu'il ne suffit pas qu'un chant plaise ou « marche » pour qu'il soit liturgique⁴.

Si donc le chant de l'assemblée semble être la base prioritaire d'une célébration, si son rôle est d'abord de servir les rites que la liturgie déroule, est-il opportun d'utiliser dans une liturgie des œuvres de Mozart, Bach ou celles d'autres compositeurs, œuvres que l'on entend habituellement en concert, qui ne peuvent pas être exécutées par une assemblée ordinaire et qui n'ont pas été créées pour répondre aux exigences liturgiques des communautés modernes ?

1. Paul CARDIN et Gilles ROUTHIER, *La liturgie en quête de sa musique*, Médiaspaul, Paris 2007, p. 5.

2. CNPL, *Du bon usage de la liturgie*, Guides Célébrer, Cerf, Paris 1999, p. 103.

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*

La question : *Bach et Mozart, une musique pour la liturgie ?* devrait donc être plutôt entendue ainsi : *Bach, Mozart, est-ce véritablement une musique qui convient à la liturgie ?*

Pour esquisser une réponse, il me paraît bon d'opérer une réflexion en deux parties en distinguant bien deux questions :

Est-il opportun, judicieux, pertinent d'utiliser la musique de Bach ou de Mozart en liturgie ? Cette question est une question d'abord théologique.

Si la réponse est affirmative, comment alors utiliser ces musiques dans la liturgie ?

1. Pour une théologie de la Beauté

Pour savoir si la musique d'un Bach ou d'un Mozart a sa place dans la liturgie, rien de plus intéressant que de parcourir quelques réflexions de théologiens connus.

Il revient au cardinal Martini de bien poser le problème :

Vous, les artistes, vous êtes un chemin par lequel nous arrive la Parole de Dieu (...).

Je l'affirme : vous nous êtes nécessaires, vous les artistes, les artisans de la beauté ; nécessaires au monde, mais aussi à la mission de l'Église qui est de conduire les hommes tout près de Dieu, d'en faire éprouver le charme, d'en goûter la parole (...).

Votre incessante tension vers le beau, l'imitation que vous en donnez (...) le désir anxieux d'en comprendre quelque secret, d'en fixer quelque intuition, vous rendent particulièrement proches de ceux qui, comme moi, doivent annoncer l'ineffable, l'invisible, le sacré, l'absolu ; je pense aux prédicateurs, aux témoins : car il s'agit de dire que l'ineffable a pris un nom, un visage dans l'Histoire, il a parlé, il a agi, il a éprouvé des sentiments et des désirs à l'endroit de ses interlocuteurs humains ; il s'est manifesté en Jésus Christ et dans son commandement d'amour, dans sa Pâques ruisselante de miséricorde et de vie (...).

Revêtir la Vérité d'un langage de beauté : telle est la médiation la plus appropriée au sacré du christianisme, le rendant intelligible à ceux qui le contemplent⁵.

Le cardinal Martini pose donc d'emblée la barre très haut : l'artiste est celui qui revêt la Vérité, c'est-à-dire Jésus-Christ, visage de Dieu, d'un langage de beauté. L'artiste est celui qui a le don de rendre visible l'invisible. Et une cantate de Bach ou une messe de Mozart sont, d'une certaine façon, comme un prolongement de l'Incarnation.

5. Cardinal Carlo Maria. MARTINI, *Propos sur l'Art*, Saint-Augustin, 2004, pp. 11-12.

Reste une question incontournable: lorsque l'on parle de beauté, de quelle beauté s'agit-il?

Il me paraît intéressant, à ce sujet, de lire un autre théologien contemporain, le cardinal Ratzinger qui, un an avant son accession au pontificat romain, a publié un livre qui est en fait un recueil d'articles élaborés à différentes occasions mais qui tentent tous une approche de Jésus. Le titre du deuxième article de cette publication propose une piste esthétique originale: *Blessé par la flèche de ce qui est beau: la croix et la nouvelle 'esthétique' de la foi.*

Quel est le point de départ de la réflexion du cardinal Ratzinger?

Chaque année, dans la prière des heures pendant le Carême, je suis touché par un paradoxe qui se trouve dans les vêpres du lundi de la deuxième semaine. Nous y lisons, l'une à côté de l'autre, deux antiennes, une pour le temps du Carême, une pour la semaine sainte, qui introduisent le Psaume 45 (...). Pendant le Carême, l'antienne encadrant le psaume est la même que durant toute l'année, c'est le verset 3 du psaume: « Tu es beau, le plus beau des enfants des hommes, la grâce est répandue sur tes lèvres » (...). L'Église (...) professe le Christ comme le plus beau des enfants des hommes; la grâce répandue sur ses lèvres nous renvoie à la beauté intérieure de sa parole, à la splendeur de son message... Or, le lundi saint, l'Église change l'antienne et nous invite à lire le psaume à la lumière d'Is 53,2: « Il était sans beauté ni éclat pour attirer nos regards, et sans apparence qui nous eût séduits. » Comment cela peut-il aller de pair? « Le plus beau des enfants des hommes » est d'une si vilaine apparence que l'on ne désire pas le regarder⁶?

La question fondamentale qui est ici posée est donc la suivante: est-ce la beauté ou la laideur (et la souffrance), qui régit notre monde et qui nous mène à la Vérité?

Développant sa pensée pour tenter de répondre à cette question, le cardinal Ratzinger fait ensuite référence à Platon, puis à Nicolas Cabasilas, théologien byzantin du XIV^e siècle:

Platon considère la rencontre avec la beauté comme cet ébranlement salutaire qui arrache l'homme à lui-même, qui le « ravit » (...). La beauté (...) le fait souffrir (...) la flèche du désir ardent frappe l'homme, le blesse et ainsi lui donne des ailes, l'attire vers le haut (...).

Cette expérience de Platon chez qui le but du désir ardent était encore demeuré sans nom, nous la retrouvons au XIV^e siècle, dans le livre du théologien byzantin Nicolas Cabasilas...: « Les hommes habités par des aspirations

6. Cardinal Joseph RATZINGER, *Chemins vers Jésus*, Parole et Silence, 2004, pp. 31-32.

si puissantes qu'elles dépassent leur nature et qui font qu'ils désirent plus qu'il n'est permis à l'homme de viser, de tels hommes ont été blessés par l'Époux même; celui-ci a fait tomber lui-même un rayon de sa beauté dans leurs yeux. L'ampleur de la blessure trahit la flèche, et les aspirations indiquent celui qui a tiré la flèche. »⁷

Platon et Cabasilas disent donc la même chose: la beauté que l'on peut contempler à travers les parcelles de beauté dans la création ou dans l'art disent un petit quelque chose de la Beauté même de Dieu. Mais cette beauté est inséparable d'une blessure qu'elle provoque au cœur de notre sensibilité, blessure qui est ce désir profond qui étreint le cœur de celui qui a été comme aspiré par la Beauté de Dieu, blessure qui est cette nostalgie d'un ciel qui s'entrouvre parfois. Le cardinal Ratzinger écrivait justement: *Blessé par la flèche de ce qui est Beau*.

La Beauté est donc inséparable d'une blessure, d'une souffrance. Et cette blessure, ouverte ainsi au cœur de l'homme est un mode de connaissance que le cardinal Ratzinger appelle l'intelligence par expérience ou par intuition, mode de connaissance qui est pour lui plus profond que l'intelligence par déduction, l'intelligence logique:

Avoir été touché par le rayon de la beauté qui blesse l'homme, voilà la véritable intelligence (...) La fascination par la beauté du Christ est une intelligence plus réelle et plus profonde que la déduction purement rationnelle (...). La rencontre avec la beauté peut devenir la blessure de la flèche qui atteint l'âme et qui la rend clairvoyante. Grâce à cette expérience, elle est maintenant en possession de normes et capable de peser les arguments de façon juste. Je n'oublierai jamais le concert de Bach à Munich que Leonard Bernstein a dirigé, après la mort prématurée de Karl Richter. J'étais assis à côté de l'évêque luthérien Hanselmann. Lorsque le dernier son d'une des grandes cantates du chantre de St Thomas s'était triomphalement évanoui, nous nous sommes spontanément regardés, et aussi spontanément nous avons dit l'un à l'autre: « Celui qui a entendu cela, sait que la foi est véridique ». Dans cette musique, une force si inouïe de réalité présente s'était fait percevoir que l'on savait, non plus par déduction, mais par bouleversement, que cela ne pouvait venir du vide, mais pouvait uniquement provenir de la force de la vérité qui se rendait présente dans l'inspiration du compositeur. N'est-ce pas aussi évident quand nous nous laissons toucher par l'icône de la Trinité de Roublev? Dans l'art des icônes, mais aussi dans les grandes œuvres sculpturales romanes et gothiques de l'Occident, l'expérience racontée par Cabasilas s'est extériorisée et est devenue ainsi communicable (...)»⁸.

7. *Ibid.*, pp. 33-34.

8. *Ibid.*, pp. 35-36.

Lorsque l'on parle de beauté, il n'y a donc pas seulement la question de la beauté comme harmonie, équilibre, justesse formelle, il y a d'abord la question de l'émotion : au sens étymologique, l'émotion (*ex-movere*), c'est ce qui nous touche tellement profondément, ce qui nous bouleverse tellement que nous sortons de nous-mêmes. Et parce que nous sortons de nous-mêmes, parce que nous nous ouvrons, alors nous pouvons accueillir l'autre : l'émotion artistique ne peut exister sans ouverture de soi, don de soi : la Beauté ne peut se conjuguer qu'avec l'Amour. À plus forte raison la Beauté du Christ, qui est la Beauté pour nous de la Vérité.

Et le cardinal Ratzinger de conclure :

Le regard sur l'icône, et sur toutes les grandes images de l'art chrétien, nous mène sur un chemin intérieur, un chemin de dépassement, et nous met ainsi sous les yeux – dans cette purification de la contemplation, qui est une purification du cœur – la beauté ou au moins un de ses rayons. C'est de cette façon que la beauté nous fait toucher la puissance de la vérité⁹.

Il existe encore un autre ouvrage, écrit par le cardinal Martini, ouvrage dont le titre évocateur rappelle à la fois Dostoïevski et le Père Bernard Bro : *Quelle Beauté sauvera le Monde ?*

Le cardinal essaye d'approcher le mystère de la Beauté à travers le récit de la Transfiguration. L'exclamation des disciples : « Il est beau que nous soyons ici¹⁰ » renvoie au livre de la Genèse : « Et Dieu vit que cela était bon¹¹ », c'est le même mot : *tov* en hébreu, *kalos* en grec : *beau* et *bon*. Le livre de la Genèse relie donc la notion de Beauté à celle de Bonté : les disciples sont séduits par la révélation éclatante et lumineuse de la Beauté du Christ transfiguré. Mais la Transfiguration est en fait une anticipation de la Passion : la Révélation de l'amour de Dieu est belle et bonne, mais cette Révélation doit passer par le don total que le Christ va faire par le don de sa vie, par sa mort :

« Il nous est bon d'être ici ». C'est dans cet amour manifesté sur la croix, que nous pouvons reconnaître et désigner à tous – croyants et incroyants en recherche – la Beauté qui sauve et s'offre, telle une lumière et une force, au sein même des cassures troublantes et douloureuses de notre époque...

La vocation à la Beauté passe par une courageuse ascèse de l'esprit et du cœur. J'en ai la conviction, le « beau témoignage » (cf. 1 Tm 6,13) rendu par

9. *Ibid.*, p. 37.

10. Mt 17, 4 ; Mc 9, 5 ; Lc 9, 33.

11. Gn 1, 10.

Celui qui donna sa vie pour chacun d'entre nous (...) ce témoignage est capable aujourd'hui encore de l'emporter sur les conditionnements de notre temps et de susciter un joyeux élan vers la Beauté de Dieu¹².

Ainsi donc, pour la théologie, toutes les beautés éparses de notre monde disent quelque chose de la Beauté de Dieu. Mais toute Beauté véritable ne peut que passer par le creuset de la désappropriation de soi, par le Don de soi, par l'Amour. Être sensible à la Beauté, c'est finalement être sensible à ce qui est au cœur même de l'Incarnation, c'est apprendre à accueillir le don suprême d'un Dieu qui se fait homme jusqu'au bout. Être sensible à la Beauté, c'est en dernier ressort percevoir que « tout est grâce » et qu'on ne saurait « atteindre Dieu » à la force du poignet, par des actes héroïques d'ascèse, par sa propre volonté: la Beauté de Dieu ne se révèle que par et dans son Amour qui se donne.

En conclusion, pour répondre enfin à la question: est-il opportun d'utiliser la musique de Bach ou de Mozart dans la liturgie, je ne peux que rappeler la magnifique réponse de l'abbé Jules Monchanin qui a écrit voici quelques années un petit livre au titre à nouveau très évocateur: *De l'esthétique à la mystique*¹³. Pour l'abbé Monchanin, tout ce qui est beau a infiniment sa place en liturgie, car tout ce qui est beau nous ouvre à l'Amour de Dieu. La musique d'un Bach ou celle d'un Mozart, lorsqu'elles suscitent en nous des émotions profondes, lorsqu'elles nous bouleversent, nous font sortir hors de nous-mêmes, monter au-dessus de nous-mêmes, et permettent ainsi la rencontre avec ce Dieu qui vient à nous dans le sacrement de l'eucharistie.

C'est un peu ce que dit saint Thomas quand il écrit de la beauté:

Elle est ce dont la vue procure la joie¹⁴.

Qu'est-ce à dire sinon que:

la beauté c'est l'être même d'une chose dont la connaissance éveille un amour extatique, un ravissement¹⁵.

Autrement dit, la façon dont l'intelligence saisit l'essence d'une chose, se fait, par la beauté, de façon intuitive avec une qualité de présence, d'immédiateté et une proximité sans égale:

12. Cardinal Carlo Maria Martini, *Quelle Beauté sauvera le monde*, Saint-Augustin, 2000, pp. 24, 26.

13. Jules MONCHANIN, *De l'esthétique à la mystique*, Castermann 1955, 1967.

14. THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie* I^a, q. 5, a. 4, ad 1.

15. Pierre-Marie EMONET o.p., *Une métaphysique pour les simples*, C.L.D. 1991, p. 119.

Alors l'objet aimé, désiré, peut s'approcher, entrer dans l'esprit, lui verser sa charge de lumière sans plus d'intermédiaires. Cette possession de la chose par l'intelligence que l'amour a procurée en lui imposant le silence des concepts comble la volonté spirituelle, tout à la joie de tenir enfin ce qu'elle aime¹⁶.

Pour prolonger ces quelques esquisses d'une théologie de la Beauté, voici un extrait d'un texte du Conseil Pontifical de la Culture à l'occasion de son Assemblée plénière 2006 :

La beauté artistique suscite l'émotion intérieure, provoque dans le silence le ravissement et conduit à la « sortie de soi », l'extase où la personne se trouve comme transportée hors du monde sensible par l'intensité du sentiment éprouvé.

Pour le croyant, la beauté transcende l'esthétique et le beau trouve son archétype en Dieu...

En quelque sorte, l'artiste prolonge la Révélation par une mise en forme, en image, en couleur ou en sonorité. En montrant combien Dieu est beau, il dit combien il l'est pour l'homme, comme son bien propre et la vérité ultime de son existence. La beauté chrétienne est porteuse d'une vérité plus grande que le cœur de l'homme, vérité qui dépasse le langage humain, et indique son Bien, l'unique essentiel (...).

Les œuvres d'art inspirées par la foi chrétienne (permettent) de communiquer de manière intuitive et savoureuse la grande expérience de la foi, de la rencontre avec Dieu dans le Christ en qui se dévoile le mystère de l'amour de Dieu et l'identité profonde de l'homme¹⁷.

S'il paraît opportun, judicieux, pertinent d'utiliser la musique d'un Bach ou d'un Mozart dans la liturgie, plus particulièrement à cause de l'intensité expressive, d'une part, que ces musiques apportent à la rencontre avec Dieu, à cause de la profondeur d'Amour du Christ-Don qu'elles révèlent d'autre part, reste cependant la difficile question pratique : comment le faire ?

2. Du bon usage de Bach ou Mozart dans la liturgie

Il me paraît important de faire deux remarques préalables lorsque l'on parle de liturgie.

La première est que l'expression « du bon usage... » montre bien, s'il en est besoin, que la liturgie est une question d'expérience et de bon sens ou de bon goût. En ce sens, l'art de la liturgie n'est parfois pas très éloigné de l'art

16. *Ibid.*, p. 120.

17. Cardinal Paul POUPARD et le CONSEIL PONTIFICAL DE LA CULTURE, *La Voie de la Beauté*, Salvator, Paris 2006, pp. 87-93.

culinaire: tout est une question de dosage. La maîtrise d'un bon chef de chœur se mesure à son expérience, son bon sens, c'est-à-dire sa science du mélange et de la juxtaposition d'éléments parfois assez éloignés voire contraires les uns aux autres. (Mais qu'est-ce que cette maîtrise sinon l'amour qu'elle révèle de celui qui en est le maître d'œuvre?).

Par *expérience*, en liturgie, on sait qu'il y a des œuvres musicales qui conviennent à tel type d'assemblée, à telle occasion de rassemblement, à tel lieu de célébration, avec tels moyens d'exécution musicale.

Il y a également une question de *bon sens*. On ne peut en effet faire les choses de n'importe quelle manière. On ne peut par exemple intégrer n'importe quelle cantate de Bach, si belle soit-elle, dans une liturgie eucharistique.

La deuxième remarque est que toute liturgie est avant tout un lieu de rencontre: rencontre des autres, bien sûr, mais rencontre de l'Autre surtout. Cela est important et permet de bien définir le rôle exact de la musique en liturgie: elle est et sera toujours au service de cette rencontre. Elle doit faire en sorte que cette rencontre se déroule comme il convient. Elle se doit d'être cet écran qui permet à la Parole d'apparaître dans tout l'éclat de sa Présence. Une musique est belle, en liturgie, dans la mesure où elle reste un moyen, un instrument, qui nous permet de mieux saisir intuitivement, mais aussi symboliquement, et surtout réellement la Splendeur de ce Dieu qui est Amour.

En 2004, nous avons créé à la cathédrale de Sion, en Suisse, une *Fondation Musique Sacrée et Maîtrise de la cathédrale* dont le but est l'animation musicale au sens large de ce vénérable édifice. La *Fondation* s'est donné un moyen d'action par la mise sur pied d'une *Maîtrise*, conçue comme une fédération de plusieurs ensembles vocaux et instrumentaux qui se partagent principalement l'animation des messes dominicales et des grandes fêtes de l'année liturgique. Cette animation musicale se fait par le biais des trésors musicaux du christianisme occidental: chants grégoriens, polyphonies anciennes, chef-d'œuvre de Bach, Mozart, Schubert, Schumann, Saint-Saëns, Gounod, créations modernes, etc.

2.1. *Des cantates de Bach en célébration eucharistique*

L'entreprise la plus intéressante lancée par cette *Fondation* reste sans conteste l'intégration d'une cantate de Bach lors de la messe dominicale de chaque troisième dimanche du mois. Cette démarche se fait avec un Ensemble Vocal de douze chanteurs, la plupart élèves professionnels de chant, et un ensemble instrumental professionnel.

Après les quatre premiers cycles de ces cantates de Bach, le bilan est largement positif.

La première constatation, évidente, est que depuis que ce cycle a été initié, la cathédrale s'est remplie : et cela nous conforte dans l'idée que le monde moderne a besoin de beauté, de cette beauté qui élève et peut faire toucher du doigt l'indicible qui se donne à entendre.

L'une des difficultés majeures reste cependant le choix des cantates : il est en effet relativement délicat de faire coïncider le calendrier liturgique luthérien de l'époque de Bach avec celui de Vatican II : tel dimanche luthérien ne trouve pas nécessairement son correspondant catholique. Faire le choix des cantates en trouvant celle dont le commentaire musical correspond à l'Évangile du jour de la liturgie catholique est possible, mais malheureusement pas toujours fréquent.

Une belle réussite a été la cantate BWV 67, *Halt im Gedächtnis Jesum Christ*, cantate qui met merveilleusement en scène Jésus apparaissant à ses disciples alors que Thomas reste incrédule. Après l'avoir dirigée quelques fois en concert, je l'ai intégrée deux fois à la cathédrale de Sion, lors de la messe dominicale du deuxième dimanche de Pâques, dimanche qui lit précisément le passage de l'évangile de Jean (20, 19-31) racontant l'épisode que Bach a mis en musique au n° 6 de cette cantate. À coup sûr, si cette musique convient bien au concert, combien plus constitue-t-elle une merveilleuse méditation de l'événement pascal lorsqu'elle est exécutée lors d'une célébration d'église. Plus loin que les mots, la musique nous fait participer au bouleversement des disciples, à l'étonnement de Thomas, à la victoire sur le Mal et à la confiance que donne la présence du Christ ressuscité. Et le chant de la trompette qui éclate dans le chœur d'entrée en modulant le thème du souvenir et de la mémoire nous plonge au cœur même du mémorial de notre salut, de l'anamnèse que constitue chaque célébration eucharistique. Dans le cas de cette cantate, il y avait donc une magnifique adéquation entre l'Évangile du jour prévu par le calendrier romain, le temps liturgique du deuxième dimanche de Pâques et la méditation luthérienne et musicale du Cantor de Leipzig.

Une autre très belle réussite a été la célébration festive, le 18 juin 2006, du jubilé des sœurs de Sainte-Ursule de Brigue et de Sion à la cathédrale de Sion. À cette occasion, la cantate de Bach qui avait été choisie était la célèbre BWV 140, *Wachet auf, ruft uns die Stimme*, commentaire plutôt mystique que lyrique de la parabole des vierges folles et des vierges sages (Mt 25, 1-13). La procession d'entrée se voulait développée : les sœurs des deux communautés de Brigue et de Sion entraient avant le clergé, et déposaient sept

lumignons, symbolisant les vierges sages en attente de l'époux, devant l'autel. Grâce à un bon minutage de tout ce geste, l'Ensemble Vocal et Instrumental exécutait pendant ce temps :

- le chœur d'entrée de la cantate dans lequel l'approche du Christ est rendue, aux instruments, par des rythmes pointés alors que l'attente impatiente de l'épouse est traduite par des rythmes syncopés et que le célèbre « choral du veilleur » développe ses douze phrases au soprano ;
- le récit du ténor commentant un texte du Cantique des Cantiques sur l'arrivée de l'époux ;
- un premier duo exprimant l'attente pleine de désir de l'épouse et faisant dialoguer Jésus (l'époux, voix de basse) avec l'âme croyante (l'épouse, voix de soprano).

Les derniers accords de ce duo s'éteignaient alors que l'évêque terminait le rite de l'encensement.

Pendant la procession de communion, la méditation musicale proposait tout d'abord le deuxième duo entre le Christ/époux et l'âme croyante/épouse : *Mon ami est à moi Et je suis à toi*, puis le célèbre *Gloria sei dir gesungen* qui chante l'accession des vierges sages comme « compagnes des anges autour de ton trône ».

Bien sûr que chanter ce don de l'épouse à l'époux, de l'âme au Christ avec toute cette communauté de sœurs ayant fait don de leur vie au Christ était magnifiquement symbolique et traversé de part en part d'une grande émotion. Dans ce cas précis, la cantate de Bach est venue magistralement commenter et souligner le sens profond de cette célébration jubilaire alors même que l'Évangile du jour (le grain dans le champ et la graine de moutarde, Marc 4, 26-34) n'apparaissait pas dans la cantate.

Une des grandes préoccupations, dans la mise en place de ce type d'animation musicale, consiste bien sûr à éviter que ce genre de prestation tourne au concert et que la célébration liturgique elle-même devienne secondaire. Pour éviter cet écueil, il a fallu trouver un équilibre entre les différentes parties chantées : la cantate de Bach est ainsi intégrée à la liturgie mais de façon fractionnée : le chœur d'entrée est joué au début de la célébration, les deux numéros suivants au graduel et à l'offertoire, les derniers numéros pendant la procession de communion, le chœur d'entrée étant rejoué après l'envoi. Dans la mesure où la cantate est un commentaire musical d'un des textes du jour ou correspond à la couleur du temps liturgique (Avent ou Carême par exemple), cela convient parfaitement et la musique remplit bien sa fonction de commentaire méditatif ou intuitif des textes. Cela convient encore mieux lorsque le prédicateur (qui reçoit

les textes de la cantate la semaine qui précède) prend la liberté de faire une allusion à tel ou tel passage de la cantate en relation avec les textes sacrés.

Restent donc les parties de l'ordinaire (*Kyrie-Gloria-Credo-Sanctus-Agnus Dei*). Certains musiciens professionnels qui nous accompagnent souhaitent jouer l'une ou l'autre des messes luthériennes de Bach. Mais c'est précisément ce qu'il fallait éviter de faire pour ne pas tomber dans le piège de l'esthétisme et transformer ces célébrations en concert. Il a fallu donc écrire de la musique pour permettre :

- à l'assemblée, de participer activement ;
- à l'Ensemble Vocal d'alterner avec l'assemblée ;
- à l'Ensemble Instrumental de pouvoir jouer dans l'instrumentation de la cantate ;
- aux solistes, de pouvoir chanter quelques phrases plus lyriques lorsque le texte le permet (introduction au *Kyrie*, premières phrases de l'*Agnus Dei* par exemple).

Pour ce qui est des moyens, l'assemblée trouve à sa disposition, lors de ces messes avec cantate, un feuillet, sur lequel elle trouve :

- le texte français/allemand de la cantate ;
- une introduction générale au sens du dimanche selon les textes du jour ;
- des introductions aux numéros de la cantate pour comprendre les images musicales de Bach ;
- les refrains de la messe musicale qu'elle peut entonner.

Ce qui me paraît très positif dans cette expérience, c'est qu'elle a permis le rassemblement de diverses énergies :

- rassemblement de musiciens de diverses confessions et de divers horizons, certains d'entre eux peu ou pas croyants qui s'unissent dans un geste qui est comme un pressentiment de l'au-delà : l'adéquation entre la beauté de la musique et les textes de la liturgie font que ces musiciens reviennent, dimanche après dimanche et parfois de loin, depuis quatre ans ;
- rassemblement d'une assemblée qui, même si certains de ses membres font d'abord une démarche esthétique, ne peut rester insensible au rayonnement de la grâce et qui peut surtout d'une part interioriser la Parole célébrée grâce à la beauté poignante des mélodies de Bach, et d'autre part extérioriser sa foi en participant aux mélodies accompagnées par le chœur, l'orchestre et l'orgue ;
- rassemblement des forces ecclésiastiques autour de la Paroisse : les chanoines de la cathédrale ont vu là un moment opportun et n'ont pas hésité à

rompre une tradition séculaire en laissant la présidence de la célébration au curé de la Paroisse;

- rassemblement des forces liturgiques et musicales pour une meilleure mise en œuvre: les chanoines de la cathédrale ont accepté d'aménager un lieu latéral pour les chanteurs et les instrumentistes, lieu qui laisse à l'action liturgique toute sa place centrale. Ils ont, de même, accepté l'achat d'un orgue positif ainsi que l'aménagement d'un éclairage adéquat pour les musiciens.

À côté de tous ces aspects positifs, la pratique a demandé l'ajustement de plusieurs points:

- ménager des espaces de silence ou de récitation commune (Credo, Notre Père) dans la célébration pour ne pas asphyxier l'assemblée avec trop de musique;
- choisir des cantates dont les textes sont soit en rapport avec l'un ou l'autre des textes du jour, soit en relation très étroite avec le temps liturgique et les thèmes qui en découlent (par exemple les cantates *BWV 147 Herz und Mund und Tat und Leben*, *BWV 61 Nun komm der Heiden Heiland*, pour le temps de l'Avent);
- choisir des cantates dont la durée ne dépasse pas 20 minutes, de façon que les célébrations « ordinaires » n'excèdent pas l'heure;
- éviter les airs trop longs pour le graduel;
- trouver des moyens de financement pour les prestations des chanteurs et des instrumentistes professionnels afin que le projet puisse se poursuivre dans la durée.

2.2. Des messes de Mozart en célébration eucharistique

Parallèlement à l'animation musicale mensuelle des célébrations eucharistiques avec un mélange de cantates de Bach et de « messes musicales » créées pour l'occasion et permettant la participation active de l'assemblée, animation assurée par l'Ensemble Vocal et Instrumental de la Maîtrise, un autre effort a été conduit – également une fois par mois – avec les jeunes chanteurs et instrumentistes de l'École maîtrisienne.

Pour diversifier l'animation musicale, cet ensemble a pris l'habitude de présenter, en puisant dans les trésors de la musique chrétienne occidentale, des ordinaires de messe (messes de Johann Valentin Rathgeber, Johann Ernst Eberlin, Wolfgang Amadeus Mozart: *Missa Brevis in C*, *Spatzen-Messe*, *KV 220* ou encore *Missa Brevis in C*, *Orgelsolo-Messe*, *KV 259*).

Pour répondre au souci « du bon usage » et pour trouver le « bon dosage » permettant à tous les membres de l'assemblée de goûter en profondeur à

l'essentiel de la foi, le choix a été fait d'exécuter dans sa totalité cette « messe musicale » (*Kyrie – Gloria – Credo – Sanctus – Agnus Dei*) mais en interprétant également des « créations » pour que l'assemblée puisse participer activement à la célébration :

- le chant d'entrée a été ainsi écrit à partir d'un des psaumes invitatoires (94 et 96) et intègre l'ensemble vocal, des versets chantés par les solistes, l'instrumentation à disposition, un refrain pour l'assemblée ;
- le psaume est celui du jour avec les mêmes paramètres que pour le chant d'entrée mais permet parfois à l'assemblée d'intervenir en alternant un refrain long avec de brèves acclamations ;
- il en va de même pour le chant de l'acclamation qui permet de mettre en musique le verset du jour prévu par la liturgie ;
- le refrain pour la prière universelle est un peu plus élaboré que d'habitude et comprend souvent un accompagnement d'orgue pour soutenir les invocations, une imploration soliste et la participation de l'instrumentation à disposition ;
- quant à l'offertoire et à la communion, ils laissent la place à des moments plus méditatifs permettant soit à l'orgue d'intervenir, soit aux jeunes solistes de chanter quelques extraits du répertoire de musique spirituelle baroque (*Geistliche Konzerte* de Schütz, *Selva morale* de Monteverdi, etc.).

Une excellente réussite de cette façon de faire a été la réalisation, avec la *Spatzen-Messe* de Mozart, d'une messe télévisée qui a permis, en plus, la mise en œuvre de la prière eucharistique chantée par les célébrants, avec accompagnement d'orgue et refrains pour l'assemblée¹⁸.

Conclusion

Cette expérience de mise en œuvre régulière d'une cantate de Bach ou d'une messe de Mozart dans le cadre d'une liturgie eucharistique dominicale catholique est une entreprise positive et concluante : elle revitalise une cathédrale, réunit en célébration des artistes jeunes, de confessions diverses, permet une expression de la foi qui puise aux trésors de l'art sacré :

La forte capacité de communiquer de l'art sacré le rend capable de franchir les barrières et les filtres des préjugés, pour rejoindre le cœur des hommes et des femmes d'autres cultures et religions, et leur donner de

18. Messe, en direct de l'Église St-Michel à Martigny-Bourg (Valais), avec la *Spatzen-Messe* (KV 220) de W.-A. Mozart, 25 juin 2006, Télévision Suisse Romande.

percevoir l'universalité du message du Christ et de son Évangile. Aussi, quand une œuvre d'art inspirée par la foi est offerte au public dans le cadre de sa fonction religieuse, elle se révèle comme une « via », un « chemin d'évangélisation et de dialogue » qui donne de goûter, en même temps qu'au patrimoine vivant du christianisme, à la foi chrétienne elle-même¹⁹.

Elle insuffle un nouveau dynamisme autour de l'église-mère d'un diocèse :

Il ne suffit pas de faire des musées : il faut donner à ce patrimoine de pouvoir exprimer le contenu de son message. Une liturgie authentiquement belle aide à pénétrer dans ce langage particulier de la foi, fait de symboles et d'évocations du mystère célébré²⁰.

Elle laisse entrevoir à une assemblée dominicale le pressentiment de la Beauté infinie d'un Dieu qui se donne en communion.

Relire les œuvres d'art chrétiennes, grandes ou petites, picturales, plastiques ou musicales, et les replacer dans leur contexte tout en approfondissant leurs liens vitaux avec la vie de l'Église, en particulier la liturgie, c'est faire « parler » à nouveau ces œuvres, leur permettre de transmettre le message qui en a inspiré la création. La « via pulchritudinis », en empruntant le chemin des arts, conduit à la « veritas » de la foi, le Christ lui-même, devenu « par l'Incarnation, icône du Dieu invisible »²¹ (...)

Elle favorise également une application simple des directives de la constitution « *Sacrosanctum concilium* » par le « bon dosage » qu'elle tente de mettre en œuvre, dimanche après dimanche, entre :

- la participation active, au sens propre du terme, demandée par les Pères du concile Vatican II :

C'est pourquoi les pasteurs doivent être attentifs à ce que dans l'action liturgique... les fidèles participent à celle-ci de façon consciente, active et fructueuse²².

Pour promouvoir la participation active, on favorisera les acclamations du peuple, les réponses, le chant des psaumes, les antiennes, les cantiques (...). On observera aussi en son temps un silence sacré²³.

19. Cardinal Paul POUPARD et le CONSEIL PONTIFICAL DE LA CULTURE, *La Voie de la Beauté*, Salvator, Paris 2006, p. 98.

20. *Ibid.*, p. 104.

21. *Ibid.*, p. 99.

22. CONCILE VATICAN II, Constitution *Sacrosanctum Concilium*, n° 11.

23. *Ibid.*, n° 30.

- les emprunts aux trésors de la musique chrétienne occidentale :

Le trésor de la musique sacrée sera conservé et cultivé avec la plus grande sollicitude. Les *Scholae cantorum* seront assidûment développées, surtout auprès des églises cathédrales²⁴.

L'Église reconnaît dans le chant grégorien le chant propre de la liturgie romaine... Les autres genres de musique sacrée... ne sont nullement exclus de la célébration des offices divins, pourvu qu'ils s'accordent avec l'esprit de l'action liturgique²⁵.

- la création d'œuvres musicales susceptibles d'accroître ce trésor : les compositeurs

composeront des mélodies qui présentent les marques de la véritable musique sacrée et qui puissent être chantées non seulement par les grandes *Scholae cantorum*, mais qui conviennent aussi aux petites et favorisent la participation active de toute l'assemblée des fidèles²⁶.

BERNARD HÉRITIER

Musicien professionnel, licencié en théologie de l'Université de Fribourg, et diacre, Bernard Héritier a dirigé plusieurs chœurs : après avoir mené durant plus de vingt ans la Schola des petits chanteurs de Sion, il dirige actuellement le chœur des collèges de cette ville, ainsi que le chœur Novantiqua. Il est le fondateur de la Maîtrise de la cathédrale de Sion.

24. *Ibid.*, n° 114.

25. *Ibid.*, n° 116 (la Maîtrise de la cathédrale de Sion possède également un Chœur grégorien qui chante une fois par mois, en alternance avec l'assemblée, les « messes musicales » du kyrie).

26. *Ibid.*, n° 121.

Aspects théologico-philosophiques de l'éloge pontifical d'Emmanuel Lévinas

[...] Parmi les penseurs contemporains, je voudrais mentionner au moins un nom : celui d'Emmanuel Lévinas. Il représente un des courants du personnalisme contemporain et de la philosophie du dialogue. De même que Martin Buber et Franz Rosenzweig, il s'inscrit dans la tradition personnaliste de l'Ancien Testament, où est si fortement mis en évidence le rapport entre le « je » humain et le « Tu » absolument souverain et divin. Dieu, qui est le Législateur suprême, a solennellement prononcé sur le Sinaï ce commandement : *Tu ne tueras pas* ! Il y a là un impératif moral de caractère absolu. Comme ses coreligionnaires, Lévinas a profondément vécu le drame de la *Shoah*, et c'est peut-être une des raisons pour lesquelles il donne de cette injonction particulièrement nette du Décalogue, une interprétation remarquable. Pour lui, la personne se manifeste à travers le visage. La philosophie du visage constitue un des héritages de l'Ancien Testament, notamment des psaumes et des livres prophétiques, où l'on parle sans cesse de *la recherche de la face de Dieu* (cf. par exemple Ps 27 (26), 8). À travers le visage, c'est l'homme qui parle, le visage de tout homme qui devient une victime crie : *Ne me tue pas* ! Le visage humain et le commandement *tu ne tueras pas* ont été unis chez Lévinas d'une façon géniale, comme un témoignage sur notre époque où différents parlements, bien que démocratiquement élus, légalisent des meurtres avec une incroyable facilité.

Le texte cité provient du livre bien connu *Entrez dans l'Espérance*¹, il est un fragment de l'énonciation du pape Jean-Paul II. Appeler cette poignée de phrases que l'on vient de citer *éloge pontifical d'Emmanuel Lévinas* peut paraître exagéré, mais je n'ai pas trouvé de pareil hommage de ce pape rendu à un autre philosophe contemporain. Et vu que les paroles citées sont celles d'un professeur de philosophie², qui, en tant que pape – conformément à la doctrine de l'Église catholique – est (a été) le premier témoin et enseignant de la foi, vu ensuite que celui que concerne l'éloge est un éminent philosophe français se déclarant ouvertement fidèle au judaïsme, un des commentateurs

1. JEAN-PAUL II, *Entrez dans l'Espérance*. Avec la collaboration du Vittorio Messori, Paris, Plon/Mame, 1994, pp. 302-303 ; les italiques sont ceux du texte original.

2. Jusqu'aux derniers mois avant le conclave, il était directeur de la chaire d'Éthique à l'Université Catholique de Lublin.

contemporains du *Talmud*, un philosophe donc que certainement on peut appeler philosophe juif³, la brève énonciation de Jean-Paul II sur Lévinas acquiert une signification particulière et incite à se pencher sur ce texte.

L'énonciation pontificale en cause apparaît, dans l'ouvrage évoqué, dans le contexte de la défense de toute vie humaine. Y a été mise en valeur la *philosophie lévinassienne du visage*, qui s'inscrit dans la *tradition personaliste de l'Ancien Testament*. Les causes de cette mise en valeur, je ne fais que les ébaucher; elles sont essentiellement théologiques, mais le contexte philosophique les rend plus proches, et ceci pour cette simple raison que la théologie – européenne en tout cas – est liée à la philosophie⁴. Signaler le contexte philosophique met dans une certaine mesure en lumière les intentions de l'éloge pontifical de Lévinas, mais s'avère, semble-t-il, insuffisant pour en donner une image complète. C'est qu'il faut lire cet éloge également à la lumière du nouvel enseignement de l'Église sur les Juifs et le judaïsme, dont le point de départ est le Concile Vatican II et qui – comme j'ai déjà eu l'occasion de le remarquer – a eu le pape pour premier enseignant et témoin⁵. Dans cette situation, l'éloge pontifical d'un philosophe juif non seulement montre les opinions du pape Wojtyła, mais exprime tout simplement l'enseignement postconciliaire de l'Église sur les Juifs et le judaïsme.

I

Commençons par ce qui est sans doute notoire, à savoir le fait que Jean-Paul II – à la suite de Lévinas – en indiquant les causes ayant amené l'Europe aux camps de concentration hitlériens et aux goulags soviétiques, met sur le « banc des accusés » *la culture de l'immanence*⁶. Les principaux reproches

3. « Nie rozumie sic przesłania jego filozofii bez świadomości zakorzenienia Lévinas w talmudycznej tradycji żydowskiej. » / « On ne comprend pas le message de sa philosophie sans la conscience de l'enracinement de Lévinas dans la tradition talmudique juive. » Voir: Abbé M. JEDRASZEWSKI, « Europa i Biblia / L'Europe et la Bible », dans: E. LÉVINAS, *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*. Paris (Albin Michel) 1976. (trad. polonaise, Gdynia 1991, p. I.) Cf. G. BENSUSAN, *Qu'est-ce que la philosophie juive?* Paris, Desclée de Brouwer, 2003, pp. 202 ss.

4. Un excellent et très récent exemple en est la conférence du pape Benoît XVI à Ratisbonne (12 sept. 2006).

5. L'enseignement de Vatican II imprègne toutes les énonciations de Jean-Paul II dans *Entrez dans l'Espérance*; le chap. XVI du livre est consacré aux Juifs et au judaïsme. Cf. mon texte *Korzenie [Les racines]* dans: *Czytając 'Przekroczyc próg nadziei' / En lisant 'Entrez dans l'Espérance'*, dir. T. Styczen, Z. J. Zdybicka, Lublin, RW KUL, 1995, pp. 282-300.

6. En septembre 1993, à l'Université de Vilnius Jean-Paul II constata que les totalitarismes à enseignes différentes et les démocraties malades avaient amené de profonds bouleversements dans l'histoire de notre siècle; chacun des systèmes implantés l'un après l'autre, et

formulés à l'endroit de cette culture sont les suivants : elle élimine l'altérité ; n'y serait sensé que ce qui est intelligible, accessible à l'esprit humain ; il n'y aurait donc pas de place pour une quelconque transcendance ; on est alors là, par conséquent, en présence, selon la constatation de Lévinas, d'une culture *probablement d'emblée* [...] *très profondément athée*⁷.

Probablement? Lévinas, maître de la parole, n'employait guère de mots superflus. Qu'est-ce qui se cache donc sous cette incertitude ? Remarquons que, d'un côté, Lévinas appelle toute la culture de l'Europe occidentale – de Thaïes à Heidegger – culture de l'immanence⁸. D'un autre côté, dans sa conférence prononcée à Castelgandolfo (1983), en présence de l'Hôte, l'auteur de *Totalité et Infini* consacre beaucoup de place à l'idée de l'infini selon Descartes. Dans la conférence en question, nous lisons au sujet de l'infini : « idée exceptionnelle, idée unique et, pour Descartes, le penser à Dieu. » Son caractère exceptionnel et unique consiste à ne pas pouvoir être saisie par l'esprit humain : « [...] l'idée de l'infini *contiendrait plus qu'elle ne serait à même de contenir*, plus que sa capacité de cogito. Elle *penserait* en quelque façon *au-delà de ce qu'elle pense*⁹ » (les italiques sont de moi). Et encore une citation de la conférence de Castelgandolfo : « La pensée finie de l'homme ne saurait tirer d'elle-même l'idée de l'Infini, d'après Descartes qui l'identifie à l'idée du parfait et à l'idée de Dieu. Il aurait fallu que Dieu l'ait mise lui-même en nous¹⁰. » Dans cet état de choses, la philosophie de Descartes – avec son idée de l'Infini – constituerait une exception dans cette culture de l'immanence censée être homogène. Et pourtant nous savons bien qu'on n'a là aucune exception. À la question portant sur la genèse de cette idée de

l'un hostile à l'autre, avait sa propre physionomie, mais il ne serait guère erroné de voir dans l'un et dans l'autre des produits de la même culture, culture de l'immanence, tellement répandue dans cette Europe des derniers siècles, génératrice des visions de l'existence personnelle et collective niant Dieu et faisant peu de cas de Ses desseins à l'endroit de l'homme. Voir : JAN PAWEŁ II, *Nowe przymierze między Kościołem a kulturą / Nouvelle alliance entre l'Église et la culture* /, éd. pol. de *L'Osservatore Romano* 14 (1993), n° 12, p. 17. En ce qui concerne Lévinas, v. p. ex sa conférence au Congrès Philosophique de Montréal en 1983, intitulée, *Détermination philosophique de l'idée de culture*. J'utilise le texte dactylographié, 16 pages.

7. Pendant ce Congrès philosophique de Montréal, Lévinas a affirmé : « Le savoir est la culture de l'immanence. [...] Rien de transcendant ne saurait affecter, ni véritablement élargir un esprit. Culture de l'autonomie humaine et, *probablement d'emblée, culture très profondément athée*. Pensée de l'égal à pensée. » Cf. n. 6, p. 7.

8. Cf. B. SKARGA, *Emmanuel Lévinas: Kultura immanencji / Emmanuel Lévinas: Culture de l'immanence / dans Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne / Identité et différence. Essais métaphysiques* /, Krakow, Znack, 1997, pp. 92-113.

9. Voir E. LÉVINAS, *Transcendance et intelligibilité*, Genève, Labor et Fides, 1984, p. 23.

10. Cf. *supra*, p. 24.

l'Infini, identifiée avec l'idée de Dieu, Descartes répondait que Dieu lui-même l'avait mise en nous et Lévinas savait bien qu'il ne saurait y être question d'aucun nativisme philosophique ni d'un aphorisme cognitif quelconque¹¹. D'où vient donc cette idée de l'Infini dans la philosophie de Descartes? Lévinas répond: « L'idée de l'Infini [...] conserve pour la réflexion le nœud paradoxal qui déjà se noue dans la révélation religieuse¹². » Évidemment, *la révélation religieuse* dont il est question ici, renvoie à la Bible et, comme tout le monde le sait, Descartes n'était guère le seul à se trouver impliqué dans cette sorte de « révélation religieuse ». Descartes est héritier du Moyen Âge chrétien et le christianisme ne commence pas avec le Moyen Âge; la philosophie de l'Antiquité chrétienne remonte au II^e siècle après Jésus-Christ¹³. Le christianisme, lui, ne sort pas de nulle part. Sans la Bible juive, sans l'Ancien Testament (pour parler le langage habituel du chrétien), le Nouveau Testament est un livre totalement incompréhensible; ou autrement dit: sans le judaïsme biblique nous ne comprenons absolument pas Jésus de Nazareth. Le pape Wojtyła enseignait: « On ne saurait exprimer pleinement le mystère du Christ sans se référer à l'Ancien Testament. Le point de départ de la définition de l'identité humaine de Jésus, c'est son lien avec le peuple d'Israël¹⁴. » En résumant: tout ce qui était dominant dans la culture européenne entre le II^e et le XVII^e siècle ne peut sans doute pas être appelé culture de l'immanence et le penseur dont nous parlons s'en rend bien compte. Il est invraisemblable que Lévinas n'ait rien su des vues de Tertullien (160 - 223) par exemple, de celles d'Augustin (354-430) ou de celles de Thomas d'Aquin.

Il est par conséquent permis de dire que de l'avis de Lévinas c'est la philosophie postcartésienne qui porte les marques de la culture de l'immanence. Lévinas sait que l'idée de l'Infini, encore présente dans la philosophie de Descartes, ne pourra plus se maintenir dans la philosophie postcartésienne. Cependant lorsqu'il parle de la nécessité de remplacer la culture de l'immanence par celle de la transcendance, ses exigences se font plus radicales. Comme la culture de l'immanence uniformise, réduit *l'autre* à *le même*, la culture de la transcendance « en appelle à une *autre phénoménologie* fût-elle

11. Rappelons par exemple l'explication de la connaissance par Platon ou Kant.

12. E. LÉVINAS, *Transcendance et intelligibilité*, p. 22.

13. Comp. p. ex. E. GILSON, *History of Christian philosophy in the Middle Ages*, Toronto 1955.

14. Fragment de l'allocution aux membres de la Commission Biblique Pontificale, *Lien du christianisme avec l'Ancien Testament* du 11 avril 1997, cité d'après *L'Osservatore Romano* 18 (1997), n° 6, p. 41 ss.

destruction de la phénoménologie de l'apparaître et du savoir »¹⁵. La culture de la transcendance doit être « une non-indifférence intelligible selon une *intrigue spirituelle tout autre que la gnose* ! »¹⁶. Eh bien, cette *autre phénoménologie* de même que *l'intrigue spirituelle* entièrement *différente de la gnose*, cela veut dire, selon Lévinas, autre et différente de celle qui s'était formée dans l'Antiquité grecque, pour devenir ensuite la « servante » formant l'Antiquité chrétienne et le Moyen Âge, et qui finit par montrer ses conséquences ultimes dans la philosophie postcartésienne. Tout semble donc suggérer que Lévinas appelle culture de l'immanence l'ensemble de la culture de l'Europe occidentale – dès sa naissance dans la Grèce antique jusqu'à la philosophie de Martin Heidegger. Si je comprends bien le philosophe français, dans son interprétation de la culture se cache une certaine équivoque : elle concernerait surtout la période entre le II^e et le XVIII^e siècles.

De pareils doutes ne sont point le fait de Jean-Paul II. Le pape Wojtyła estime que c'est seulement Descartes qui « est à l'origine d'un vaste courant anthropocentrique en philosophie. Son *Je pense, donc je suis*, [...] pourrait servir de devise au rationalisme moderne » courant où *cogito* devient absolu épistémologique. En conséquence : « n'a plus alors de sens que ce qui correspond à la pensée humaine¹⁷. Ce n'est plus la véracité objective de cette pensée qui compte, mais plutôt le fait que quelque chose devienne présent dans la conscience humaine. Nous nous trouvons là au seuil de l'immanentisme et du subjectivisme modernes. » Et voici la continuation de l'idée : « Tout le rationalisme des derniers siècles, dans son expression anglo-saxonne comme dans son expression continentale, avec le kantisme, l'hégélianisme et la philosophie allemande des XIX^e et XX^e siècles, jusqu'à Husserl et Heidegger¹⁸. » Bien sûr, lorsque le Pape parle de l'immanentisme moderne, il n'est pas injustifié de chercher les sources de la culture de l'immanence chez les présocratiques, p. ex. chez Thalès ou chez les plus grands philosophes de l'Antiquité, p. ex. Platon ou Aristote. Néanmoins, ce n'est que Descartes qui inaugure le retournement anthropocentrique en philosophie et son absolutisation de la conscience subjective ouvre une nouvelle époque dans la philosophie (et dans la culture) – époque de l'enfermement *total* dans la conscience.

15. E. LÉVINAS, *Transcendance et intelligibilité*, p. 18.

16. *Op. cit.*, p. 19 ; les italiques dans l'original.

17. On est frappé par la convergence des opinions avec le philosophe français, qui constate : « Le lien du sensé et de l'intelligible se maintiendra dans le savoir et équivaudra à l'intrigue du spirituel dans toute la culture occidentale. » Cf. *Détermination philosophique de l'idée de culture*, p. 6

18. *Entrez dans l'Espérance*, p. 91- 92.

À son tour, cet enfermement *total* dans la conscience coupe la connaissance humaine de la révélation religieuse, du sens « venant d'en haut », en un mot – de la Bible. C'est pourquoi à la question adressée au Pape, question de savoir si l'idée de Dieu que nous trouvons encore dans la philosophie de Descartes, se maintiendra dans la philosophie postcartésienne, Jean-Paul II répond que Descartes lui-même n'a pas abandonné – c'est vrai – le christianisme, mais « il est néanmoins difficile de ne pas reconnaître que c'est lui (Descartes) qui a créé le climat dans lequel cet éloignement a pu se produire à l'époque contemporaine. [...] Cent ou cent cinquante ans après Descartes, nous constatons que tout ce qui, dans la tradition de la pensée européenne, était essentiellement chrétien est déjà mis en parenthèses¹⁹ ».

Au fond, qu'a-t-on mis entre parenthèses? Avant tout, selon le Pape, le Siècle des Lumières français s'est avéré une affirmation définitive du rationalisme pur. Les devises de la Révolution française – liberté, égalité, fraternité – bien que trouvées dans l'Évangile, *de facto* était interprétées comme venant du culte de la déesse Raison. « Du coup, le patrimoine spirituel, et en particulier moral, constitué par le christianisme a été arraché à son fondement évangélique. C'est à ce fondement qu'il faut le ramener aujourd'hui afin qu'il retrouve toute sa vitalité²⁰. » Mais pourquoi le patrimoine moral du christianisme a-t-il pu si facilement être détaché de ses assises évangéliques? La même question – mais avec encore plus de chagrin et plus d'insistance – pourrait être formulée à l'adresse du *xx^e* siècle, plus particulièrement à propos des crimes de la Deuxième Guerre mondiale: *comment cela a-t-il pu se produire dans l'Europe chrétienne*²¹?

Il en a été ainsi, car *la vérité du christianisme lui-même était de plus en plus détachée de ses racines bibliques!* Si Lévinas décèle dans la philosophie de Descartes l'idée de l'Infini « impliqué » dans la révélation biblique, déjà le « rationalisme des "Lumières" a ainsi mis en parenthèses le vrai Dieu et en particulier le Dieu rédempteur²² ». Et encore une constatation du Pape, très importante, car très nette: « L'époque postcartésienne c'est le processus d'éloignement du Dieu des Pères, du Dieu de Jésus-Christ²³. » Bref, de l'avis

19. *Entrez dans l'Espérance*, p. 92.

20. *Ibid.*, p. 93.

21. Enfin, Hitler et la majorité des criminels nazis tiraient leur origine de familles chrétiennes et tous étaient baptisés. Plus encore: les soldats de la Wehrmacht, impliqués dans les crimes de génocide, étaient accompagnés par des aumôniers (protestants et catholiques). Staline, lui, non seulement baptisé, était séminariste orthodoxe.

22. *Entrez dans l'Espérance*, p. 93 et ss.

23. *Ibid.*, p. 93.

du Pape, l'époque postcartésienne était caractérisée par un éloignement progressif du Dieu de la Bible juive (de l'Ancien Testament).

Bien que cette opinion puisse susciter certaines réserves – je reviendrai sur la question – il est difficile de nier que le positivisme, et ensuite le scientisme, a renforcé toutes ces tendances, qui se faisaient remarquer à l'heure des Lumières. L'essor des sciences, plus particulièrement de la biologie au XIX^e siècle – évoquons des travaux notoires de Darwin et sa théorie de l'évolution – semblaient placer les livres de la Bible juive (de l'Ancien Testament) à côté des vénérables œuvres d'Homère, d'Hésiode ou de Pindare, dans le monde donc de la grande littérature, mais en dehors de tout savoir ayant alors cours. Le « Christ cosmique » dans la vision évolutionniste de Pierre Teilhard de Chardin se passe fort bien de la Bible juive²⁴.

Et qu'en est-il de Dieu lui-même, « pourquoi ne se révèle-t-il pas plus clairement? Pourquoi ne donne-t-il pas des preuves tangibles et accessibles à tous de son existence? Pourquoi sa mystérieuse stratégie ressemble-t-elle tant à un jeu de cache-cache avec ses créatures? » Ce sont des questions posés par V. Messori à Jean-Paul II. Et voici la réponse du Pape: « Je pense que les questions que vous posez, et que tant d'autres se posent, ne peuvent être situées ni dans la problématique de saint Thomas, ni dans celle de saint Augustin, ni dans celle de la *grande tradition judéo-chrétienne*. Il me semble que ces questions ont une origine différente: le rationalisme pur, caractéristique de la philosophie moderne. Son histoire commence avec Descartes²⁵. »

Le Pape, ce qui est compréhensible, attire l'attention sur cette tradition de la réflexion philosophique pour laquelle la source dernière du sens n'est pas le *cogito*, ni même la conformité de l'esprit avec la réalité en présence. Dans ce dernier cas, nous pouvons parler de la vérité de fait, effective (c'est-à-dire de la vérité métaphysique), mais pour la *grande tradition judéo-chrétienne* mentionnée par le Pape, où nous pourrions situer p. ex. Maïmonide et Thomas d'Aquin (au Moyen Âge) ou Wojtyła et Lévinas (nos contemporains) – pour ces représentants, répétons-le, de la *grande tradition judéo-chrétienne* – la vérité n'est pas Dieu, mais Dieu est la vérité. F. Rosenzweig, évoqué par Jean-Paul II dans l'« éloge » en cause, écrit là-dessus sans aucune équivoque: « La vérité est de Dieu. Dieu est son origine. Si elle-même est l'illumination, lui, il est la lumière d'où jaillit depuis toujours son illumination²⁶. » Cette

24. Cf. p. ex. P. TEILHARD DE CHARDIN, *Le Milieu divin*, Paris, Seuil, 1957; de même, *Hymne de l'univers*, Paris (Seuil) 1961.

25. *Entrez dans l'Espérance*, p. 71; les italiques sont de moi.

26. F. Rosenzweig, *L'étoile de la Rédemption*, tr. A. Derczanski et J-L Schlegel, Paris, Seuil, 1982, p. 457.

affirmation de l'auteur de *L'étoile de la rédemption*, saint Augustin la ferait facilement sienne. On touche à nouveau, pour employer la terminologie du Pape, à la *grande tradition judéo-chrétienne*.

Ainsi donc nous croyons comprendre les intentions de Jean-Paul II. De son avis, le retournement anthropocentrique de Descartes non seulement a enfermé la réflexion sur la réalité dans la conscience, en la coupant de l'existant réellement, mais il a fait encore autre chose : il a coupé la réflexion philosophique de la réalité de la foi, de tout *ce qui est sensé bien que non-saisissable par l'esprit*²⁷. Remarquons que le pape Wojtyła oppose à Descartes saint Thomas d'Aquin. Pourquoi ? Pour Thomas, « ce n'est pas la pensée qui détermine l'existence, mais, au contraire, l'existence, le fait d'être qui détermine la pensée ! Je pense comme je pense, parce que je suis ce que je suis, c'est-à-dire une créature, et parce que Dieu est Celui qui est, c'est-à-dire le Mystère absolu non créé. S'il n'était pas Mystère, la Révélation ne serait pas nécessaire. Pour être tout à fait exact, la révélation que Dieu fait de lui-même ne serait pas nécessaire²⁸. » Il est difficile de ne pas voir que pour le Pape l'important est avant tout que la philosophie de Thomas d'Aquin, distinguant l'ordre de la raison et l'ordre de la foi, a su unir ces deux ordres. Descartes par contre les a séparés, sans possibilité de les unir. Dans les textes cartésiens – et à coup sûr dans les textes postcartésiens – n'est plus sensé que ce qui est à la portée de l'esprit, saisissable pour lui. C'est cela justement la culture de l'immanence.

Il faut la surmonter à l'aide de la culture de la transcendance. Jean-Paul II constate : « On ne peut pas penser convenablement à l'homme sans cette référence à Dieu qui est essentielle pour lui. C'est ce que saint Thomas appelait *actus essendi*, dans le langage de la philosophie de l'existence ». Ce lien de l'homme avec Dieu trouve une expression tout autre chez les *philosophes du dialogue*, tels que précisément Buber ou Lévinas. « Désormais, nous nous retrouvons très proches de saint Thomas, mais le chemin passe moins par l'être et l'existence, que par les personnes et leur rencontre : à travers le "je" et le "tu". *C'est là une dimension fondamentale de l'existence de l'homme, qui est toujours une coexistence* ». Par la suite, le Pape explique pourquoi il apprécie hautement le personnalisme de l'Ancien Testament, pourquoi il a tant d'estime pour les philosophes du dialogue. Écoutons ses paroles : « Où les philosophes du dialogue ont-ils appris cela ? – [...] avant tout dans l'expérience

27. Thomas d'Aquin dit dans l'hymne eucharistique, *Tantum ergo* : « Praestet fides supplementum sensuum defectui. »

28. *Entrez dans l'Espérance*, p. 73.

de la Bible. [...] La tradition biblique tourne autour de ce "Tu", qui est d'abord le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, le Dieu des Patriarches, et ensuite le Dieu de Jésus-Christ et des apôtres, le Dieu de notre foi. [...] Une telle coexistence est essentielle pour *notre tradition judéo-chrétienne* et vient de l'initiative de Dieu Lui-même²⁹. »

* * *

Faisons le point : le chemin philosophique de Thomas d'Aquin mène par l'être et l'existence, le chemin philosophique de Lévinas – par les personnes et la rencontre des personnes. Ce sont des contextes différents de la justification philosophique, propres à ces deux philosophes. Mais tout comme nous ne pourrions pas comprendre la spécificité de la philosophie de Thomas d'Aquin en nous référant au seul contexte de la philosophie d'Aristote, nous ne serons pas à même de comprendre et de montrer la spécificité de la philosophie de Lévinas en faisant uniquement appel au contexte de la philosophie de Kant. Par contre, nous comprendrons les deux grands lorsque ils vont – comme le dit le pape Wojtyła – se côtoyer sur les mêmes pages de la Bible juive (Ancien Testament). En mettant ainsi en évidence la conséquence de la philosophie postcartésienne, nous comprenons pourquoi le Pape a d'une façon aussi spectaculaire distingué la « *philosophie du visage* » de Lévinas, tirant ses origines de l'expérience de la Bible juive.

II

La réponse ne semble cependant pas entièrement satisfaisante. Elle n'a notamment montré que ce à quoi nous avons accès pour ainsi dire du côté philosophique. Nous comprenons que le contexte de la philosophie postcartésienne rend la philosophie « sourde » à la « voix venant d'en haut » en la « coupant » de cette source de sens que porte la Bible. Le contraire du postcartésianisme (culture de l'immanence) est la culture de la transcendance, qui, selon le Pape, devrait exprimer la *grande tradition judéo-chrétienne*, avec E. Lévinas, représentant de la philosophie contemporaine, tout particulièrement distingué, et Thomas d'Aquin, un des plus grands maîtres de la pensée chrétienne, non seulement au Moyen Âge.

29. *Entrez dans l'Espérance*, p. 46 ; les italiques sont de moi.

Il y a pourtant un problème: une telle tradition – *judéo-chrétienne* –, on la chercherait en vain dans l'histoire de la philosophie ou d'autant plus dans l'histoire de la théologie. Un coup d'œil sur l'histoire dévoile tout à fait autre chose: un gouffre, s'approfondissant au cours des siècles, sépare le judaïsme du christianisme; les documents officiels de l'Église postconciliaire sont là pour en témoigner³⁰. Est-ce donc que cette proximité de Thomas d'Aquin et d'Emmanuel (Lévinas) de Kaunas, est-ce donc que cette *grande tradition judéo-chrétienne*, est-ce que tout cela ne devrait être qu'un vœu du pape Wojtyła, qu'une utopie du Pape ami des Juifs, sans chance aucune d'un vrai rapprochement? Ou peut-être un tel rapprochement a-t-il déjà eu lieu et faut-il seulement que nous fassions l'effort de le remarquer? Alors seulement l'intention de l'éloge pontifical du philosophe juif apparaîtra dans sa plénitude...

Revenons encore une fois à l'époque postcartésienne où, selon le Pape, la vérité du christianisme même était de plus en plus détachée de ses racines bibliques, où – autrement dit – s'observait le « processus de l'éloignement du Dieu de nos Pères, du Dieu de Jésus-Christ », où, pour le dire carrément, s'observe le processus consistant à se détacher de la Bible juive. En effet, le contexte de la philosophie postcartésienne a pu favoriser de tels processus. Dans la première partie de cet article, j'ai signalé des exemples concrets. Mais ce qui constitue le grand problème c'est le fait que les tendances à s'éloigner de la Bible juive sont bien plus anciennes et certainement ne commencent pas à poindre seulement au XVI^e siècle. Une première tentative dans ce sens a lieu au II^e siècle et est le fait de Marcion (88 – 169)³¹. Pour ce qui est de l'époque moderne, depuis le XVIII^e siècle, et plus particulièrement au cours du XX^e siècle, l'hérésie de Marcion se fait singulièrement importune et tapageuse³² dans les différentes « incarnations »

30. Dans le document de la Commission Pontificale pour les Contacts Religieux avec le Judaïsme, intitulé *Orientations et suggestions pour l'application de la déclaration conciliaire « Nostra aetate »* n° 4 (1^{er} décembre 1974), nous lisons: « Bien que le christianisme soit né dans le judaïsme et qu'il en ait reçu certains éléments essentiels de sa foi et de son culte, le fossé s'est creusé de plus en plus au point d'en arriver presque à une méconnaissance de part et d'autre ».

31. Marcion affirmait que l'Ancien Testament révèle un Dieu partial, despotique, capricieux; le même que prônent les prophètes d'Israël. Mais au-dessus d'eux existe le Dieu suprême, le Dieu de l'amour, que révèle Jésus-Christ, fils du Plus Haut, Dieu du Nouveau Testament. Donc selon Marcion, Jésus de Nazareth n'a rien de commun avec le Messie d'Israël, le fils de David, fils d'Abraham, n'a par conséquent rien de commun avec la Bible hébraïque. V. E. COTHENET, « Marcion », dans: *Dictionnaire des religions*, dir. P. Poupard, Paris (PUF) 1993, pp. 1244-1245.

32. Cf. J. Ratzinger, *Der Gott Jesu Christi*, München 1976; trad. pol. par J. Zychowicz, *Bóg Jezusa Chrystusa*, Kraków, Znak, 1995, pp. 43 et ss. Le plus saillant exemple d'un retour de Marcion dans la pensée protestante est sans doute A. v. Harnack (1851-1930), qui dans son *Marcjon. Das Evangelium vom fremden Gott* (1921) écrit: « Rejeter l'Ancien Testament au II^e siècle était une faute que la grande Église a repoussée avec raison; le garder au XVI^e siècle

de ce qu'on appelle *christianisme aryen*³³, pour lequel, évidemment, le climat intellectuel de la philosophie postcartésienne pouvait être bien favorable. Mais faut-il nécessairement voir dans la philosophie postcartésienne la principale coupable? Sur ce point précis, il convient peut-être d'écouter davantage Lévinas, qui croit trouver les sources de la culture de l'immanence dans la Grèce antique! Peut-être sur ce point précis s'avère très importante la constatation du philosophe français lorsqu'il parle du besoin – pour la culture de la transcendance – d'une *intrigue spirituelle tout autre que la gnose*. D'ailleurs, faut-il absolument chercher dans la philosophie le secours essentiel?

Il est manifeste que le problème qui consiste à traiter la Bible juive (Ancien Testament) comme un élément de second rang, a été et demeure toujours encore un problème intérieur du christianisme lui-même. Problème aussi vieux que le christianisme! Jetons dans cette situation un regard sur « l'intérieur » de l'Église. Voilà que les pages de l'Évangile nous montrent la controverse opposant Jésus, Juif de Nazareth aux Juifs qui L'écoutent. Et puis, la querelle des Juifs ayant suivi Jésus après avoir cru en Lui avec les Juifs qui ont refusé Son enseignement et ont chassé de la Synagogue ses disciples (Juifs eux aussi). Ce différend – intrajuvif – nous le retrouvons décrit dans les Livres du Nouveau Testament. Qu'y a-t-il d'important dans ce différend? Les parties étaient conscientes du lien profond malgré la déchirure de fait, malgré même la spécificité marquée. Et même lorsque l'enseignement du Christ a commencé à être proclamé aux gentils, ce lien profond avec Israël – malgré la déchirure – était professé. Par exemple Paul de Tarse, qui s'appelle lui-même *apôtre des gentils* (cf. p. ex. Ga 2,8), chassé des synagogues, jamais et nulle part n'a proclamé le mépris pour les Juifs. Jamais, il n'a affirmé que tous les Juifs avaient été rejetés par Dieu. Il ne les accusait pas tous du crime de déicide. Les Juifs qui ont cru en Jésus, n'ont jamais renié le judaïsme biblique³⁴. Paul, lui-même citoyen romain, dans son *Épître aux*

était un destin auquel la Réforme n'a pu encore se soustraire; mais le conserver depuis le XIXe siècle comme document canonique dans le protestantisme est la conséquence d'une paralysie religieuse et ecclésiale. » Cité d'après G. Berenheim, *Pour enseigner « Nostra aetate »*. Une autre vision du lien qui unit l'Église et le peuple juifs, 40 ans après Vatican II, Paris, 2005, p. 24

33. Une mention en est faite, à propos de l'Allemagne hitlérienne, par J. Ratzinger, *Salz der Erde von Peter Seewald*, Stuttgart 1996. J'ai utilisé la trad. pol. de G. Sowirski, *Sol ziemi*, Kraków, Znak, 1997, p. 213. Mais de pareils exemples, nous en avons aussi chez nous (en Pologne); il suffit d'évoquer l'œuvre de Tadeusz Zielinski (p. ex. *Chrzescijanstwo antyczne / Le Christianisme antique* / ou le nom de Feliks Koneczny et sa conception de la *civilisation latine*).

34. Déjà après la Résurrection de Jésus-Christ et après la Pentecôte, ils priaient au temple de Jérusalem; cf. p. ex. Ac 3, 1.

Romains rappelle que la « racine » pour le païen converti est (et demeure) le noble olivier d'Israël sur lequel le païen se trouve « greffé » et c'est lui, le noble olivier (Israël) qui le porte : « Ce n'est pas toi qui portes la racine, c'est la racine qui te porte » (Rm 11, 18). Paul était conscient du fait qu'admettre ces vérités élémentaires de la foi – relatives au lien du christianisme avec le judaïsme – n'est point facile pour le païen faisant sienne la foi de Jésus. Il écrivait aux Romains : « [...] tu as été retranché de l'olivier sauvage auquel tu *appartenais par nature et greffé, contre nature*, sur un olivier franc » (11, 24; les italiques sont de moi). La constatation de Paul ne permet aucun doute en indiquant le besoin d'une profonde transformation intérieure, indispensable dans le cas du païen recevant le baptême en tant que signe de la foi en Jésus-Christ. Et quels étaient les faits ?

Eh bien, déjà dans la deuxième moitié du II^e siècle, l'écrasante majorité des chrétiens tirent leur origine de peuples païens³⁵. Un coup d'œil rapide semble faire croire que ce fait était sans grande importance pour le christianisme en train de se former. Il est vrai que Marcion, évoqué plus haut, tire son origine d'un milieu païen, mais déjà Polycarpe, disciple de l'apôtre Jean, l'appelle « fils premier-né du diable »³⁶ ; de même – on le souligne dans toutes les études – la communauté de l'Église de Rome s'oppose catégoriquement, en 144, aux vues de Marcion. Cela veut dire – et cela est également accentué avec force – que l'Église du monde gréco-romain a fait sienne la foi des Apôtres transmise dans le Nouveau Testament. Elle a fait donc sienne la *mémoire du lien spirituel avec Israël* contenue dans les textes des Évangiles et dans les Épîtres des Apôtres.

C'est la vérité et il importe de le souligner sans hésitation : l'Église du II^e siècle a reçu les quatre Évangiles et les Épîtres des Apôtres ! Mais – et cela en général est pour ainsi dire moins bien perçu – l'apologétique chrétienne du premier temps ne remarque pas assez la « mémoire » de la particularité du peuple de l'Alliance. En effet, le païen baptisé ne se rendait pas compte de *l'élection spécifique d'Israël*, plus précisément, du *caractère surnaturel de cette élection*. Tout cela – cette particularité d'Israël en tant que peuple de l'Alliance –, l'Église devra se l'assimiler tout au long de son histoire et continue toujours encore à le faire. Les historiens de l'Église notent que les auteurs des plus anciennes apologétiques chrétiennes présentent un « nouveau type de

35. M. Simon, *La civilisation de l'antiquité et le christianisme*, Paris 1972, p. 43, constate que la conversion des Juifs n'a guère dépassé la première génération ; très tôt, les nouveaux chrétiens sont presque exclusivement d'origine païenne.

36. Cf. p. ex. E. COTHENET, *op. cit.*

penseur chrétien, qui n'avait pas son équivalent dans le judéo-christianisme »³⁷. La nouveauté consistait en ce qu'aussi bien Justin (100 - 165), martyr, favorable à la philosophie grecque, que Tertullien (160 - 223), considéré comme ennemi de la philosophie, tous deux s'opposent à Marcion, tout en étant, tous deux, auteurs de travaux attaquant les Juifs et le judaïsme. D'autres auteurs chrétiens vont les suivre. Depuis Tertullien, dans la littérature patristique et dans celle du Moyen Âge, ne sont guère rares des ouvrages portant le titre *Adversus Judeos*³⁸. C'est précisément au II^e siècle que commence à se creuser le gouffre séparant les chrétiens des Juifs.

Il est impossible de ne pas remarquer que l'Évangile pénétrait dans le monde de la culture gréco-romaine tout à fait de l'extérieur. Le « matériel » des communautés chrétiennes du monde gréco-romain était culturellement, au point de vue religieux et philosophique, totalement différent de celui qui constituait l'Église des Apôtres à Jérusalem. C'est que la culture gréco-romaine percevait le monde formé par les saints Livres juifs (Ancien Testament) non seulement avec hauteur, pour ne pas dire mépris³⁹, mais – et c'est ici le plus grand ennui – tout ce qui décidait de la situation exceptionnelle d'Israël comme peuple de l'Alliance, sa formation par Dieu, partant son caractère surnaturel, tout cela était arrêté par le « filtre » de la culture gréco-romaine. C'est peut-être dans ce point précis que les observations de Lévinas sur les sources de la culture de l'immanence dans la philosophie des Grecs anciens devraient être écoutées et pensées avec plus de diligence par les philosophes chrétiens et les théologiens. C'est dans ce sens que vont mes remarques qui suivent.

Scrutant donc la question de la diversité du contexte de la culture grecque avec insistance sur l'aspect philosophique, j'aimerais attirer l'attention sur quelques problèmes fondamentaux – me semble-t-il – pour notre investigation. Voilà que l'Église en train de se former, défendant le monothéisme contre toutes sortes de gnosés, rejetant les polythéismes païens, s'est détournée aussi, avec hostilité, de son *parent allié*, à savoir des Juifs, sectateurs du judaïsme ! Elle l'a fait, car ceux-ci n'avaient pas cru en Jésus. Dans cette situation, la vérité du Dieu Unique ainsi que toute la christologie et toutes ses conséquences (querelles trinitaires), l'Église s'efforçait de les

37. J. DANIELOU, H. MARROU, *Nouvelle Histoire de L'Église. I: Des origines à Grégoire le Grand*, Paris, Seuil, 1963, p. 88.

38. Pour plus d'informations, v. F. MUSSNER, *Traktat über Juden*, München, 1988.

39. On peut s'en convaincre en lisant l'œuvre, par ailleurs intéressante, de T. ZIELINSKI, *Hellenizm i judaizm (Hellénisme et judaïsme / Warszawa (Mortkowicz), 1927; rééd. par A. Marszałek, Toruń, 2001.*

exprimer dans le langage de la grande philosophie grecque. Cela a donné, d'un côté, de magnifiques fruits de la rencontre de la culture gréco-romaine et de la pensée chrétienne⁴⁰, mais demeure aussi le fait que la grande philosophie des Hellènes ne savait rien du *caractère surnaturel du peuple de l'Alliance*, qui jamais n'a été répudié, puisque l'Alliance de Dieu avec le peuple par Lui formé (Israël) n'a jamais été rompue. Les plus grands philosophes grecs ne pouvaient avoir la moindre idée de ce fait.

Dans cette situation, des erreurs ne devaient tarder, erreurs s'expliquant par l'amnésie. Ainsi, bien que Paul dans l'*Épître aux Romains* ait très nettement esquissé une théologie d'Israël et ait insisté sur le besoin de se souvenir de la « racine » (Israël) sur laquelle le « sauvageon » (peuples païens) a été greffé « contre nature », Tertullien va proclamer l'idée – universellement admise depuis – de *l'anima naturaliter christiana*, et la façon de concevoir le « Logos » chez Justin à vrai dire n'a pas besoin de la Bible juive. De toute manière, dans les écrits des Pères de l'Église surgira la notion de *prévélation*, qui aurait été accessible aux plus grands philosophes. Dans ce contexte, voici un exemple très concret, le plus éloquent peut-être : pour le prêtre juif Zacharie, père de Jean-Baptiste, pour la Mère de Jésus de Nazareth, pour tous les Apôtres et Paul de Tarse, pour l'Église des Apôtres à Jérusalem, *Abraham est le père dans la foi*⁴¹, dirions-nous, mais pour Justin, philosophe par excellence et saint vénéré par l'Église, *Abraham est un barbare aussi chrétien que l'athée Socrate*⁴² ; c'est bien ici que Justin commet une erreur doctrinale.

Depuis, au cours de l'histoire, pour de très nombreux écrivains chrétiens, avec saint Augustin à leur tête, les Juifs représentant la Synagogue resteront des aveugles qui, il est vrai, portent les Livres juifs (Ancien Testament), mais ne les comprennent pas. C'est que ces Livres seront interprétés uniquement comme des types, des métaphores, des images facilitant la compréhension du Nouveau Testament. Pour beaucoup de grands et importants écrivains chrétiens, le *vrai Israël (verus Israël)*⁴³, ce sera l'Église, et Israël – un arbre desséché⁴⁴. C'est justement de cette façon que commence à se creuser le fossé

40. C'est précisément de cela que parlait Benoît XVI dans sa conférence à Ratisbonne le 15 sept. 2006, mentionnée plus haut.

41. Cf. Le 1, 54 - 55. 73 ; Ga 3, 6 - 9 ; Jc 2,21 - 23.

42. Cf. M. SIMON, *La civilisation de l'antiquité et le christianisme*, p. 145.

43. Cf. M. SIMON, *Verus Israël, Étude sur les relations entre chrétiens et Juifs dans l'Empire Romain (135 - 425)*, Paris, éd. E. De Broccard, 1983.

44. Nous trouvons une telle interprétation, tout à fait en désaccord avec l'enseignement postconciliaire de l'Église, dans la Bible dite du Millénaire, l'édition la plus populaire en Pologne de l'Écriture Sainte. Comp. Le commentaire dans la note à Mt 21, 18 - 22, 5e édition, Poznan, Pallotinum, 2000.

séparant chrétiens et Juifs et le processus de la réduction du rôle de la Bible juive. Au IV^e siècle, avec le baptême de Constantin le Grand – moment où le christianisme devient religion officielle de *l'Imperium Romanum* – commence aussi ce que Jules Isaac appelle *enseignement du mépris* et système *d'avilissement* des Juifs⁴⁵.

Que dire de la profondeur du gouffre entre les chrétiens et les Juifs dans les années de la Seconde Guerre mondiale? Le document de Vatican II constate: ... *d'en arriver presque à une méconnaissance de part et d'autre* (cf. n. 30). Et qui devrait se trouver sur le « banc des accusés »? Écoutons le cardinal J. Ratzinger, aujourd'hui Benoît XVI: « Impossible [...] de nier que dans une certaine mesure le terrain pour cette catastrophe a été préparé par l'antisémitisme chrétien. [...] En effet, sans cesse nous devons ici battre notre coulpe⁴⁶. » Ce sont les paroles du président de la Congrégation de la Doctrine de la Foi, pendant le dernier concile expert théologique, actuellement pape. Il est alors hors de doute que la théologie et la philosophie contemporaines doivent scruter l'enseignement de Vatican II, qui n'est pas resté indifférent à la blessure de la *Shoah*.

En effet, le Concile Vatican II a fait une chose fort importante: enfin, il a retrouvé la mémoire du lien unissant l'Église au peuple d'Alliance (Israël). La première phrase du document conciliaire consacré aux Juifs et au judaïsme affirme: « Scrutant le mystère de l'Église, le Concile *se souvient du lien qui unit spirituellement le peuple du Nouveau Testament à la descendance d'Abraham* » (*Nostra aetate*, n° 4). Évidemment, au plan de la culture, l'Église garde son lien avec la philosophie⁴⁷, mais là où il s'agit de l'ordre de la foi – où nous touchons au mystère de l'Église – ce qui est fondamental, c'est Abraham (et non pas Socrate) et le patrimoine d'Abraham (et non pas celui de Socrate). Jean-Paul II, lors de sa mémorable visite à la synagogue romaine (le 13 avril 1986) rend encore plus univoque la première phrase de cette déclaration conciliaire: « scrutant son propre mystère, *l'Église du Christ découvre le lien l'unissant au judaïsme* ». Suivent des mots parlant de l'exceptionnelle relation existant entre le judaïsme et le christianisme⁴⁸, entre le judaïsme contemporain et le christianisme contemporain. Aux Juifs présents

45. V. I ISAAC, *Genèse de l'antisémitisme*, Paris, Calmann-Lévy, 1956, p. 156 et ss.

46. Card. J. RATZINGER, *op. cit.*, p. 215.

47. Ajoutons: avec toute grande philosophie, sans pourtant s'enfermer dans des systèmes. Pour information plus ample, v. Jean-Paul II, *Fides et ratio*.

48. « La religion juive n'est point pour notre religion une réalité extérieure, mais quelque chose d'intérieur. L'attitude envers elle est différente des attitudes envers n'importe quelle autre religion. »

à la synagogue, le Pape a dit : « Vous êtes nos frères bien-aimés et – on peut le dire – nos frères aînés⁴⁹ »

* * *

Résumons. Le climat de la philosophie postcartésienne a sans doute facilité et par là-même renforcé l'amnésie de l'Église – amnésie ancienne, car remontant au deuxième siècle – relativement au caractère surnaturel du peuple de l'Alliance, qui est la « racine » de l'Église. C'est pourquoi depuis le Siècle des Lumières, on traitait avec dédain les Livres de la Bible juive (Ancien Testament). Cependant la philosophie postcartésienne ne semble pas être la principale coupable de cet état de choses et ce n'est pas uniquement dans la philosophie qu'il faut chercher le salut. C'est vrai qu'au II^e siècle l'Église s'est énergiquement opposée à Marcion, mais avec la même énergie, au II^e siècle déjà, elle s'est opposée au judaïsme, oubliant l'attitude de l'Église des Apôtres, ne se rendant pas compte (en quoi la philosophie a été sans utilité) du caractère surnaturel de l'« olivier franc » (Rm 11,24). Il a fallu dix-neuf siècles d'apprentissage et l'expérience de la *Shoah* pour le « rappeler ». L'Église a trouvé le salut en *scrutant son propre Mystère*. Le document du Siège Apostolique déjà évoqué constate sans ambages que l'Église « en “scrutant son propre mystère” [...] est affrontée au mystère d'Israël »⁵⁰.

Et enfin, l'énonciation du pape Wojtyła montrant avec la plus grande netteté les *fondements de la grande tradition judéo-chrétienne* tombés dans l'oubli. Chose significative : le pape Wojtyła rappelle ces fondements dans l'allocution aux participants d'un symposium au sujet des *racines de l'antijudaïsme en milieu chrétien* (le 31 octobre 1997) : « À l'origine de ce petit peuple – disait le pape à propos du peuple de l'Alliance – situé entre de grands empires de religion païenne qui l'emportent sur lui par l'éclat de leur culture, il y a le fait de l'élection divine. Ce peuple est convoqué et conduit par Dieu, Créateur du ciel et de la terre. Son existence n'est donc pas un pur fait de nature ni de culture, au sens où par la culture l'homme déploie les ressources de sa propre nature. Elle est un fait surnaturel. Ce peuple persévère envers et contre tout

49. Le texte intégral de la Déclaration conciliaire *Nostra aetate* ainsi que les allocutions de Jean-Paul II citée se lisent dans : *Zydzi i judaizm w nauczaniu Jana Pawla II 1978-2005 / Les Juifs et le judaïsme dans l'enseignement de Jean-Paul II 1978-2005* /, dir. abbé W. Chrostowski, Warszawa 2005.

50. Document cité dans la note 30.

du fait qu'il est le peuple de l'Alliance et que malgré les infidélités des hommes, le Seigneur est fidèle à son Alliance. Ignorer cette donnée première, c'est s'engager sur la voie d'un marcionisme contre lequel l'Église avait réagi aussitôt avec vigueur, dans la conscience de son lien vital avec l'Ancien Testament, sans lequel le Nouveau Testament lui-même est vidé de son sens ». Ajoutons encore une constatation du *premier témoin et enseignant de la foi*, essentielle pour nous, car soulignant le lien indissoluble de la Bible juive avec le peuple qui la porte à travers l'histoire et pour lequel elle est en quelque sorte le signe d'identité : « Les Écritures sont inséparables du peuple et de son histoire, lequel conduit au Christ, Messie promis et attendu, Fils de Dieu fait homme⁵¹. » L'attention est de même attirée sur ce lien par l'ouvrage de la Commission Biblique Pontificale de l'an 2001 portant un titre significatif : *Le Peuple Juif et ses Saintes Ecritures dans la Bible Chrétienne*.

En nous référant ainsi à l'enseignement du Concile Vatican II, nous finissons par comprendre ce que doit être – ou est – la *grande tradition judéo-chrétienne* trouvant son expression dans l'Évangile. Quant à nous, nous comprenons sans doute mieux l'intuition de l'éloge pontifical du philosophe juif. Nous comprenons pourquoi le personnalisme de la Bible juive (Ancien Testament) est tellement important pour le personnalisme chrétien présenté d'une manière géniale par Emmanuel Lévinas. Car « on ne saurait [...] jusqu'au bout comprendre l'homme sans le Christ », proclamait Jean-Paul II (Varsovie, le 2 juin 1979). Mais le même Pape enseignait (Mayence, le 17 novembre 1980) : « Qui rencontre Jésus-Christ rencontre le judaïsme. »

Romuald Jakub WEKSLER-WASZKINEL
Université Catholique de Lublin Jean-Paul II

Traduction : Alfons PILORZ

Varsovie, le 24 octobre 2006.

51. Voir : Discorso del Santo Padre ai partecipanti, n. 3, dans : *Radici dell'antigiudaismo in ambiente cristiano*. Atti del simposio teologico-storico, 30 ottobre – 1^{er} novembre 1997. Libreria Editrice Vaticana, p. 15 – 18.

Italie et islam. Le témoignage et la réflexion d'un musulman italien

Caractère sacré de la vie, dignité et liberté de la personne humaine: telles sont les valeurs qui ont à la fois structuré et orienté l'existence de Magdi Allam. Elles ont présidé à l'exercice de son activité professionnelle de journaliste et inspiré son appel aux hommes de toute nationalité, culture et religion à bâtir ensemble une « civilisation de l'homme ». C'est ainsi qu'on peut résumer le livre de Magdi Allam, *Io amo l'Italia, ma gli italiani la amano?* (Mondadori, Milan 2006) dans lequel la réflexion du journaliste sur la présence de l'islam en Italie s'allie intimement à son témoignage de vie. En effet, alors que la narration autobiographique laisse entrevoir les événements et les changements historiques qui l'entourent et l'accompagnent, l'analyse et la réflexion critique sur notre temps dévoilent l'envergure intellectuelle et morale de l'écrivain.

Magdi Allam, musulman italien né au Caire en 1952, est actuellement vice-directeur *ad personam* du *Corriere della sera*, l'un des quotidiens italiens les plus prestigieux, pour lequel Allam suit, en qualité d'envoyé spécial et d'éditorialiste, les questions concernant le Moyen Orient, l'intégration des immigrés, les valeurs et l'identité nationale, la lutte contre l'extrémisme et le terrorisme islamiques en Italie. Tout étant fortement ancrées dans la réalité italienne, l'analyse et la lecture effectuées en ces pages ne sont toutefois pas sans intérêt pour tout autre citoyen européen en raison des nombreuses analogies et affinités avec la

situation et la manière de gérer l'islam dans les autres pays occidentaux.

Dans la première partie de ce livre, intitulée « L'Italia da amare », nous apprenons, entre autres, de quelle manière se produisent les événements destinés à marquer pour toujours la vie de Magdi Allam: l'introduction dans la communauté italienne du Caire grâce à la famille italienne qui engage à son service sa jeune maman abandonnée, et, ensuite, la fréquentation de l'école maternelle et primaire auprès des sœurs comboniennes puis du collège auprès des salésiens. Et ce choix fut dicté moins par des raisons de convenance ou des circonstances fortuites que par la ferme conviction que ces écoles catholiques auraient transmis à Magdi les mêmes valeurs que celles vécues par sa maman musulmane pratiquante. Nous apprenons ainsi que la société égyptienne était à l'époque « relativement ouverte, suffisamment respectueuse de la diversité, libérale en matière de mœurs » (p. 18; ici comme ailleurs la traduction française des passages cités est nôtre) et que la rencontre entre les hommes de différentes cultures, religions et idéologies se faisait justement autour de certaines valeurs partagées, telles que le caractère sacré de la vie, le respect de la liberté et de la dignité de toute personne humaine. Encore jeune adolescent, Allam voit ce cadre culturel et civil changer rapidement au lendemain de la guerre des six jours (juin 1967) avec l'occupation par les forces militaires israéliennes du Sinaï égyptien, de Gaza et de la

Cisjordanie, ce qui fut une humiliation jugée impardonnable par le monde arabe. Il est confronté à deux mondes et à deux visions de la vie de plus en plus opposés, d'une part, la montée au sein de la société égyptienne d'une « culture de la haine, de la violence et de la mort (...), et l'affirmation de l'intérêt suprême de la nation à laquelle sont subordonnés jusqu'au sacrifice tous les autres droits individuels, y compris le droit à la vie » et, d'autre part, l'affirmation « du primat de la personne et de la valeur de la vie sous le signe d'une culture humaniste et d'une foi transcendante » (p. 24). Allam décide de quitter l'Égypte pour aller étudier en Italie, le pays européen qu'il avait appris à connaître et à aimer aussi bien par les Italiens du Caire que sur les bancs d'école.

Ainsi, dans la deuxième partie de son livre, « *L'Italia da vivere* », l'auteur décrit le parcours de son intégration humaine et professionnelle au sein de la société italienne à travers les défis, les déceptions, les épreuves courageusement affrontées et parfois compensées par les succès et les gratifications obtenus au prix d'un engagement persévérant et inlassable. C'est dans ces pages que se manifeste au mieux l'envergure morale du journaliste Magdi Allam, qui a fait de sa profession une lutte existentielle et intellectuelle pour la défense des valeurs universelles qu'il juge à la base de toute civilisation et de toute vie proprement humaines, et cela jusqu'au risque de sa propre vie. En effet, sa connaissance approfondie du monde arabe et du monde occidental, la lucidité de son analyse critique de l'attitude de l'Occident face à l'islam extrémiste en Europe, ou encore sa dénonciation claire et sans ambiguïté de la stratégie de déstabilisation du monde musulman et de l'Occident propre à l'idéologie de

l'extrémisme islamique ont valu à Magdi Allam aussi bien une condamnation à mort de la part de Hamas (p. 104; p. 131), soutenue de manière plus ou moins dissimulée par les musulmans extrémistes en Italie (p. 131-154), que le mépris et la tentative de dénigrement sur le plan humain et professionnel de la part du « cinquième pilier de l'Ucoii » (Union des communautés et des organisations islamiques en Italie), formé indistinctement de certains membres de l'extrême gauche et de l'extrême droite italiennes (p. 133; p. 140). On le sait, l'ennemi le plus dangereux et le plus redoutable pour toute forme d'extrémisme est bien le courage de la vérité.

La troisième et plus ample partie de ce livre, « *L'Italia da salvare* », est justement la mise au point par l'auteur de son analyse et de sa lecture du phénomène de l'islam et du terrorisme islamique en Europe, et notamment en Italie, ainsi qu'une prise de position critique vis-à-vis de sa gestion de la part du monde occidental. Après avoir repéré dans la crise d'identité, dans le nihilisme moral et dans le relativisme de la pensée la maladie commune à l'Occident et aux pays musulmans, Magdi Allam commence par présenter un diagnostic précis des éléments spécifiques du terrorisme islamique. Celui-ci se fonde sur quatre piliers : le premier pilier est « la nature agressive et non pas réactive » de ce phénomène aux proportions mondiales (p. 203). Contrairement à une conviction aujourd'hui largement répandue, le terrorisme islamique n'est pas une réaction « à l'occupation israélienne, à l'impérialisme américain, à la pauvreté dans les pays musulmans, à la souffrance des Palestiniens ni, plus en général, à la misère et à l'injustice dans le monde » mais un phénomène qui est conçu, planifié, financé et déclenché selon une

stratégie idéologique bien précise. En effet, l'auteur rappelle que ce terrorisme naît en juin 1998 avec la création par Osama Bin Laden du « Front international islamique pour la Guerre sainte contre les juifs et les croisés », tout comme le terrorisme suicidaire palestinien est l'instrument conçu par Hamas et le jihad islamique pour entraver le processus de paix inauguré par Rabin et Arafat en septembre 1993 (cf. p. 204). Bref, il s'agit « d'une guerre violente, de nature aussi psychologique et médiatique, visant le contrôle du pouvoir dans les pays musulmans et au sein des communautés musulmanes en Occident et ailleurs » (p. 171). Le deuxième pilier est le « terroriste suicidaire », l'arme offensive par excellence du terrorisme islamique. La centralité du kamikaze n'est pas seulement l'expression de la culture nihiliste où baigne cette forme d'extrémisme (cf. p. 171), mais de la volonté de détruire l'ennemi avant tout « du dedans ». Les terroristes – explique Allam – savent « qu'en voyant son semblable se faire sauter, toute personne s'écroule intérieurement » (p. 205). Le troisième pilier est « la foi dans le martyr », une foi plus idéologique que réellement fondée dans le Coran. C'est parce qu'elle est « centrée sur le préjugé anti-américain, anti-occidental, anti-juif et anti-globaliste [que cette idéologie] fait fonction de soudure » (p. 205) entre des hommes et des femmes d'origine et de culture si différentes. Enfin et paradoxalement, le quatrième pilier est constitué par l'Occident lui-même qui, de simple cible, est devenu au fil des années une véritable « fabrique de kamikazes ». En se servant de la démocratie et de la liberté en vigueur dans les pays européens, les extrémistes islamiques ont pu en effet mettre en place la structure nécessaire à

la poursuite de leurs buts de destruction et d'intimidation de ces mêmes pays. Les pays d'origine ou de résidence des auteurs des attentas accomplis durant les années 2001-2006 montrent en effet que l'Europe a été le berceau du recrutement et de la formation de ces « martyres » (p. 197-199). Pour mieux manifester le fonctionnement d'un tel processus, Magdi Allam en décrit les cinq étapes constitutives : « On part de la prédication violente surtout dans les mosquées européennes mais aussi sur les sites internet où l'on exalte le jihad entendu comme guerre sainte, pour passer à l'endoctrinement qui inculque la foi dans le « martyr », suivi de l'enrôlement dans l'armée des mujahidin (les combattants islamiques) et arriver ainsi au triage dans les camps du jihad pour exécuter enfin l'action terroriste elle-même » (p. 201). Magdi Allam reconnaît sans hésitation le rôle clé joué à ce propos par les mosquées : « S'il est vrai que toutes les mosquées ne sont pas intégristes, extrémistes ou terroristes, il est également vrai que tous les intégristes, les extrémistes et les terroristes islamiques sont devenus tels à l'intérieur d'une mosquée » (p. 202). Cette diffusion en Europe de l'islam intégriste est favorisée par un autre élément dont la nature particulièrement sournoise le rend difficilement reconnaissable : il s'agit de l'art de la dissimulation pratiqué avec beaucoup d'habileté par certains représentants très en vue d'associations ou d'organisations musulmanes en Italie et en Europe. Nous apprenons ainsi, par exemple, que « les Frères musulmans estiment légitime de mentir ou de cacher la vérité si cela s'avère nécessaire au succès de leur cause », à savoir « la conversion à l'« Unique Vraie Foi », ce qui est leur interprétation intégriste et autoritaire de l'islam » (p. 160);

qu'ils fondent cette légitimité sur les versets 105-106 de la Sourate XVI du Coran (p. 221); qu'une telle légitimité est reconnue entre autres par le secrétaire national de l'Union des communautés et des organisations islamiques en Italie (UCOII) et cela malgré les déclarations réitérées de n'avoir en rien affaire avec les Frères musulmans (p. 159).

L'analyse et la critique de Magdi Allam ne s'arrêtent pourtant pas à l'islam intégriste, elle va jusqu'à dénoncer les responsabilités de l'Occident dans la diffusion du phénomène terroriste, « une réalité élémentaire que la plupart des gouvernements, dont le gouvernement italien, font semblant de ne pas voir » (p. 205). À l'ignorance, la naïveté, le « buonismo », l'indolence et l'idéologie se répandant indistinctement en Occident face à l'islam intégriste, s'ajoutent les mouvements révisionnistes et négationnistes voire même certaines collusions idéologiques entre l'extrême gauche, l'extrême droite et l'islam intégriste visant notamment à nier la vérité des faits pour disculper les partisans du terrorisme islamique international et à en faire retomber la responsabilité sur l'Occident (p. 205-223). C'est justement dans la mystification de la réalité qu'Allam identifie l'un des problèmes majeurs de l'Occident. Il reproche en effet aux responsables politiques et culturels non seulement italiens l'incapacité et souvent également la non-volonté d'une lecture objective de la réalité, qui amène à confondre un fait avec son contraire, à mettre sur le même plan ceux qui prêchent la haine et massacrent des hommes parce qu'ils méconnaissent délibérément le droit à la vie, et ceux qui recourent à l'utilisation des armes pour se défendre du terrorisme et pour défendre leur droit à la vie. Le second

facteur problématique en Italie tient à la crise de l'identité nationale et du système de valeurs universelles qui la définit. D'après Allam, seul une véritable redécouverte des valeurs de liberté, de démocratie, de respect de la vie et de la dignité de la personne qui fondent l'identité de la nation italienne mais aussi de toute l'Europe pourra permettre aux Italiens et aux Européens de les défendre et de les faire respecter aux personnes qui choisissent l'Italie et l'Europe pour améliorer leurs conditions de vie. Allam est en effet convaincu que « si les Italiens ne sont pas les premiers à donner le bon exemple de citoyens qui aiment leur État, à être orgueilleux de leur identité, fidèles aux valeurs communes, solidaires dans l'affirmation de l'intérêt national, loyaux envers les institutions et respectueux de la loi, on ne peut pas s'attendre que cela vienne des immigrés » (p. 266).

C'est justement à partir de cette conscience que le journaliste italien avance de nombreuses propositions concrètes en vue de construire un cadre de valeurs, de normes et de connaissances partagé et apte à réaliser une véritable intégration des immigrés sans pourtant méconnaître ou porter atteinte à l'identité et à l'intérêt national (p. 265-282). Enfin, ce livre de Magdi Allam s'achève par un appel aux chrétiens, aux laïques et aux musulmans à s'unir autour d'un grand « Mouvement pour la vie et la liberté », un mouvement qui dit « oui au caractère sacré de la vie, oui à la valeur fondamentale de la liberté, oui à la centralité de la personne, oui à une identité forte et partagée » (p. 250-264; p. 283-292).

Marta ROSSIGNOTTI JAEGGI

Paul VALADIER, *Maritain à contre-temps, pour une démocratie vivante*, Paris, D.D.B., 2007.

Il est donné à des personnes n'appartenant pas au « milieu Maritain », venant d'ailleurs, d'écrire des maîtres livres sur celui-ci. À l'exemple de Pierre Vidal-Naquet, récemment décédé, et de son essai sur « Jacques Maritain et les Juifs »¹, Paul Valadier apporte un regard neuf sur les idées politiques du philosophe dans son ouvrage *Jacques Maritain à contretemps*. Pour Valadier, Maritain est un penseur de la démocratie, indispensable mais ignoré. L'histoire personnelle de Maritain, sa vie aux États-Unis, l'ont convaincu de l'importance de l'idéal démocratique. Il est passé de la recherche d'une nouvelle chrétienté, qu'il a conceptualisée dans l'expression d'humanisme intégral – une société qu'il a cherché à définir intellectuellement comme centrée sur la personne – au concept de démocratie. La démocratie assume chez Maritain cet idéal, mais une démocratie dont les sources seraient évangéliques : *C'est la démocratie qui tient lieu désormais de chrétienté, pace qu'elle devient le régime*

*normal de la responsabilité politique et de l'engagement des chrétiens, la forme politique dans laquelle doit se couler le témoignage évangélique*².

L'accent est mis dans l'ouvrage de Valadier, sur l'inspiration évangélique – non par l'intermédiaire d'institutions ecclésiastiques – mais directement par la sève de l'Évangile animant le laïc chrétien : *Du coup une telle influence de l'Église sur la société ne passe plus par un encadrement institutionnel et par l'emprise de pouvoirs mais à travers une inspiration évangélique qui relève, non d'abord d'une institution, mais de la responsabilité des fidèles laïcs, œuvrant au sein de la vie politique 'profane'*³. Ce n'est plus dans le carcan d'institutions, de pouvoirs venant d'en haut, de mots d'ordre et de consignes que peut se développer une civilisation digne de l'homme, mais par la base, par l'influence de chrétiens : *hommes libres s'adressant à d'autres hommes libres*. La démocratie ne peut pas subsister sans ce levain évangélique. La perte de ces repères a divinisé les aspects les plus contradictoires de la « démocratie bourgeoise » condamnée aussi par Mounier : l'égoïsme des possédants, le culte de la fécondité

1. Jacques Maritain : *L'impossible antisémitisme*, précédé de *Jacques Maritain et les Juifs* par Pierre Vidal-Naquet, D.D.B., 1994.

2. Paul Valadier : *op. cit.*, pp. 59 et 60.

3. *Ibid.*, p. 61.

de l'argent, l'abandon des classes ouvrières, la trahison des chrétiens eux-mêmes : *Trahison provenant du "système bien-pensant" de la bourgeoisie et de nombre de chrétiens, elle a eu pour effet de vider la démocratie de ses forces spirituelles en l'identifiant à une machine à enrichissement, et en conséquence de détourner des multitudes d'hommes déçus et indignés du traitement subi, à la fois de la démocratie, mais aussi "du christianisme confondu avec ce régime temporel qui a rejeté de son existence les vérités chrétiennes"*⁴. Ainsi les masses laborieuses, exploitées par la bourgeoisie, trahies par les chrétiens, se tournent vers le communisme dans l'espoir d'un monde meilleur. La démocratie est aux yeux de Maritain le cadre naturel à une civilisation de la personne : une société respectant vraiment les droits de la personne et ne s'égarant plus sur les chemins des fausses libertés de réalisations égoïstes ou du matérialisme forcené. Ainsi la conscience personnelle est le sanctuaire sacré, le centre secret d'une démocratie vivante. Paul Valadier évoque dans cette ligne un domaine contesté où Maritain n'hésite pas dans sa correspondance avec Charles Journet à parler de l'État du Vatican, dont il envisage la disparition comme une victoire des armes spirituelles et des moyens pauvres sur les moyens lourds que représentent les inévitables compromissions du jeu diplomatique⁵.

4. *Ibid.*, p. 67.

5. Voir note 10 p. 132.

L'auteur loue aussi la lucidité du philosophe, son regard prophétique sur les dangers des totalitarismes. Il est révoltant de voir l'oubli dans lequel est laissée la pensée de Maritain sur ce sujet. Il fut pourtant le premier bien avant Hannah Arendt, Emmanuel Lévinas, Paul Ricoeur, Claude Lefort, et François Furet à le dénoncer; Furet, qui au dire de Valadier lors d'une conférence à Quimper, oublie Maritain dans *Le passé d'une illusion*!

C'est le ton libre et bienveillant de l'auteur à l'égard de Jacques Maritain qui fait tout le prix de cet ouvrage.

Sylvain GUÉNA et Jean DANIEL.

NOVA ET VETERA. The English Edition – Vol. 5, N° 2, Printemps 2007, *Actes d'un Symposium sur Joseph Ratzinger / Benoît XVI*. Sapientia Press of Ave Maria University, Ave Maria FL 34142, USA.

AU SOMMAIRE :

SERGE THOMAS-BONINO, OP, « *Nature and Grâce* » in the *Encyclical Deus Caritas Est*.

AARON CANTY, *Bonaventurian Résonances in Benedict XVI's Theology of Revelation*.
ROMANUS. CESSARIO, OP, *The Theological Heritage of Pope Benedict XVI*.

MATTHEW LEVERLING, *A Note on Joseph Ratzinger and Contemporary Theology of the Priesthood*.

FRANCIS, MARTIN, *Joseph Ratzinger, Benedict XVI, on Biblical Interpretation: Two Leading Principles*.

G.-J. McALEER, *Pleasure: A Reflection on "Deus Caritas Est"*.

FRANCESCA ARAN MURPHY, *Joseph Ratzinger and Protestant Theology: The Four Last Things*.

AIDAN NLCHOLS, OP, *Benedict XVI on the Holy Images*.

MICHAEL SHERWIN, OP, *Reflections on « Deus Caritas Est ». A Tour Through the Casbah*.

GEOFFREY WAINWRIGHT, *A Remedy for Relativism: The Cosmic, Historical, and Eschatological Dimensions of the Liturgy according to the Theologian Joseph Ratzinger*.

DISCUSSION

LAWRENCE DEWAN, OP, *Acts Amid Precepts; The Aristotelian Logical Structure of Thomas Aquinas's Moral Theory* by Kevin Flannery, SJ.

REINHARD HUTTER, Analogical Concept versus Analogical Judgement: Whose Aquinas, Which Rationality?

(www.sapientiapress.org)

